



# 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:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:  
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,  
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,  
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,  
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYÉNÉ, TÓKEI FERENC,  
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1975/1—2

## TARTALOM

<i>Lukács György Moszkvában</i> .....	1
SZIKLAI LÁSZLÓ: Lukács György moszkvai írásai .....	2
Dokumentumok. A regény-vita (Részletek) (Fordította Csibra István) .....	10
LUKÁCS GYÖRGY: Londoni kód (Fordította Csibra István) .....	24
PASQUALE SALVUCCI: Miért Lukács? (Fordította Hermann István) .....	29
ATANASZ SZTOJKOV: Todor Pavlov az esztéta (Fordította Kardos Ede) .....	34
Interjú Erdely-Grúz Tibor akadémikussal, a Magyar Tudományos Akadémia elnökével, a tudományos-technikai forradalom néhány kérdéséről .....	42
HERMANN ISTVÁN: A magyar kulturális fejlődés néhány elvi kérdéséhez .....	48
SZABÓ BÁLINT: Forradalom és kommunista politika a felszabadulás után .....	63
MARTON IMRE: Reakciós, konzervatív és forradalmi antiimperialista nacionalizmusok a harmadik világban .....	84
BALÁZS GYÖRGY: Partikuláris és univerzalisztikus ideológiai tendenciák .....	104
HORVÁTH JÓZSEF: A marxista – leninista filozófia tartalmi struktúrájáról. II. ....	108
VOLCZER ÁRPÁD: Az objektum és szubjektum kérdéséhez. II. ....	131
ILLY JÓZSEF: Einstein eltávolodása a pozitívizmustól .....	151
SOLT KORNÉL: D. P. Gorszkij tanulmánya a fizikában használt meghatározásokról ..	161
KELEMEN JÁNOS: Condillac elmélete a nyelvről mint a gondolkodás analíziséről ..	167

## DOKUMENTUM

SZIGETI JÓZSEF: G. W. F. Hegel habilitációs vitájának filozófiai tézisei latinul és magyarul .....	190
--	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

VAS IDA: Gondolatok a X. Nemzetközi Hegel-kongresszusról .....	198
G. HAVAS KATALIN: Filozófiai logika. I. ....	204
FARKAS LÁSZLÓ: A személyiségelmélet néhány időszerű kérdése a Várnai Filozófiai Világkongresszus tükrében .....	217

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.

# LUKÁCS GYÖRGY MOSZKVÁBAN

1885. április 13-án született Lukács György. Átfogó és ma is élő, a marxizmus—leninizmus továbbfejlődésére ösztönző munkásságának egyes aspektusait mutatják be a következő tanulmányok.

\* \* \*

Lukács György műveinek és gondolatainak terjedése rendkívül sokirányú. Az a kétségtelenül nagy hatás, melyet Lukács György világszerte gyakorol, természetesen veti fel életműve értelmezésének kérdését. Mint ismeretes, polgári oldalról kísérletek történnek arra, hogy Lukács egyik vagy másik gondolatát kiragadva életművéből egy, a kapitalizmus számára integrálható gondolatrendszert próbáljanak teremteni. Az ideológiai téren folyó osztályharc egyik megnyilatkozását látjuk ebben a jelenségben. Ezt bizonyítja az is, hogy a nyugati kommunista pártok kiváló teoretikusai megújulóan kötelességüknek tartják, hogy a valóságos Lukácsot állítsák szembe a polgári ideológia által meghamisított Lukács-képpel. Ez a törekvés nyilatkozik meg az olasz marxista filozófus, Pasquale Salvucci alább közölt írásában is.

Mindenekelőtt kitűnik írásából az, hogy a valósághoz híven mutatja be Lukácsnak a kommunista világmozgalom iránti elkötelezettségét, s így az életpályának leglényegesebb gondolati és politikai problematikáját, valamint Lukács belső fejlődését állítja szembe a szubjektivistikusan kiragadott mozzanatokból, úgynevezett „alakváltozásokból” formált polgári Lukács-képpel.

Másfelől ez a cikk is bizonyítja azt, hogy Lukács életművén belül a Szovjetunióban, a szovjet elvtársakkal együtt folytatott munka segítségével olyan marxista filozófiai bázis jött létre, mely nemcsak a későbbi munkássága szempontjából döntő jelentőségű, hanem ösztönzőt ad a mai problémák marxista megközelítésére is. A nyugati marxista teoretikusok tehát mint élő és sokoldalúan továbbfejlesztendő, munkájukat motiváló gondolatokat kezelik a lukácsi életművet, összefüggésben a napjainkban folyó ideológiai harccal, a proletariátus ideológiailag megfogalmazott és megfogalmazandó érdekeivel. A

magyar olvasó számára különösen érdekes az, hogy Lukácsnak a sok tekintetben magyar talajból sarjadt filozófiája miképpen kapcsolódik be ma is elevenen az imperializmus által elnyomott munkásosztály és a kommunista pártok harcába.

## LUKÁCS GYÖRGY MOSZKVAI ÍRÁSAI

SZIKLAI LÁSZLÓ

A művészet, a tárgyi és a szellemi kultúra egyes ismeretlen vagy elveszettnek hitt kincsei hirtelen szeszélyvel bukkannak fel a föld kérgéből, barlangok üregéből, tengerek mélyéről; mások váratlanul hagyják el bőrönd-börtönüket, asztalfiók-koporsójukat, dosszié-fogságukat. Távoli és közeli múltunk gyakran küldi hozzánk mintegy palackpostába zárt üzenetét. Jelenünket teszi teljesebbé. Örökölni: kötelesség és felelősség. És valójában csak a marxista történetiség, a kommunista pártosság biztosíthatja, hogy megellett hagyatékunkat ne vonja be a feledés kérge, ne nyelje el a múzeumi raktárak mélye, ne verje vasha a hamisítás bilincse, s ne csatolhassák — miként azt már korábban megtették — buzgó ítések egy újabb per vádiratához. Teljes mértékben vonatkozik ez a marxizmus — leninizmus kiemelkedő képviselőinek, közöttük Lukács Györgynek az örökségére, mely éppúgy nem tehető ki a rágcső bírálatának, mint ahogy állaga nem óvható meg beton-injekciókkal. E hagyaték egyetlen lehetséges védelme: alkotó, kritikai elsajátítása.

Az utódok természetesen mindig főlényben vannak. Készen kapják elődeik hibáit. De megszenvedett igazságait is, főlényük ezért messzemenően relatív. Jogos örökösök csak azok lehetnek, akik jussukat nem szatócsmérték szerint szabják fel passzívumra és aktívumra, akik képesek még az útvesztésekből is tanulni (észrevenni, hogy a továbblépésnek hol szabott határt a világtörténelem és merre húzódtak az egyén korlátai), akik emlékezetükbe vészték Lenin szavait Rosa Luxemburg tévedéseiről, s tudják, hogy a tévedések szintje sem mindig, mindenkinél egyforma.

Világszerte intenzíven folyik a hatalmas lukácsi örökség rendszeres kiadása, számbavétele, melynek során már eddig is számos ismeretlen vagy rejtett részlete vált közkinccsé, s amely még sok felfedezést ígér a jövőben. A legújabb publikációk közül jelentős eseménynek számít, hogy 1974-ben Párizsban válogatás jelent meg Lukács moszkvai írásaiból Claude Prévost szerkesztésében és bevezető tanulmányával.<sup>1</sup> Ez a gyűjtemény elsősorban azért figyelemre méltó, mert néhány fontos, eddig magyarul sem publikált, kiadatlan írást is tartalmaz,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Georges Lukács: *Écrits de Moscou*. Traduction et introduction de Claude Prévost. Editions Sociales. Paris, 1974.

<sup>2</sup> A kötet az alábbi Lukács-tól származó írásokat tartalmazza (zárójelben közöljük az egyes művek bibliográfiai adatait): I. *Rapport sur le roman*. (*Problème théorique romanesque*. Doklad G. Lukácsa v szekcii Lityeraturi Insztituta Filozofii Kommunisticeszkoj Akademii. Avtoreferat. In: *Lityeraturnij Krityik*. 1935. 2. 214—220. — Német nyelvű kézirat: *Referat über den „Roman“*. MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum és Könyvtár, a továbbiakban LAK. 21. dob. 153. dossz.) II. *Le roman* (*Roman, kak burzsuznaja epopeja*. In: *Lityeraturnaja Enciklopedija*, tom IX. Moszkva, 1935. 795—831. — Német nyelvű kézirat: *Der Roman*. LAK. 21. dob. 153. dossz.) III. *Confusions sur la victoire du réalisme*. („Pobeda realizma” v osvvescsenyii progresszisztoz. In: *Lityeraturnaja*

s ezek közzétételével gazdagítja a lukácsi oeuvre-t. Jelentősége azonban túlnő a nyugati olvasók előtt véggépp ismeretlen írásk egyszerű közlésén. Lukács pályájának ugyanis éppen arra a korszakára irányítja a figyelmet, melynek eredményein mindig is fennakadtak a polgári kritikusok. De nem tudta ezeket megemészteni a marxizmussal fölöttől, a munkásmozgalommal próbáhozasságra lépő, ám korán kiábránduló (azóta elvált) entellektüelek kényes gyomra sem.

A Prévost szerkesztette kötet címe — „Moszkvai írásk” — tulajdonképpen anyakönyvi adat, a születési helyet jelöli; nem Lukács Györgytől származik. A válogatás csupán kicsiny része a csaknem tizenöt évig tartó moszkvai emigrációban született írásknak, s nemcsak olyan közismert és elterjedt művek, Lukács összeállításában megjelent gyűjtemények összességéhez viszonyítva mint „A realizmus problémái”, „Nagy orosz realisták”, „Német realisták”, „A történelmi regény”, „Az ifjú Hegel” stb., hanem a harmincas években írt munkák teljességéhez képest is. A „moszkvai írásk” közlése tehát ezzel nem zárult, nem zárulhatott le. Hiszen bármennyire is gondos kéz helyezte valamikor a most napvilágot látott hagyatékot egy dossziéba, a kötet két világosan körvonalazódó témakörébe tartozó írásk közül kimaradt Lukácsnak a regény-vita végén elhangzott „Zárszava”, valamint az 1939—40-es cikkek közül a „Londoni köd” című.<sup>3</sup> Ezek, és a regény-vita néhány részletének mostani közlését természetesen nem a francia nyelvű gyűjtemény valamiféle „kiegészítésének” szánjuk (ilyen formában ez értelmetlen lenne), csupán ezúton is szeretnénk bizonyítani, hogy a „moszkvai írásk” publikációját, hazánkban éppúgy, mint bárhol a világon, folytatni kell, folytatni köteleességünk.

Lukács munkássága a 30-as években szigorúan egységes. A „moszkvai nagy fordulatot”<sup>4</sup> (mely nyilvánvalóan nem egyetlen gongütésre következett be) a „Történelem és osztálytudat”, a „Blum-tézisek” szerzőjének életében a *marxista—leninista világnézet kiteljesedésének időszaka* követi. A szembeszökő sokoldalúság, az állandóan megújuló küzdelem, hogy elméletileg adekvát választ találjon a fasizmus és az egy országban győztes szocializmus korának történelmi, politikai és művészeti alternatíváira, hogy kidolgozza a marxista esztétika aktuálisan előtérbe kerülő fő kérdéseit, ennek a tartalmi egységnek egyáltalán nem mond ellent. A „Moszkvai írásk” ezért nem mozaikok halmaza, hanem egy olyan *egységes egész része*, melynek minden egyes darabjában szükségszerűen tükröződnek mindazok a törekvések, melyek Lukács ekkori tevékenységét jellemezték. Így mind a regény, mind pedig a realizmus problémáit elemző írásk

*Gazeta*, 1940. III. 15. — Német nyelvű kézirat: *Verwirrungen über den „Sieg des Realismus”*. LAK. 21. dob. 153. dossz.; Magyarul: *Zárszavak a „realizmus diadala” körül*. Kritika, 1974. 9. 16—17. Közli: Sziklai László) IV. *Questions de principe sur une polémique sans principes*. (Német nyelvű kézirat: *Prinzipielle Fragen in einer prinzipienlosen Polemik*. LAK. 21. dob. 153. dossz.) V. *Pourquoi Marx et Engels ont-ils critiqué l'idéologie libérale?* (Német nyelvű kézirat: *Warum haben Marx und Lenin die liberale Ideologie kritisiert?* LAK. 21. dob. 153. dossz.) VI. *Les contradictions du progrès et la littérature*. (Német nyelvű kézirat: *Die Widersprüche des Fortschritts und die Literatur*. LAK. 21. dob. 153. dossz.; Magyarul: *A haladás ellentmondásai és az irodalom*. Kritika, 1974. 12. 16—17. Közli: Sziklai László) VII. *Marxisme ou proudhonisme en histoire littéraire*. (Német nyelvű kézirat: *Marxismus oder Proudhonismus in der Literaturgeschichte?* LAK. 21. dob. 153. dossz.)

<sup>3</sup> *Zaključiteljnoje szlovo t. Lukácsa*. In: *Litjeraturnij Krityik*. 1935. 3. 253—254.; *Londonszkij tuman*. In: *Litjeraturnaja Gazeta* 1940. I. 17.

<sup>4</sup> Lukács György: *Marxista fejlődésem. 1918—1930*. Magyar Filozófiai Szemle, 1969. 6. 1202 és köv. old.

— a belőlük kiinduló és a hozzájuk befutó elágazásokkal együtt — ugyanannak a főútvonalnak a csomópontjai. Ez pedig végső soron nem más, mint az említett korproblémákból (ideértve a művészet és a kultúra sorsát, perspektíváit) feltörő konfliktusok *történelemfilozófiai* tudatosítása.

Nem véletlen, hogy zajos viták e korszak mérföldkövei, s vége a vitathatatlanság csendje. A 30-as évek közepén felvázolt regénykonceptciónak és a körülötte kialakult vitának különös fontosságot kölcsönöz, hogy Lukács szellemi biográfiájában a „Die Theorie des Romans” után és „A történelmi regény” előtt helyezkedik el. Lukács realizmus elmélete elleni támadások és Lukács válaszai (ezek egyben ízelítőt adnak kiváló publicisztikájából) szintén azt mutatják, hogy a jelzett konfliktusokat nemcsak belülről, de a szó közvetlenebb értelmében is végig kellett harcolnia.

A „Moszkvai írások”, valamint Prévost előszava nagyban hozzájárult annak a látszatnak a szertefoszlataához, hogy a 30-as évek Lukácsa teljesen ismert, mivel több hazai és nemzetközi vitában megtörtént végleges értékelése (az eredmények dokumentumokban és többnyire dísztelen kötetekben nyugosznak), s kutatása terepén nemhogy az első kapavágásra, de újabb mélyszántásra sincs szükség. Sok minden ismert valóban. Csakhogy az *ismert* ebben az esetben sem esik egybe a *megismerttel*. Nem kevés tennivaló akad még Lukács moszkvai korszakának a maga *történetiségében* való, a relativizálás gerinctelenségétől mentes, feltárása érdekében.

Prévost bevezető tanulmányának éppen az az érdeme, hogy az elsők között tesz erre, a történelmi módszeren alapuló elemzésre kísérletet. Ezért tud meggyőzően szembeszállni Lukácsnak a sztálinizmus és a zsdanovizmus vádja alapján folytatott permanens polgári perével; polemizálni azokkal, akik az expresszionizmus-vitát, Brecht, Eisler és Lukács nézeteltéréseit minden időkre kiterjesztve szeretnék úgy feltüntetni, mint a marxista művészetfelfogás barikádjának *két ellentétes oldalán* tüzelőállást foglaló ellenfelek harcát. A bevezető tanulmány írója az örökösök felelősségével akar védelmet nyújtani az ilyen típusú támadások ellen, anélkül hogy sietne menlevelet kiállítani Lukács tévedéseinek. A tévedések forrását azonban jobbra az adott kor sajátos történelmi feltételeiben, s nem azokon kívül keresi.

De ezek a források nagyon mélyről fakadnak, s nem minden esetben ott törnek a felszínre, ahol a kutató várja, sejtí. A műszerek sem mindig teljesen megbízhatók. Nem felesleges ezért, ha a teljességről tudatosan lemondva áttekinünk néhány, Prévost tanulmányában érintett problémát.

Lukács „A regény mint polgári eposz” című cikkének megírására a „Lityeratura Enciklopedyija” felkérése szolgáltatta a közvetlen alkalmat. (Lukács már korábban is írt cikket e kiadvány számára, pl. Nietzsche-ről.) A „Regény” címszó azután meg is jelent az „Enciklopedyija”-ban, igaz, egy másik szerző tollából származó utószó-féle kiegészítéssel. Cikke alapvető téziseit Lukács egy előadásban foglalta össze, és ennek vitájára a Kommunista Akadémia Filozófiai Intézetének irodalmi szekciójában került sor. Az előadás 1934. december 20-án hangzott el. A vita még aznap megkezdődött, majd december 28-án folytatódott és csak 1935. január 3-án ért véget. A felszólalásokról készült rövidített, autorizált jegyzőkönyvet a „Lityeraturnij Kritjyk” 1935. évi 2. és 3. száma közölte.<sup>5</sup>

Az, hogy mi szolgáltatja az alkalmat egy koncepció kifejtésére, még semmit sem árul el annak lényegéről, s vajmi keveset szerzője szándékáról. Mindeneset-

<sup>5</sup> *Prezjija po dokladu*. Lityeraturnij Kritjyk, 1935. 2. 220—249; 1935. 3. 231—254.

re ez idő tájt a Szovjetunióban a regény problémái nem csak Lukácsot izgatták. A téma a „levegőben volt”. Szimptomatikusként tekinthető az a vita, melyet 1934-ben az „Oktyabr” nevű folyóirat szerkesztőségében *A szocialista realizmus és a történelmi regény* címmel hívtak létre. A vitaindító előadást nem irodalomtörténész, hanem I. Fridljand *történész* tartotta, aki kifejtette, hogy szerinte a történelmi regény lényege egy korszak olyan átfogó, „epochális” ábrázolása, mely egy történelmi személyiség tevékenységének adataira épül, és műalkotás-ként is bizonyos értelemben magán viseli a szigorúan tudományos felépítés vonásait.<sup>6</sup>

A regény kérdései radikálisan eltérő összefüggésben merültek fel egy másik vitában, melynek tárgya F. Siller tankönyvnek szánt háromkötetes műve volt a nyugati irodalom történetéről.<sup>7</sup> Vajon a realista ábrázolás, vagy az író forradalmisága, demokratizmusa a regény irodalomtörténeti értékelésének a kritériuma — ebben a kérdésben csaptak össze a nézetek.

A regény-téma aktualitása mellett tanúskodó tények, események önmagukban csak a szellemi élet hullámain, felszínre bukó fodrait szemléltetik. A mélyebb áramlatokra a „Lityerurnaja Gazeta” hasábjain Lukács előadását követő polémiáról megjelent tudósítás utalt (mely melleleg az előadás egyetlen negatívumaként „a kifejtés nehézkes, elvont formáját” említi meg), amikor kiemelte, hogy „a vita azért vált különösen élessé, mert túlmúlt a konkrét alkalomról szolgáló kérdés keretein és a műfajok értelmezésének, sőt még ennél is szélesebben, az irodalomtörténet módszerének vitájává változott”.<sup>8</sup> E metamorfózis jelenségei könnyen kiolvashatók az itt közölt szemelvényekből. Társadalmi-művészeti okai, történelemfilozófiai tartalma azonban kevésbé. Márpedig végső soron ezek determinálták a lukácsi felfogást, s ezek rejtőztek esetleges gyengéi mögött is.

Lukács a *módszert* munkássága különböző szakaszaiban különbözőképpen értelmezte, de sohasem tekintette másodlagos, technikai kérdésnek. A „Történelem és osztálytudat”-ra ezzel kapcsolatban éppúgy hivatkozhatunk, mint a „Die Linkskurve”-ben W. Bredellel és E. Ottwalttal folytatott polémiájára. A regényről tartott előadásban konkrétan a periodizáció módszerének kérdése merült fel. Lukács a vulgár-historikus és empirikus megközelítéssel saját *történelmi-szisztematikus* módszerét állítja szembe, mely az osztályok és harcuk fejlődéséből, valamint az egyenlőtlen fejlődés törvényéből indul ki. A periodizációnál még általánosabb összefüggésben a regény elemzésekor Lukács a *történelmi módszert érvényesíti, amennyiben az epikai formák és a társadalmi-gazdasági formációk közötti viszonyt vizsgálja*. Tipikus formák társadalmi formátípusok születtei, s így nem választhatók el azok konkrét történelmi tartalmától. Az irodalomtörténeti „tények” (antik regény, műeposz stb.) és a műfajelméleti kategóriák kapcsolata nem analóg a folyadék és a tartály viszonyával (à la Pereverzev). Mivel a forma mindig a társadalmi-történelmi tartalom formája, nem egyes konkrét művészeti eljárások, fogások, stíluselemek összessége, mely mint test, anyag lehetővé teszi, hogy az alkotó mesteri módon ráigazítsa a hozzá képest külsődleges eszme lelkére. A forma történelmi változását továbbá nem az egyes művészek osztályálláspontjából kell dedukálni. A történelmi módszer a

<sup>6</sup> Oktyabr, 1934. 7. 198.

<sup>7</sup> F. Siller: *Voproszi posztraenyija kursza po zapadnoj lityerature*. Vesztnyik Kommuniszticeszkoi Akagyemii. 1935. 4. 10—16; Prenyije: 16—35.

<sup>8</sup> P.—: *Diszkusszija o romane*. Lityerurnaja Gazeta, 1934. XII. 30.

művészet vulgárszociológiai megközelítésének pontosan az ellentéte, mert ez utóbbi szükségszerűen a tartalom és a forma fent jellemzett *külsődleges* viszonyát tételezi. A társadalmi-gazdasági formáció marxi-lenini kategóriájának alkalmazása a műfajelméletben; a művészeti formák létének és történetének vulgarizációtól mentes összekapcsolása az ösztörténelmi fejlődés csomópontjaival, s annak a felmutatása, hogy a társadalmi jelenségek mélyén rejtőző lényeg kifejlődésével az hogyan kristályosodik, zárul irodalmi formává, s ebből az immár kivívott (megszüntethetetlen) formából hogyan lehet megérteni a fejletlenebb fokokat, a lukácsi elmélet *elévülhetetlen vívmánya*.

Ám Lukács keveset mondana, ha csak ennyit mondana, mert ő valóban „epochális” választ keres a műfajok változására. A regény: a polgári társadalom legtipikusabb műfaja, s „vonásai akkor válnak először tipikussá, amikor a polgári társadalom kifejezési formájává válik. Másfelől, a kapitalista társadalom specifikus ellentmondásai éppen a regényben jutnak a legadekvátabb módon és legtipikusabban kifejezésre.”<sup>9</sup> Ha a görög eposz, a polgári epepeia sajátosságai az antik, illetve a kapitalista formáció ellentmondásaiból fakadnak, akkor *csak a szocialista társadalmi viszonyok ellentmondásainak elemzése alapján lehet és kell megfelelni adekvát epikai formájának problémáját*.

Milyen formában lehetséges az epika a szocializmus időszakában? — ezzel a dilemmával viaskodik Lukács. (Lukács, Lifsic, Grib összecsapása Pereverzevvel ezért ment át szükségszerűen a szocializmusnak mint társadalmi formációnak az értelmezésébe.)

De hogyan fejlődött a valóságban maga a művészet a Szovjetunióban? Itt csak jelezhetjük, hogy amíg a 20-as évek a „forradalmi líra” időszaka volt, abban az értelemben, hogy ekkor a szubjektumnak a forradalomhoz való viszonya állt a centrumban minden ágazatban és műfajban (elsősorban a „kisebb” műformákban), s főként azokban, amelyek esztétikai sajátosságaiknál fogva fokozott mértékben rendelkeztek agitatív lehetőségekkel, publikusabbak voltak, addig a *30-as évek domináló ágazata az irodalom, s ezen belül a regény volt*. A „nagy” formák előretörését az ekkor fellendülő szovjet építészetben éppúgy feltehetjük,<sup>10</sup> mint a polgárháború, a NEP élményanyagát összefoglaló, a szocialista építés romantikáját, pátozát ábrázoló regényekben, melyekben törvénytzerűen az esztétikailag objektív nézőpont a meghatározó. (Éppen ez a korszakváltás eredményezte, hogy a regény-téma a „levegőben volt”.)

Az epika sorskérdésére Lukács azzal válaszol, hogy az antik eposz és a polgári epepeia éles hegeli szembeállításából kiindulva, Marx nyomán kifejti: a szocializmusban mint új típusú közösségi társadalomban lehetőség nyílik a realista regény közeledésére az eposzhoz. Eposzi elemekkel a regény az osztály nélküli társadalom létrejöttének, a kapitalizmus felszámolásának mértékében gazdagodik, vagyis ez a folyamat történelmi *tendencia*. A szocialista realista regény tehát Lukács szerint az *átmeneti társadalom „átmeneti” epikai formája*. Átmenei, mert egyszerre kötődik a klasszikus realista regényirodalom nagy vonulataihoz, s egyben megszüntetve meghaladja azok korlátozottságát; másfelől egyszerre jellemzi az eposzi elemek megújodása, amely ugyanakkor „nem a régi eposz formái vagy tartalmi elemeinek (esetleg a mitológiának stb.) artistikus

<sup>9</sup> G. Lukács: *Problémái tyeorii romana*, 214; *Referat über den „Roman”*, 1.

<sup>10</sup> A harmincas évek szovjet építészetéről, fejlődésének társadalmi-politikai összefüggéseiről lásd: M. Lifsic: *A kultúráról és vékeiről*. In: Mihail Lifsic, *Válogatott esztétikai írások*, Kossuth Könyvkiadó, 1973.



felújítása”.<sup>11</sup> A szocialista realista regényirodalom „történelmi szerencsésének” nevezi Lukács, hogy Gorkij személyében „élő közvetítő kapocccsal” rendelkezik a nagy realista tradíciók és a szocialista realizmus között. (Meggjegyezzük, hogy Gorkijt — a ma már közismert lenini értékelés ellenére — csak a 30-as évek elejétől kezdte a széles szovjet irodalmi közvélemény a szocialista irodalom klasszikusának tekinteni.)

Az eposzhoz való közeledés feltételezésének történelemfilozófiai bázisa a szocialista társadalomban kialakuló szerves egység az egyén és a közösség között. A polgári regényben az objektív társadalmi mozgásokat csak az individuumok közötti harc cselekménnyé formálásán keresztül lehetett ábrázolni — írja Lukács —, ezzel szemben a „proletariátus osztályá szerveződésében, az osztály osztály elleni harcában, a munkások kollektív heroizmusában megjelenik egy olyan stíluselem, amely már ismét a régi eposzra emlékeztet: egy egész társadalmi formációnak egy másik elleni közös harca”.<sup>12</sup>

Vitathatatlan, hogy a művészeti fejlődés nem igazolta az eposzi elemek újjászületését és Lukács feltételezése, legalábbis „rövid távon”, tévedésnek, csupán a jövő óhajtott előlegezésének bizonyult. A regény körüli vitából azonban egyértelműen kiderül, hogy ez a tévedés már korántsem az antikvitás szervezősége nosztalgiával *visszatekintő* romantikus antikapitalizmusból fakadt, mint „A regény elmélete”-ben és *távolról sem egyéni illúzió volt*. Titkát magában a lukácsi elméletben lehetjük fel, okát azonban már ezen az elméleten kívül. Ugyanis Lukács teljes mértékben helyesen jut arra a következtetésre, hogy a szocializmus adekvát epikai formájának kulcsa a *szocialista társadalom ellentmondásai*-ban, az egyén és a közösség átalakuló viszonyában rejlik. Ennek kimondása mind módszertanilag, mind elméletileg a regényről szóló írások ugyancsak máig ható egyik legfőbb értéke. Minden azon múlik, hogy mennyire konkrétan és mélyen, a teljesség milyen fokán ragadjuk meg ezeket az ellentmondásokat. 1934 és 1935 fordulóján Lukács ebben a vonatkozásban valóban történelmi korlátokba ütközött. Hogyan is feledkezhetnénk meg arról, hogy nézeteit a fasizmus ellen küzdő, a győztes szocializmus országában fogalmazta meg, a szocialista építés fellendülésének valóban hősi korszakában, amikor a *felülről végrehajtott forradalmi változások objektív összefonódottsága a hibákkal, egyfelől még nem ütközött ki tragikus élességgel, másfelől úgy tűnt számára, hogy azok alárendelt szerepet játszanak*.

Hogy a társadalmi-történelmi okok (melyek további elemzésére itt nem vállalkozhatunk) milyen mélyen belenyúltak a lukácsi felfogásba, mutatja a pozitív hős ábrázolási lehetőségeinek megítélése. Előadásában Lukács arról szól, hogy a szocialista viszonyok között a pozitív hősben fellelhető kritikai mozzanatok „nem magának a proletariátus létének belső ellentmondásosságát tükrözik”, s a „legélesebb önkritika sem rombolja szét” az öntudatra jutott pozitív alakot, akiben, például a forradalmi tömegek vezetőjében, világosan és határozottan társadalmi és nem egyéni erők öltenek testet.<sup>13</sup>

Amikor Lukács a 30-as évek végén újragondolta az eposz és a regény történelmi perspektívájának problémáját, akkor nemcsak a vizsgálat fókusza vált kisebb átmérőjűvé és élesebbé. „A történelmi regény”-ben egy „új heroikus korszak” feltételezésének, az eposzhoz való közeledésnek az elméleti alapjaiba

<sup>11</sup> *Der Roman*, 43; lásd még: *Referat über den „Roman”*, 12.

<sup>12</sup> Uo. 41–42.

<sup>13</sup> Uo. 43.

beépült a népiség és a Népfrontnak az antifasiszta harcban túlmutató forradalmi demokráciájának a gondolata. Ám ezzel együtt Lukács azt is világosan látta, hogy „nagyon távol vagyunk még attól, még a mai szocializmusban is, hogy a kapitalista prózaiságot az emberiség elmúlt fejlődésszakaszának lássuk”.<sup>14</sup> S amikor a történelem kiderítette, hogy még a Népfronthoz fűzött reménye sem nélkülözte az illúziókat, Lukács 1948-ban nem szégyellte kimondani: „akkori politikai perspektívám túl optimisztikusnak bizonyult”.

Már az eddig elmondottak alapján is vitathatónak tűnik számunkra Prévostnak az a megállapítása, hogy a regényről szóló írások nem haladták meg a hegeli modellt, hogy „végül is Lukács bírálja Hegelt, elvesz vagy hozzátéveszt elemzéseivel, *historizálja* és főleg *konkretizálja*, de alapvetően nem *transzformálja*”.<sup>15</sup> Különbösen Hegel *kritikai meghaladásának* összetevőit éppen maga a szerző jelzi, amikor rámutat, hogy Lukács meghatározott értelemben elvetette a valósággal való megbékélés elvét, s a hegeli történelemfilozófiával szemben érvényesítette a történelmi materializmust, az osztályharc elméletét.

Lukács viszonya Hegelhez valóban kulcskérdés, mely messze meghaladja munkássága egyetlen szakaszának problematikáját. Itt azonban mégsem térünk ki rá, mert úgy érezzük, hogy Prévost tanulmányában ez egy szélesebb problémakör, Lukács Marxról alkotott képének a része. Prévost ugyanis az egyén és a közösség szintéziséből, s a polgári társadalom elidegenettségéből kiindul, az eposzhoz való visszatérés gondolatához jutó lukácsi nézetet a fiatal Marx „44-es kéziratának”, Marx „még idealista” koncepciója hatásának tulajdonítja. „Természetesen nem véletlen — írja —, hogy a szovjet valóság, a 44-es kéziratok'-ból *kritika nélkül átvett* formulák segítségével úgy jelenik meg, mint *visszatérés az eredethez*, mint újbóli „találkozás az elveszített egységgel”. Az ifjú Marx elidegenedésről vallott még idealista koncepciójának Lukácsnál a regényelmélet szintjén az a tézis felel meg, hogy a szovjet regényt a *nagy klasszikus regény újjáéledéseként* kell felfogni, új „epopeiaként”, amely a klasszikus nyugati (Balzac), illetve orosz (Tolsztoj) regény *folytatásaként* jön létre.”<sup>16</sup>

Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy a „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből” felhasználása Lukács szóban forgó, a regényt vizsgáló ekkori írásaiban közvetlenül, szövegszerűen nem mutatható ki. Marx 44-ből származó kéziratának értékelésében nincs ma sem teljes egység a marxista kutatók között. Miért látja Prévost úgy, hogy az ifjú Marx elidegenedés elmélete még idealista, s mint ilyen forrásává vált Lukács tévedésének, akinek nem lett volna szabad Marxra hivatkoznia. A bevezető tanulmány számos helye, a már jelzettekön kívül például a nyelv, Bahtyin regényfelfogásának számonkérése Lukácson, szinte teljes bizonyossággal arra enged következtetni, hogy Prévost osztja L. Althusser felfogását (legalábbis nagyon közel áll hozzá), amely az 1845-ben Marxnál bekövetkező „episztemológiai cezúra” alapján a „Kéziratokat” Marx még „ideologikus”, s nem „tudományos” művei közé sorolja.<sup>17</sup> A „még idealista” minősítéssel semmiképpen sem érthetünk egyet. Meggyőződésünk, hogy M. Lifsic, akinek érdekeit Prévost teljesen indokoltan emeli ki, helytállóan mutatott rá e materialista mű esztétikai jelentőségére. Lifsic a következőket írja Marx vitatott művéről:

<sup>14</sup> Lukács György: *A történelmi regény*. Hungária, é. n. 296—297., 299.

<sup>15</sup> Claude Prévost: *Introduction Georges Lukacs à Moscou*. In: Georges Lukacs, *Écrits de Moscou*, 32.

<sup>16</sup> Uo. 34.

<sup>17</sup> Louis Althusser: *A marxista gondolat fejlődésének főbb periódusai. Vázlat*. In: *Marx és az elmélet forradalma*. Kossuth Könyvkiadó, 1968. 79—86.

„...még magán viseli a feuerbachi terminológia nyomait, lényegében kifejezésre jut benne Marx materializmusának fő vonása, nevezetesen a termelő, az érzéki-tárgyi *tevékenység* gondolata, más szóval a termelés elsődlegessége a fogyasztással szemben. Míg Feuerbach mindenütt, ahol a művészet területét érinti, a *szemlélődést* választja kiindulópontul, addig Marx szüntelenül hangsúlyozza annak a produktív, alkotó elvnek a jelentőségét, amely esztétikai szükségleteket hív életre, és a gyakorlat által kiemeli őket az eredeti nyers állapotból.”<sup>18</sup>

Az 1939—40-es realizmus-vita, hasonlóan a lukácsi regényelmélethez, tisztázandó kérdések egész sorát veti fel. Ezek részletesebb elemzését már korábban másutt megkíséreltük,<sup>19</sup> ezért itt csak futólag érintjük.

A polgári társadalom epopeiáját vizsgálva Lukács erőteljesen aláhúzza, hogy mind a teoretikusok, mind a polgári regényírók, akik a művészet számára kedvezőtlen társadalomban éltek, egyszerre kerültek szembe a kapitalizmus prózájával, embert degradáló viszonyaival és progresszivitásával. Ideológiailag ezt az ellentmondást többféleképpen számolhatták fel, a haladás mítoszának megteremtése útján éppúgy, mint a romantikus antikapitalista kritika, az emberiség sorsát elsirató, kesergő sajnálkozás segítségével. A kiemelkedő írók, ha világnézetileg nem is, de *műveikben* leküzdötték ezt az ellentmondást, leleplezték, könyörtelen realizmusukkal bíralták a polgári korszak világát. Ez azonban számukra is csak kerülőúton volt elérhető. A realizmus diadala tehát az a pont, ahol szervesen összekapcsolódik a „Moszkvai írások” két témája, s ahol Prévost újabb kritikai megállapításokat fogalmaz meg. Jelzi ugyan, hogy Lukács — „bár csak egy irányban” — a fetisisztikus kapitalista valóság leleplezésére alkalmazva, elmélyítette a realizmus diadalának Engelsnél „nem teljesen megmagyarázott” (?) elvét, mégis hangot ad egy nagyon is közkeletű fenntartásnak. „Ellenvethetnék — írja —, hogy a ‚realizmus diadala’ az írótól a valóság iránti tudományos állásfoglalást követel, hozzátéve (Lukács ezt sajnos elmulasztja!), hogy az író által felfogott ‚valóság’ nemcsak a megfigyelendő ‚anyagi dolgok világából’ áll, hanem a nyelvből, amellyel dolgozik, és amely őt ‚megdolgozza’, röviden szólva azon szövegek ellentmondó összességéből, amelyek felújítása és transzformációja adja az ő ‚művét’.”<sup>20</sup>

A nyelv számonkérésének elméleti forrásaira korábban utaltunk (pontosan Althusser próbálta szembeállítani a „nyelv” és az „ember” létét), s most hozzátesszük, hogy Lukács, mint Balzac és Stendhal levelezéséről szóló tanulmánya tanúsítja, a nyelvet, az irodalmi megformálás *eszközét* ebben az időszakban nem hagyta figyelmen kívül. Fontosabb ennél, hogy sem Engels, sem Lukács nem követel „tudományos állásfoglalást” az íróktól. Thomas Mann például mint „*valóságos realista*... pontosan tudja, *ki* Christian Buddenbrook, *ki* Tonio Kröger, *ki* Hans Castorp, Settembrini, vagy Naphta. *Nem kell elvontan tudományos társadalmi elemzés eredményeként tudnia*: itt éppúgy tévedhet, mint előtte tévedett Balzac, Dickens vagy L. Tolsztoj — de tudja az alkotó realista értelmében, tudja hogyan nő ki a gondolkodás és az érzés a társadalmi létből, hogyan részei a valóság egész komplexusának az élmények és az érzések.”<sup>21</sup> Lukács tehát korántsem tudományos erényeket fedez fel a kiemelkedő realista mű-

<sup>18</sup> M. Lifsic: Im. 319.

<sup>19</sup> Sziklai László: *Mélyik örökségről mondunk le? A realizmus-vita történetéhez*. Világosság, 1973. 10.

<sup>20</sup> Claude Prévost: Im. 52.

<sup>21</sup> Lukács György: *A realizmusról van szó*: In: *A realizmus problémái*. Hungária, 1948. 293. (Az utolsó kiemelés — Sz. L.)

vészeknél, hanem azt a törvényszerűséget hangsúlyozza, hogy a polgári társadalomban a valóság intenzív totalitásának hű visszatükrözése hamis tudatuk, előítéleteik, vagy éppen „heroikus illúzióik” ellenére valósul meg.

Vajon Lukács ténylegesen „átsiklik a realitással szembeni álláspont követeléséből egy *leszűkített művészeti hagyomány és forma* követelésébe”?<sup>22</sup> Szándéka szerint egyáltalán nem. Kiemeli, hogy a polgári és a szocialista regény homlok-egyenest ellentétesek: „Az ellentétet nyomatékosan ki kellett domborítanunk — írja —, nehogy az a félreértés támadjon, mintha a klasszikus történelmi regény feltámasztását, művészi utánzását óhajtanánk. Ez lehetetlen.”<sup>23</sup> Akkor miért hadakozott az avantgarde a modernizmus ellen, s honnan az a tanulmány szerzőjét megtévesztő látszat, hogy e harc során a modernizmust „összetévesztette” a vulgáris szociológiával.

Ahhoz, hogy erre a dilemmára teljes választ találhassunk, le kell ásnunk a kor egyik alapproblémájának a gyökeréig, az antifasiszta harcig. Egészen meglepő, hogy Prévost a népfrempolitika, az antifasizmus szempontját *teljesen figyelmen kívül hagyja*, pedig enélkül elvesztjük a történetiség talaját a lábunk alól. Lukács határozottan meg volt győződve arról, hogy mind a kapitalista rend bomlásának modernista virágai, mind pedig a vulgárszociológia, a proletkultus álforradalmiság, a szektarianizmus ideológiája (s a belőlük fogant művészet) egyenes úton és szükségszerűen a fasizmushoz vezet. Nem összetévesztette ezeket a jelenségeket, hanem ugyanannak a folyamatnak a két oldalát látta bennük, melyek egyaránt a kispolgáriságból származnak. Lukács tévedett, amikor a *kiélezett antifasiszta harc* időszakában ezeket a tendenciákat ilyen közvetlenül kapcsolta össze a fasizmussal, de nem tévedett, amikor végső soron a *szocializmus perspektívájából* értékelte őket. Ezért nem „korának rabja” volt, ahogy Prévost jóindulatúan elnéző sajnálattal jellemzi, hanem korának fia.

Az antik költészet pátoszának alapja, hogy benne az egyéniség közvetlenül összeforr a közösség (Gemeinwesen) nagy kérdéseivel, döntő problémáival. Lukács munkásságának pátoszát a 30-as években szintén ez az összeforrottság adja meg.

## DOKUMENTUMOK

### A REGÉNY-VITA

(Részletek Lukács György „A regény elméletének problémái” c. előadása vitájából)

(...) PEREVERZEV: Szinte minden hozzászóló megjegyezte, hogy az előadásban nagyon sok mély, érdekes és értékes megállapítás van. Én is konstatáltam, hogy az előadásban valóban megtalálhatók ezek a megállapítások. Csakhogy, benyomásom szerint, annak, ami érdekes az előadásban, kevés köze van az előadás témájához, az viszont, amit a téma kidolgozása értelmében várnék, az előadásból hiányzik (...)

<sup>22</sup> Claude Prévost: Im. 57.

<sup>23</sup> Lukács György: *A történelmi regény*, 300.

Azt mondják nekünk, hogy az eposz speciálisan olyan műfaj, amely az emberiség létezésének korai fázisára volt jellemző, ahol még nem jelentkezett a személyiségnek az a degradálódása, amely a szociális ellentmondások későbbi megjelenésével függ össze, ahol a társadalmi rend szervezetszerű volt, ahol a személyiség összeolvadt a közösséggel, a közös akaratnak volt a kifejezője, ahol a személyes törekvés, lévén a közös akarat kifejeződése, szükségképpen hősivé válik. És éppen ez a heroizmus testesült meg az epikus költeményben. A regény viszont az emberi társadalom fejlődésének ahhoz a formájához kapcsolódik, amikor megkezdődött a személyiség degradálódása, amikor a hős mint jelenség lehetetlenné vált. Ime, a koncepció.

De ahhoz, hogy ezt a koncepciót megvédje, az előadónak ki kell jelentenie, hogy az eposz az emberiség létezésének csak erre a korai szakaszára jellemző, s ily módon félre kell söpörnie azt az óriási tömegű műalkotást, amely egészen más korban jött létre, de ugyanúgy eposz, hősköltemény. Például az egész műeposzt, mondjuk Vergilius „Aeneis”-ét. (*Lifsic*: „Henriade”?) Többek között a „Henriade”-ot is. Ezt az egész eposzt az előadó félresöpri. Miért? Vajon ez az eposz művészileg tökéletlen? De akkor mi a kritériuma a művészi tökéletességnek? A műfaj elkorcsosulása? De miben áll a műfaj elkorcsosulása? Mit jelent ez? Miért nem lehet itt azt mondani, hogy a műfaj transzformálódott, megváltozott az új társadalmi feltételek között? Rendben van, tegyük fel, a heroizmus halott, de ez nem jelenti azt, hogy nem létezhet hősiesség nélküli eposz. Az eposz megmaradt, igaz, hős nélkül, de mégiscsak eposz, mégiscsak epikus költemény. Nem semmisült meg, hanem csak módosult. Miért vagyok köteles az eposz történetének ezeket a tényeket kidobni a hajóból? (. . .)

Engem például nagyon zavar — itt Mirszkij elvtárs üdvözölte ezt a mozzanatot —, hogy az előadásban nincs (miként ugyancsak Mirszkij mondotta) „kicsinyes szociologizálás”, hogy Lukács nem darabolja a burzsoá társadalmat különböző csoportokra és alcsoportokra. Ami engem illet, meg kell mondanom, hogy ezt egyáltalán nem üdvözölöm, mivel a burzsoá társadalomnak mint általában vett burzsoá társadalomnak ez a felfogása, s szintúgy a burzsoá társadalom ideológiájáról alkotott valamiféle elvont-sommás elképzelés természetesen nem felel meg a valóságnak. Hiszen ha így fogják fel a dolgot, teljesen megszüntetik az egész osztályharcot, a burzsoá társadalomnak osztályokra való tagolódását. En legalábbis az előadásban sehol sem tapasztaltam az osztálycsoportokra való orientálódás legcsekélyebb jelét sem. Hiszen a burzsoá társadalom regénye kétségkívül különböző szociális csoportokban alakult ki. Hiszen a különböző szociális csoportok különböző szerepet játszanak ebben a társadalomban. Hiszen a burzsoá társadalom nem egyszerre vált burzsoá társadalommá, s egy egész csomó feudális csökevény volt benne, amelyek egy bizonyos időszakig megőrizték hatékonyságukat, összeütközésben álltak a burzsoá elemekkel. Ez azonban az előadás vázlatából kiesett (. . .)

Amikor Önök azt mondják: „létrejön”, az új eposz keletkezésének lehetőségét nyilván ahhoz a jövőhöz kötik, amelyet szocialista társadalomnak kell nevezni, nemde? De a szocialista társadalomban proletariátus már nem létezik, a szocialista társadalom. . . (*Lifsic*: a proletár társadalom: szocialista társadalom.) A jövő társadalmát illetően ez mégiscsak visszaélés a szóval, mivel az persze hogy proletár társadalom abban az értelemben, hogy a proletariátus hozta létre, de ha már egyszer létrejött, akkor nem proletár, hanem szocialista társadalom, mivel nincsenek benne osztályok. A proletariátus ugyanis mint osztály egy meghatározott társadalmi rendszer tartozéka, s amennyiben egy

meghatározott társadalmi rendszerben létezik, évszázadokig létezik, amennyiben ennek az osztálynak megvan a maga belső heroizmusa, annyiban mintha meglenne az összes adottság ahhoz, hogy hősi eposz jöjjön létre. (*Közbeszólás: proletár?*) Igen, proletár, amely az előadás logikája alapján teljesen lehetséges már a burzsoá társadalomban, ha az eposz keletkezésének egyetlen feltétele a személyiség és a közösség egysége, amelyre az előadó mindent épít (...)

De visszatérek ahhoz a Nuszinov elvtárs által helyesen megjegyzett körülményhez, hogy az én hozzászólásomban nem volt semmiféle elmélet. Nem volt benne azért, mert itt nem is volt szükség semmiféle elméletre. Miért? Egyszerűen azért, mert ott volt előttem egy elmélet, amelyet meg kellett ítélnem, emellett ennek az elméletnek az értékeléséhez nem mint teoretikus közeledtem, nem elméleti előfeltevésekkel, nem módszertanokkal, hanem éppenséggel mint történész. Itt van előttem egy elmélet. Én viszont mint történész ismerem bizonyos történelmi tényeket, amelyeket az elém tárt elméletnek fel kell ölelnie. És összegyűjtöttem bizonyos tényanyagot, amelyet nem ölel fel, nem magyaráz meg az elmélet (...)

JUGYIN: Én sajnos nem hallottam Lukács elvtárs előadását és az Ön első hozzászólását, de a jegyzőkönyvből megismertem az anyagokat, s végighallgattam az Ön mai hozzászólását. Engem egyetlen kérdés érdekelne: Lukács elvtárs nagyon nagy mértékben igyekszik támaszkodni az eposz kérdésének megvilágításában Marxnak a klasszikus görög eposz természetéről kifejtett ismert tételére. Az Ön leírt anyagából és mai hozzászólásából nem világos számomra, miként vélekedik Ön erről a tételről. Az a benyomásom, hogy Ön ebben a kérdésben kertel, se igent, se nemet nem mond.

PEREVERZEV: Lényegében Marx a görög eposzról alig néhány szót mondott. Az, amit Marx a görög eposzról megállapít, számomra teljesen axiomatikus dolog. A görög eposz zseniális művészi megtestesítője az emberiség azon meghatározott fejlődési szakaszának, amelyet Marx az emberiség gyermekkorának nevez. De miképpen vonjak le ebből következtetéseket a regény elméletével és az eposz elméletével kapcsolatban? Hiszen Marx semmit sem mond az olyan dolgokról, mint a kései eposz.

JUGYIN: Ő mint általános jelenségről beszél az eposzról.

LIFSIC: Az „Értéktöbblet-elméletek”-ben.

PEREVERZEV: Voltaképpen mit mond?

KEMENOV: Hogy az eposz klasszikus formában feltámaszthatatlan.

PEREVERZEV: Ez számomra axióma. De mit kezdjek ezzel én mint az eposz történetének kutatója, hiszen az eposz történelmi fejlődésének problémájával van dolgom, s olyan problémával, mint a regény történelmi fejlődése. Ez axióma, de amint kimondtam azt az axiómát, hogy a homéroszi eposz megismételhetetlen, hogy többé semmi hozzá fogható nem hozható létre, tovább kell mennem.

JUGYIN: Marxnál az eposz klasszikus formájáról van szó.

PEREVERZEV: Ez persze hogy az eposz klasszikus formája, a klasszikus pedig végső soron mindig megismételhetetlen, mindig valamely kultúrának a betetőződése, olyan művészeti emlékmű, amelyet örök időkre emeltek az emberiség fejlődése meghatározott korszakának. Ezt én a legcsekélyebb mértékben sem tagadtam. Én csak azt mondtam, hogy ez még nem az eposz meghatározása, s még csak nem is a történelmi fejlődésének egész terjedelmében vett epikus költemény meghatározása. Pedig az irodalomteoretikustól az

eposz olyan meghatározását kell megkapnom, amely az adott műfaj fejlődésével kapcsolatos összes tényeket felölelné számomra.

Am legyen, Homérosz után az eposz nem klasszikus formájával van dolgunk, bár még kétséges, hogy a későbbi eposz valamennyi jelensége kihullna Marxnál a klasszikusok rendjéből. Nem tudom, hogyan vélekedne Marx például az olyan eposzról, mint Milton költeményei (lehet, hogy nyilatkozott is erről a kérdéstről, én nem találkoztam ilyesmivel), de úgy gondolom, hogy nem vetné el Milont, mert Milton mint az angol kultúra fejlődésének egy meghatározott szakasza mégiscsak klasszikus valamit képvisel.

KEMENOV: Mért lenne ez eposz?

PEREVERZEV: Ez költemény, hősköltemény, amely a legszorosabban összefügg az angol forradalommal. Ez éppen az, amiről itt sokan beszéltek, amikor vitatták Lukácsnak azt a tételét, hogy a kapitalista társadalomban nem lehetséges heroizmus. Erre hívtam fel én is a figyelmet. Vajon a polgári forradalom korszakában nem volt talaja a heroizmusnak? De igenis volt. És ennek a hősiességnek a talaján nem születhetett eposz, nem születhettek nagy epikus művek? De igenis születhettek. És azok, akik ilyen megfontolásoknak adtak hangot, hivatkozhatnának Milton költeményére, mivel afelett az angol forradalom szelleme lebeg. Mindenesetre, ismétlem, olyan elméletet várok, amely nemcsak Marx klasszikus lapidáris megfogalmazásainak ismételtetésével foglalkozik.

Marx klasszikus lapidáris megfogalmazásai nagyszerű és roppant termékenyítő dolgok, de ez olyasmi, ami már mélyen gyökeret vert a tudatunkban, ami valóban közkincsünké vált, s ami mindnyájunk számára vitathatatlan axióma. Én alaposan megtanultam ezeket a megfogalmazásokat, de most már tovább kell lépni. Példának okáért, Marx ugyebár nem adott nekünk regényelméletet. Lukács elvtárs vállalta a missziót, hogy felépíti ezt az elméletet, de én nem hiszem, hogy Marx elégedett lenne vele (nevetés). (Nuszinov: És axiómáinak azzal az értelmezésével, amelyet Ön fejt ki, talán elégedett lenne?) Nem tudom, hogyan lehetne másképpen értelmezni ezeket az axiómákat. Ön talán tud ajánlani valami más értelmezést? Megvárom. Én más értelmezésekkel nem találkoztam.

Lunacsarszkij foglalkozott ezeknek az axiómáknak a megvilágításával. És mi mást mondott? Nevezzen meg nekem akár csak egyetlen többé-kevésbé megbízható munkát, amelyben Marxnak ezek az axiómái mélyebb értelmezést nyertek volna. Én nem vállaltam ezt a feladatot, s nem tartok igényt arra, hogy Marx axiómáit regényelméletté fejlesszem. De vajon most megkaptuk Marx kibontott axiómáit? Természetesen nem. Marx nem konstruált volna és nem fogadott volna el olyan elméletet, amely ennyire teketória nélkül leszámol a történelmi tényekkel (. . .)

GRIB: (. . .) Mindenekelőtt az eposzról. Pereverzev kijelentette, hogy ő persze nem tagadja a művészség objektív kritériumát, de úgy találja, hogy ez a dolog mintha zavarná az irodalom kutatását; az irodalomtudósnak úgy kell megközelítenie az irodalmat, mintha rovtani kirándulásra menne: nincsenek se szenvedélyei, se szimpátiái, semmiféle „elfogult”, „dogmatikus” előfeltevései, mint a milyenek Pereverzev szerint a műalkotás, a művészeti fejlődés értékelésére tett összes kísérletek. Szerinte minden tehén fekete, minden jó a maga idejében. Létezik egy sor történelmi jelenség, amelyeket hőskölteménynek, eposznak neveznek, s ezek léteztek Görögországban is, Spanyolországban is, Franciaországban is; miért kellene az irodalomtörténésznek —

teszi fel a kérdést Pereverzev — az epikus forma meghatározásakor a görög eposzból kiindulni, miért nem elemzi Voltaire „Henriade”-ját, Camões „Luziádá”-ját, Milton „Elveszett paradicsom”-ját?!

Válaszolok erre a kérdésre. Marx az „Értéktöbblet-elméletek”-ben az eposz két fajtájáról beszél: a naiv eposzról és a műeposzról, a görög eposzról, illetve arról az eposzról, amely az újkorban, a polgári civilizációban jött létre; s kiemelt az alapvető különbséget, amely egyáltalán lehetővé teszi, hogy antik eposzról beszéljünk mint szerves, természetes, ép formáról, illetve újkor eposzról, amely nem más, mint művi kísérlet a régi, már feltámaszthatatlan forma újjáélesztésére.

Ha pusztán a formális hasonlóság ismérve alapján vetjük össze mondjuk az „Iliász”-t és Camões „Luziádá”-ját, úgy találhatjuk, hogy ezek lényegében azonosak. És éppen erre a formális hasonlóságra támaszkodik Pereverzev, nem próbál az anyag mélyébe hatolni, nem akarja megnézni, mi különbözteti meg ezt a két dolgot: ha ezt megtenné, akkor észrevenné, hogy ezek az eltérések alkotják Camões „Luziádá”-jának lényegét, míg e költeménynek az „Iliász”-szal való formális külső hasonlósága csupán adózás annak a kísérletnek, hogy művilleg újjáélesszék a már feltámaszthatatlan művészeti formát.

Vegyék a hősi eposznak egy olyan egyszerű és egyszersmind nagyon jellegzetes külső sajátosságát, mint a mitológiai kelléktár felhasználása. Homérosznál az istenek úgy cselekszenek, mint teljesen természetes, eleven, teljes lények: itt reális emberi alakokkal van dolgunk, amelyekben a természet és a társadalom „öntudatlanul” (Marx) hiperbolikus, mitologikus feldolgozást nyer. Ezeket az alakokat maga Homérosz is úgy kezeli, mint teljesen valóságos lényeket. Ez az egyik lényeges sajátossága az eposz-formának. Ez a világnézet ismert integritása, a naiv elképzelés a természet és az ember egységéről, amikor nem tesznek különbséget szubjektív és objektív, természetfeletti és természetes között.

S most nézzék meg, hogyan ábrázolja ezeket a mitologikus lényeket Camões. Amikor Vasco da Gama az óceánon hajózik, megjelenik a színen Neptunus háromágú szigonyával, meg a najádok és mindenféle mitológiai lények. De azonnal világos, hogy Camões számára mindezek csupán díszítmények, mindez számára egyáltalán nem realitás, melyről azt képzeli, hogy része annak a világnak, amelyről ír. Camões költeményében azonnal nyilvánvaló, hol az igazi lényeg, s hol a művi külsőség. Az igazi lényeg Vasco da Gama vállalkozása, a portugálok hódításai, a kolonialista rablás. S ezek heroizálása a mitológiai apparátus segítségével teljesen művi, külsőleges. Ezért, nem félve a kissé paradox kijelentéstől, azt mondom, hogy Camões költeményében inkább a polgári regény bizonyos potenciális formáját látjuk, de semmiképpen nem eposzt.

Térjünk át Miltonra, akire Pereverzev hivatkozott (...). Hol van az eposzi jelleg ebben a híres hőskölteményben? (Az „Elveszett paradicsom”-ban. — *A ford.*) Talán ott, ahol Milton égi csetepatékat ábrázol, ahol Mihály arkangyal ágyúkkal megfutamítja a sátán csapatait? Hasonlítsák össze ezeket a helyeket Homérosz csataleírásaival, s fel fogják fedezni bennük a régi eposz-formát leromboló faktografikus, pozitivistá burzsoá szellem pregnáns visszatükröződését. Ezért nem nehéz megállapítanunk, hogy Milton költeménye megjósolja Defoe „Robinson Crusoe”-jának és az angol próza-regénynek a közeli megjelenését. Nos, hát ez történik itt, s egyáltalán nem az, amiről Pereverzev beszélt. Az epikus költemény külső, formálisan az „Iliász”-éval azonos for-



mája mögött egyrészt a polgári forradalom lírájának forrását pillanthatjuk meg, másrészt a XVIII. század jövődó polgári realizmusának csíráját.

(. . .) Mondhatjuk-e azt, hogy Miltonnál és Camões-nél nem a műfaj felbomlását, hanem „transzformálódását” látjuk, miként Pereverzev legutóbb kifejezte magát? Nem! És ezért Lukács elvtársnak igaza volt, amikor ezt az epikus formát Görögországhoz kötötte, s éppen ezen az alapon építette fel összes elméleti okfejtéseit és általánosításait. A mi feladatunk nem az, hogy minden tehenet feketére fessünk, hanem az, hogy az adott műfaj virágkora alapján megállapítsuk a műfaj tipikus sajátosságait, s kimutassuk, hogy milyen történelmi-társadalmi okok folytán kezdenek ezek a sajátosságok felbomlani, elhalványulni, üressé, tartalmatlanná válni, s a forma miképpen telítődik olyan új tartalommal, amely megsemmisíti az adott forma *igazi lényegét* (. . .)

Most pedig nézzük meg példák alapján, klasszikus formának tekinthetjük-e az antik regényt, olyan formának, amely egyenértékű Balzac, Rabelais vagy Cervantes regényeivel. Vegyük a II–VI. századi antik regényeket (a történeszek vitakoznak egyik-másik regény megjelenésének dátumáról, de ezekre a kérdésekre most nem térhetünk ki), a legkiemelkedőbb regényszerű műveket, és hasonlítsuk ezeket össze az európai regénnyel. Nézzük meg, vannak-e olyan vonásaik, amelyek alapján a regény kategóriájába sorolhatjuk őket, akár csak mint csíraformát; vizsgáljuk meg, vajon a regénynek ezek a vonásai olyan tipikusan kifejeződnek-e bennük, mint mondjuk Balzac regényeiben; nézzük meg, hogyan van itt kidolgozva maga a művészi szövet, milyen ennek a jelenségnek a tartalma, problematikája, módszere.

Hogy a regénynek valamilyen éretlen formája áll előttünk, az nem lehet kétséges; megtaláljuk itt a regénynek valamennyi jellemző vonását, valamennyi jellegzetes ismervét. Jelen van itt a hős, akit a mű a társadalommal való összeütközésében mutat be, látjuk azt az utat, amelyet a hősnek meg kell tennie az akadályokkal való harcban, látjuk mindazokat a külső és belső akadályokat, amelyeket a hős leküzd, míg végül elnyeri a boldogságot. Látjuk a kifejtésmód univerzális rugalmasságát, amely lehetővé teszi leírások, lírai jelenségek, sőt költemény-részletek beiktatását is. Nagy figyelmet szentel a művész a leíró hétköznapi anyagnak, van itt életrajz is, sok apró érdekesség, lakásbelső leírása — egyszerűen, a regény külső ismérvei mintha mind jelen volnának.

De a görög regény sajátosságai nyilvánvalóan utalnak arra a köldökzsinórra, amely ezt a regényt a görög irodalom klasszikus korszakának epikus formájához köti; ezek akadályozzák a görög regény fejlődését, lévén annak tükröződései, hogy hiányoznak azok a társadalmi feltételek, amelyek szükségesek volnának a regény érett formájának kifejlődéséhez. Valamennyi görög regény általános sémája ez: a hős és a hősnő szereti egymást, külső bajok szétválasztják őket, ezeket leküzdik, s egymásé lesznek — szerencsés végkifejlet.

Am maga a hős és a hősnő még statikus, illusztratív, „szoborszerű” formában adott. Azok a szerelmes párbeszéddek, amelyek a regény első lapjain Daphnisz és Khloé között elhangzanak, nem mások, mint Alkaios és Szapphó, a görög líra hatásának visszfényei. Itt számos konvencionális, illusztratív sablonról van szó, amelyek a szenvedélyek meghatározott, megmerevedett, mozdulatlan, roppant általános megfogalmazását eredményezik. Itt szó sem lehet semmiféle individuális kollízióról, semmiféle pszichológiai elemzésről, semmiféle individuális jellemábrázolásról. Azok a kalandok, amelyeken a hősöknek keresztül kell menniük, nem a környezettel való belső, *szerves konfliktusuk* következményei, nem szükséges lépcsőfokok az életben való boldogulásukhoz. Ezek

merőben kalandos véletlenek. A kalózok el is rabolhatták Khloét, meg nem is ez az alapszituációból egyáltalán nem következik. A regény *külső struktúrája és belső motivációja* teljesen mechanikusan van összeillesztve. Az alapszituáció — a hős küzdelme a külső akadályokkal — nem a hős jelleméből, nem a társadalomban elfoglalt helyzetéből következik, hanem hétköznapi véletlenszerűség (. . .)

Mellékesen érintjük a következő kérdést: Mirszkij elvtárs, majd pedig Pereverzev is feltette a kérdést: ha a személyiség és a társadalom egysége a hősiesség és eposz feltétele, akkor a polgári társadalom forradalmi fellendülésének időszakában, mikor ideiglenesen megvalósult ez az egység, miért nem jött létre eposz? Erre a kérdésre nagyon egyszerű választ ad Marx. És Pereverzevtől elvárhatjuk, hogy ismerje Marxnak azokat a megállapításait, amelyek szövegszerűen köztudottak.

Marx azt mondja a „Brumaire”-ben, hogy a burzsoá társadalom természeténél fogva képtelen mind a hősiességre, mind az önfeláldozásra. De a forradalmi fellendülés időszakában a burzsoá társadalom éharcosainak szükségük van *bizonyos öncsalásra*, lelkesítő illúziókra, amelyek azt a meggyőződést sugallhatják nekik, hogy nem a „családapákért”, nem a fukar szatócokért harcolnak, hanem az egész emberiség javáért és üdvéért. Ez a heroizmus a meghatározott történelmi szituációból fakadó belső illúzió eredménye, következésképpen művi jelenség volt a tág történelmi értelemben vett burzsoá társadalom szempontjából. Itt az opponensek összekevernek két dolgot. Más az a hősiesség, amely *epikai ábrázolás* tárgya lehet, s más az, amelyet a *lírai ábrázolás* használhat fel tárgyként. És ezt megfigyelhetjük az ókori görögöknél is. Ott, ahol törvényszerű, természetes jelenség volt a személyiség alárendelődése az „egész” érdekeinek, a nemzetség, a család érdekeinek, ott volt talaja a heroizmus epikus ábrázolásának. Ott viszont, ahol a heroizmus csak kivétel, csak illúzió és öncsalás eredménye lehetett, megszűnik ez a talaj az epikus heroizmus számára. Ezért van az, hogy az angol polgári forradalom, a francia polgári forradalom forradalmi pátozzsal teli műveket tudott létrehozni — Miltonra, Davidra, Chénier darabjaira gondolok —, de nem tudott létrehozni eposzi költeményeket, mert ezekhez olyan plasztikus heroizmusra van szükség, amilyen a burzsoá társadalomban elképzelhetetlen.

Pereverzev véleménye szerint Lukács elvtárs ellentmond önmagának: egyrészt a regény merőben polgári forma, másrészt a regény nálunk is fejlődik; de ha a személyiség és a társadalom egységben van a proletariátus esetében, ha a szocializmusban és a kommunizmusban ez az egység *társadalmi* törvénnyé válik, akkor miért beszél Lukács szocialista regényről, s nem hőskölteményről.

Marx egészen pontosan megmondta, hogy az eposz a maga klasszikus formájában már visszahozhatatlan, feltámaszthatatlan, s hogy részben éppen ebben rejlik művészi bája: a férfi nem válhat újra gyerekké, ha nem akar nevetségessé válni — mondja Marx „A politikai gazdaságtan bírálata”-hoz írott „Bevezetés”-ének ismert helyén —, de miért ne gyönyörködhetne a gyermek naivitásában, miért ne láthatná meg a gyermekben azt az eszményt, a világhoz való viszonyt, azt a teljességét, amelyre neki magának is törekednie kell? Pereverzev viszont iskolás csínyekkel kápráztat el benünket: ha egyszer a személyiség és a társadalom egysége megvan mind a nemzeti, mind a kommunista rendszerben, evidens, hogy azonosak életformáik, művészeti formáik, erkölcsi formáik stb. is. Világos, hogy itt olyan dologról van szó, amelyek *formailag hasonlóak, lényegüket tekintve azonban teljesen különbözők* (. . .)

Ami a mi regényünket illeti, Pereverzev továbbra is abból az álláspontból indul ki, hogy ha a burzsoá társadalom hanyatlik, akkor vele együtt hanyatlania kell egész kultúrájának és a regényének is. Helyes, ez a kultúra mint olyan hanyatlik, de kérdem én Ötől, van-e vagy nincs objektív tartalma ennek a kultúrájának? Pereverzev nyilvánvalóan a maga régi sablonjának megfelelően képzelel el a dolgot: ha egyszer van osztály, nincs objektív tartalom, ha pedig van objektív tartalom, nincs osztály. Ha a regény polgári forma, akkor együtt keletkezik és együtt pusztul el a burzsoáziával; ellenben ha a regénynek van objektív tartalma, akkor örökké létezik. Ez tökéletes metafizika. A primitív népi eposz a burzsoá társadalomban elpusztult. A polgári regény mint tipikus polgári művészeti forma a burzsoá társadalommal együtt elpusztult. De a regény pozitív tartalma, amelyre utaltam, megmarad a mi művészetünkben. De persze a mi regényünk, a szocialista realista regény gyökeresen eltér a polgári regénytől. Ez az eltérés mindenekelőtt a regénynek az eposzi formákhoz való közeledésében mutatkozik meg.

Lukács elvtárs munkája azért értékes, mert lehetővé teszi számunkra, hogy széttűzzük azt az előítéletet, hogy minden műfaj, minden irodalmi forma öröktől fogva létezik. Bebizonyította a szó régi értelmében vett regény történelmi szerepét és történelmi mulandóságát, de bebizonyította azt is, hogy a mi viszonyaink között a regény pozitív tartalma fokozatosan eposzi vonásokat fog nyerni.

Mondok egy példát egy másik művészetből (az irodalomban ez a folyamat még nem elég világos). Nézzék meg a „Csapajev” című filmet. Miben különbözik ez azoktól a filmregényektől és filmnovelláktól, amelyeket már rengeteget láttunk a polgárháborúról, a mindennapi életről? Abban, hogy a „Csapajev”-ben első ízben látjuk az eposz, még hozzá a *hősi eposz* elemeinek a film eszközeivel történő megvalósítását. Ez az az irány, amelyben művészetünk haladni fog, s amelyben a film területén már elindult.

Lukács elvtárs előadása lehetővé teszi számunkra, hogy előre lássuk és kijelöljük művészetünk mozgásának perspektíváit. A Pereverzev-féle irodalom-, „teoretikusok” viszont hátat fordítanak a történelemnek, az életnek s bezárkóznak formállogikai, skolasztikus kategóriáikba. Nem látják az orruktól az eleven életet, s egyre csak azt hajtogatják, hogy eposz mindig volt, regény mindig volt, minden mindig volt. . . Unalmas história ez, elvtársak! (. . .)

LIFSIC: (. . .) Teljesen konkrét ügyben gyűltünk össze itt: meg kellett vitatnunk Lukács elvtárs előadását, amelynek számos erénye van, de egyszerűen számos lényeges fogyatékosága is; ezek a fogyatékoságok szakszerű kritikát igényeltek, amelyet azoktól vártunk, akikről feltételezhető volt, hogy a regény történetét és elméletét némiképp ismerik, azoktól az emberektől, akiket éppen ezért hívtunk meg, hogy vegyenek részt a vitánkban. Ehelyett azonban egészen más történt: meg kellett védenünk a marxizmus elvi megállapításait, Marx művészeti nézeteit az ellenük indított támadásoktól (. . .)

Kitérek néhány itt felvetett roppant fontos kérdésre.

Az első a hagyományoknak és azoknak a forrásoknak a kérdése, amelyeket a marxizmus—leninizmus megalapítói felhasználtak irodalmi és művészeti nézeteik kidolgozásánál.

Itt elhangzott, hogy Hegel és Belinszkij álláspontja elavult. Ezzel természetesen egyetértünk. De szükségesnek tartom emlékeztetni Önöket elméleti fejlődésünk bizonyos tényeire ahhoz, hogy eléggé világosan lássuk, mit jelent az, hogy Pereverzev elveti Hegelt és a klasszikus esztétika más képviselőit (. . .)

Hogy Hegel és Belinszkij nézetei elavultak, ezt nálunk senki nem vonja kétségbe. Hegel tekintélye számunkra a legcsekélyebb mértékben sem abszolút. Jól tudjuk, hogy Hegel polgári ideológus volt, hogy világnézetében egész csomó reakciós és fantasztikus elem található. (Persze nem szabad elfelejteni azt sem, hogy Hegel műveiben roppant gazdag történeti anyag van, s dialektikus módszer, még ha ez az idealista dialektika módszere is.) De a dolog lényege nem az, hogy elismerjük Hegel álláspontjának elavultságát vagy nem-elavultságát. A történelem túllépett ezen az elavult állásponton, előre, a proletárelmélet, a marxizmus felé. Marx és Engels kritikailag leküzdötte Hegelt, elvetette idealizmusát, szétzúzta Hegel tanítványait, akik a legvulgárisabban képviselték a hegeli tanokat.

De a burzsoá fejlődés is folytatódott, folytatódott Marx és Engels után is. S meg kell különböztetnünk két szakaszt, két fokozatot a burzsoá kultúra, a burzsoá ideológia fejlődésében: az az időszak, amelyhez Hegel és Belinszkij tartozik, még klasszikus fok a burzsoá ideológia fejlődésében, itt még rengeteg érték található; a további fejlődés azonban a burzsoá elméletet Hegeltől Nietzschehez és a századforduló reakciós burzsoá történetírásának képviselőihez vezette.

Állítom, hogy az itt kifogásokat emelő elvtársaknak, akiknek a nevét mindnyájan tudjuk, nem Lukács elvtárssal szemben voltak ellenvetéseik, hanem az ő előadásában szereplő marxista tételek ellen, s méghozzá a legrosszabb polgári forrásművekből merítették ehhez a módszertani alapot.

Ahhoz, hogy ez ne tűnhessen absztrakt vádaskodásnak, engedjék meg, hogy kifejtsem a kérdés társadalmi-politikai tartalmát. Lukács elvtárs felállította azt a tételt, amely persze nem személyesen az övé, hanem a marxizmusé, hogy a burzsoá társadalom képtelen olyan művészetet létrehozni, amely az antikvitás művészetéhez fogható volna, s különösen képtelen eposzt teremteni, amely közvetlenül hősi valóságot, nagy társadalmi eseményeket ábrázol; a burzsoá társadalomra az irodalomnak az a fajtája jellemző, amely a magánember életéből, a hétköznapi burzsoá prózából indul ki.

Ez a megállapítás politikai alátámasztást nyer Marx és Engels nézeteiben, mivel a kapitalizmusnak mint olyan társadalomnak az elítélését jelenti, amely képtelen alapot adni ahhoz, hogy nagy eposzi műalkotások jöjjenek létre. Sőt, ez a megállapítás utal arra is, hogy radikálisan meg kell változtatni a társadalmi viszonyokat ahhoz, hogy ilyen műalkotások ismét létrejöhessenek. Teljesen világos: ha kidobják a marxizmusból a burzsoá irodalom kritikáját, a burzsoá család kritikáját, a burzsoá állam kritikáját, ha kidobják a marxizmus minden kritikai elemét, mi marad akkor? Marad a polgári-mensevik szociológia. És — mint Lenin hangsúlyozta — az osztályharc elismerése sem változtat semmit ezen a képen, mivel az osztályharcot nem tagadja sok burzsoá történész sem.

Marxnak természetesen megvoltak a maga előfutárai. Az eposzról szóló tanításának természetesen nagyon régi gyökerei vannak. Kik ezek az előfutárok? Például, ha a XVIII. századról beszélünk, meg kell említeni mindenekelőtt Vicót, Adam Fergusont, Schillert, s végül Hegelt. Műveik arról tanúskodnak, hogy a demokratikus fellendülés korszakában a polgári kultúra legjobb képviselői kritikusan viszonyultak a burzsoá prózához. Arról, hogy Marx nézetei összefüggnek az előfutáraival, nincs mit vitatkozni (...)

Engedjék meg, hogy most kitérjek arra a kérdésre, hogyan kell marxista módon megközelíteni a műfajelmélet felépítésének kérdését. Roppant pregnáns példa az antik regény kérdése. Azt állítják, hogy a műfajelmélet marxista ala-

pon álló felépítéséhez figyelembe kell venni a regény ókori, középkori és egyéb fajtáit, amelyek jelentősége megegyezik a polgári regénnyel. Vitathatatlan, hogy mindezeket a regényformákat figyelembe kell venni. De azt bizonyítják-e a történelmi tények, hogy az antik regény egy kalap alá vehető a polgári regénnyel mint művészeti szempontból talán nem is egyenrangú, mindenestre egyaránt történelmi elemzésre méltó jelenség? Ez persze a legnagyobb badarság. Kezdjük talán azzal, hogy mindössze hat vagy maximum tíz ókori irodalmi műről van itt szó, holott a burzsoá társadalom regényeinek száma több tízezerre, ha nem sokkal többre tehető.

A mennyiség azonban még nem minden. Milyen szerepet játszott az antik regény az ókorban? Ez nem az antik irodalom klasszikus formája volt, hanem felbomlásának terméke. Az „antik regény” mint a prózai elbeszélés egy bizonyos fajtája persze hatott a regény későbbi fejlődésére. De az egész kérdés lényege az, hogy azzal hatott-e a regény további fejlődésére, hogy benne már megjelentek a regényformát, vagy pedig csupán elbeszélő anyagával befolyásolta a további irodalmi fejlődést. Én azt állítom, hogy az utóbbi az igaz. De elbeszélő anyagával hatott az új regényre az antik eposz is. Hiszen kísérletek történtek arra, hogy regény formájában mondják el Homérosz eposzát. És Télemakhosz kalandjai? Különböző kísérleteket ismerünk az antik eposz anyagának prózai felhasználására.

Az „antik regénynek” ez a hatása önmagában még nem bizonyítja, hogy az ókori társadalomban megjelentek a specifikus regényformát, s erről könnyen meggyőződhetünk, ha elemezzük ezeknek a regényeknek a tartalmát és a formáját. Valóban, az a néhány regény, amely a hellenizmus korszakában napvilágot látott, az ókori irodalom többi részétől eltérően olyan elemeket tartalmaz, amelyeket már bizonyos, fölöttébb durva megközelítéssel (s itt egyáltalán nem szabad annak az analogizálásnak a hibájába esni, amelyet bíráltam) „burzsoá” elemeknek nevezhetünk az ókori világban. Itt egyes emberek vannak bemutatva mindennapi életükben, nagy történelmi háttér nélkül.

Ebből a szempontból nagyon jellemző a „Daphnisz és Khloé” című regény. Szereplői: rabszolgák. Aki olvasta „A család, a magántulajdon és az állam eredete”-t, az emlékszik rá, hogy Engels hangsúlyozza ezt a körülményt. Ezt a szerelmi történetet azért lehet így elmondani, mert kívül esik az ókori rabszolgatartók ideológiai világához tartozó hivatalos anyagon. Ez annak a terméke, hogy az ókori társadalom a pénzviszonyok fejlődésének hatására bomlásnak indult.

Ami pedig a formát illeti, az antik regény egyszerű elbeszélés, amelyben kalandok, ellentmondások halmozódnak egymásra, de ezek az ellentmondások külső ellentmondások, külső akadályok, itt nincs szó az élet valamely meghatározott körének a fejlődéséről, a belső ellentmondások drámai fejlődéséről, mint Stendhálnál vagy Balzacnál. Az antik regényben rendszerint a szó elvont értelmében vett elbeszéléssel van dolgunk, afféle példázattal, s természetesen nem véletlenül kapcsolják össze az antik regény keletkezését a retorikus vitairattal. Ha a polgári történészek bátrabbak, akkor össze kellett volna kapcsolniuk az evangéliumi példabeszédekkel is, amelyek éppen ilyen antik eredetűek, a sztoikus retorikából származnak. S akkor ide sorolható a regény területéhez a kereszténység első korszakából származó apokrif művek tömege is.

De ha Önökkel együtt mindezt a regény mint műfaj teljes értékű mintadarabjainak tekintenénk, a legnagyobb hibát követnénk el. Én bátorkodom kijelenteni, hogy ezeknél az antik „történeteknél” és a középkori regénynél sokkal

nagyobb hatást gyakorolt a regényműfaj kialakulására a XVI—XVII. századi európai dráma. Ha a polgári gondolat nem ment volna keresztül a XVI—XVII. századi klasszikus dráma felvirágzásának stádiumán, nem születhetett volna meg sem Stendhal, sem Balzac feszült cselekménybonyolítása, az, ami a regényt regénnyé teszi, eltérően az egyszerű „elbeszéléstől”, amely különböző formákban a korábbi korszakokban is létezett (...)

Bár Pereverzev elvtárs helyesen mondja, hogy a regény mindig tükrözte az osztályharcot, a burzsoá társadalomban mégis elenyészően kevés olyan regény volt, amely az osztályharcról szólt, ami a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent annak a körülménynek, hogy az osztályharcot ezek a regények tükrözték akkor is, amikor szerzőik egyáltalán nem írtak az osztályharcról, s nem is gondoltak rá. Az eposzi elemek a mi regényünkben szembeötlők, és Lukács elvtárs helyesen vetette fel azt a kérdést, hogy a szocialista társadalmi viszonyok fejlődése talaján közelednek egymáshoz a műfajok, s a regény ismét felveszi magába azokat az eposzi elemeket, amelyeket a művészet a kapitalizmus korszakában elveszített.

Ez válasz arra a kérdésre, hogy létezhet-e a regény a szocialista társadalomban. De vajon nem veszíti el specifikumait, nem szűnik meg regény lenni, ha elveszíti egyoldalúságát? Nem! (...)

Az eposz a szó voltaképpen értelmében folklór; az eredeti művészeti formák minden művészeti értékük ellenére egész sereg primitív elemet őriztek meg magukban. Ezzel szemben az a művészet, amely már elérte az artisztikus kultúra bizonyos fokát, szükségképpen a hétköznapi, közönséges próza területének foglya maradt, be kellett hódolnia ennek. Hegel nemcsak szembeállítja az eposzt a modern regénnyel, hanem ugyanakkor azt tartja a regény legfontosabb vívmányának, hogy megtanítsa, miképpen kell az „ifjúkori háborgásoktól”, a francia forradalom „don-quijote-izmusától” eljutni annak belátásához, hogy maga az élet prózája rendkívül poétikus, hogy a burzsoá-hivatalnoki társadalom szabályos hétköznapi élete az az ideál, amelyre a társadalom régóta törekedett. Éppen ez az a reakciós nézet, a burzsoá-hivatalnoki rendszernek az az apologetikája, amelyet mi természetesen nem fogadhatunk el a hegeli regényelméletből. Nem, a szocialista regény szét tudja törni ennek a prózai korlátoltságnak a kereteit. De ez nem jelenti a művészeti ágak és a műfajok specifikus sajátosságainak megsemmisítését. Meggyőződésem, hogy létre fog jönni a szó szoros értelmében vett eposz is a mi forradalmunkról, a mi hőseinkről, és nem is olyan távoli jövőben, mint ahogy Pereverzev elvtárs gondolja. Mellette azonban fennmarad a számos eposzi elemet magában foglaló regény is (...)

Engedjék meg, elvtársak, hogy foglalkozzam még egy roppant fontos kérdéssel, amely sok félreértésre adott okot. Itt elhangzott olyasmi, mintha Lukács elvtárs előadásából az következne, hogy a polgári irodalom a kultúra általános degradálódását tükrözi, következésképpen ki kell hajtánunk az irodalomtörténetből mindazt, amit a haladó polgári demokrácia létrehozott. Nagyon is lehetséges, hogy Lukács elvtárs elvont kifejtésmódja, sőt előadásának egyes nem eléggé pontos megfogalmazásai lehetővé tették koncepciójának efféle értelmezését; mindenesetre furcsa volna azt feltételezni, hogy ilyen, nyilvánvalóan ostoba álláspontnak akart hangot adni.

De itt egy általános kérdésről van szó. Valóban, ismeretes Marxnak az a megállapítása, hogy a burzsoá társadalom ellensége bizonyos művészeti ágaknak, hogy általában nem biztosít megfelelő feltételeket a magas rendű művészet fejlődése számára. Emellett azonban a marxizmus—leninizmus megalapítóinál

számos olyan megállapítást is találunk, amely látszólag ellentétes ezzel. Például közismert Leninnek az a véleménye, hogy Tolsztoj művészete előrelépést jelentett az emberiség művészetének fejlődésében; s kétségtelen, hogy az emberiség Tolsztojt megelőzően is tett hasonló lépéseket. Ám ennek elismerése nem mond ellent Marx ismert tételének. Az a körülmény, hogy a burzsoá rendszer nem teremt megfelelő feltételeket a művészet fejlődése számára, nem jelenti azt, hogy a művészet nem fejlődött e negatív kapitalista feltételekkel vívott harca folyamán, nem szállt szembe ezekkel a feltételekkel, összefogván azokkal a haladó erővel, amelyek éppen a burzsoá társadalomban rejlő elnyomás és degradálódás negatív elemei ellen vették fel a küzdelmet. Ha itt ellentmondás van, ez magának a valóságnak az ellentmondása.

Mikor a burzsoá rendszer progresszivitásáról beszélünk, szíves engedelmmel megícsés emlékeztetnék e progresszív viszonylagosságára. Igaz, hogy a burzsoá rendszer nemcsak a burzsoá reakciót, nemcsak azokat a negatív mozzanatokot hozza létre, amelyek elválaszthatatlanok tőle, hanem a haladó, forradalmi demokrácia különböző formáit is, s ez a demokrácia a mi előfutárunk, amely rengeteg olyan ideológiai anyagot alkotott, melyből meríthetünk. De nem szabad összekeverni ezt a két oldalt, nem szabad fokoznunk az éppen eléggé elterjedt hókuszpókuszt, nem szabad a demokrácia iránti hódolat ürügyén a burzsoázia kulturális szerepének abba az eltúlzásába esni, amelyről Gorkij beszélt az írókongresszuson. Pedig az effajta túlbecsülés nem ritkaság. Nézzék csak meg a tankönyveinket! Ezek mindazt a pozitívumot, ami a világirodalomban fellelhető, az esetek többségében a progresszív burzsoázia javára írják. Ez a séma magában foglalja a burzsoá rendszer apologetikájának bizonyos elemeit, ez a séma arról tanúskodik, hogy nem értik a történelmi fejlődés egyenlőtlenségét.

Tudni kell, hogy mindaz a pozitívum, amit a régi művészet létrehozott, szorosan összefügg a kizsákmányoló rendszer elleni tiltakozás ilyen vagy olyan (gyakran nagyon ellentmondásos és ambivalens) formájával; Lenin kifejezése szerint a művészet a rabslolgaság, a hűbériség, a burzsoá rendszer igájában fejlődött. Erről egyáltalán nem szabad megfeledkezni, amikor a burzsoá társadalomban folyó osztályharcról beszélünk.

A forradalmi demokrácia harcolt a feudális reakció ellen, amely gyakran a burzsoá reakcióval szövetségben lép fel, sőt nagyon korán szövetségre lépett vele. Ez is egyik igen fontos formája volt az osztályharcnak a múltban. Beszélni kell az osztályharc tartalmáról minden egyes meghatározott szakaszban, különben olyasmi adódik elő, mint ami Pereverzev elvtárs hozzászólásában: az osztályharc elszakad a szocializmus eszméjétől, a proletárdiktatúra eszméjétől. Pereverzev a következőképpen okoskodott: mit beszélnek nekünk itt folyton mindenféle ellentmondásokról, amelyek a burzsoá társadalom ellentmondásai. Hiszen ezek az ellentmondások valamiképpen megoldódtak. A burzsoá társadalomnak megvolt a maga heroizmusa, a személyiség egységben volt a közösséggel, a maga módján; s ugyanígy a proletariátusnál is, szintén a maga módján. Lényegében véve, ezek az ellentmondások így vagy úgy mindig megoldódtak, s nem ezeket az ellentmondásokat kell előtérbe helyezni, hanem az osztályok alapvető különbségeit.

En úgy vélem, hogy ez ilyen formában nem helyes. Az alapvető osztályellentéteket nem szabad elválasztani az osztálytársadalomra jellemző összes többi ellentmondástól. Csakugyan, miért beszélünk mi annyit a személyiség és a közösség ellentmondásáról a burzsoá rendszer vonatkozásában? Éppen azért, mert ez számunkra osztályharc kérdése, ugyanis ki akarjuk irtani a kapitalizmus csöke-

vényeit létünkéből és tudatunkból. Számunkra az osztályharc kérdései szervesen összefüggnek a szocializmus ügyével, a proletariátus diktatúrájával (...)

A vitánkból levonandó teljesen nyilvánvaló következtetés az, hogy egész sereg embernek most különös alapossággal kell hozzálátnia ahhoz, hogy újra-képezze magát, leküzdje „szociológiai” beidegződéseit, azokból az eredményekből kiindulva, amelyeket tudományunk elért a marxizmustól való különféle elhajlások ellen vívott harcban.

## LUKÁCS GYÖRGY ZÁRSZAVA

Rendkívül rövid leszek, mivel a vita folyamán számos elvtárs, s kiváltképpen Grib és Lifsic elvtárs, kimerítően válaszolt az ellenvetések nagy részére. Ám a sok ismétlődő szemrehányás szükségképpen arra késztet, hogy bizonyos önkritikát gyakoroljak. Például világos számomra az, hogy ha sok elvtárs úgy gondolja, hogy én eltúlzom az ember degradálódásának mozzanatát és lebecsülöm a kapitalizmus progresszivitását a fejlődés bizonyos stádiumában, ez csak annak a következménye lehet, hogy nem sikerült megfelelően kifejtteni nézeteimet erről a kérdésről. Egyáltalában úgy gondolom, hogy ezt a munkát a kifejtésmód szempontjából kell elsősorban önkritikusan felülvizsgálnom.

Az ellenvetések nagy része egy bizonyos követelmény jegyében fogant: Lukácsnak nemcsak a klasszikus eposzt és a polgári regényt kellett volna megvizsgálnia, hanem az antik regényt, a középkori regényt, az újabb eposzt stb. is. Milyen metodológia rejlik az „anyag teljességének” e követelménye mögött? Úgy gondolom, nagyon könnyű volna megvalósítani kritikussaim ideálját. Óhajainknak nagyon jól megfelelnek a polgári lexikonból vett szócikkek, olyasfajta „marxista” kiegészítésekkel, hogy Apuleius kis- (vagy nagy-) polgár volt.

Az ilyen „metodológiát” könnyű lenne tréfával elütni, ha nem állna mögötte a környezetünkben is bizonyos mértékig ható burzsoá ideológiai fejlődésnek egy lényeges mozzanata. A kérdés a következő: *mire kell orientálódnunk történelmi-szisztematikus tanulmányainkban?* Helyes volt-e — az idealista torzítás ellenére — az, hogy a klasszikus német filozófia esztétikai kérdésekben elsősorban az antik művészetre orientálódott, vagy ezt az álláspontot már teljesen elavultnak kell tartanunk? Úgy vélem, hogy az az irány, amelyben Marx materialista módon átdolgozta a klasszikus idealista filozófiát, eléggé világos. Az ő történelmi-szisztematikus vizsgálódásai mindig az egyik vagy a másik társadalmi rendszer legtipikusabb megnyilvánulási formáira orientálódnak. A kapitalizmus legtipikusabb, klasszikus formáit Anglia példáján elemezte. Teljesen tisztában volt azzal, hogy a kapitalizmus létezik Dániában is, Portugáliában is, de történelmi-szisztematikus munkáját nem tekintette csökkent értékűnek csak azért, mert Portugáliát figyelmen kívül hagyta. Pedig éppen ilyesfajta szemrehányást tett Marxnak a „történelmi iskola”.

És ez nem véletlen. Amikor a német burzsoázia hozzálátott, hogy felszámolja saját forradalmi korszakának metodológiáját, Ranke, a német burzsoá eszmei hanyatlás klasszikus történésze meghirdette azt a történelmi módszert, amely szerint „minden korszak egyaránt kedves az istennek”, vagyis a történész számára nem lehet különbség haladás és reakció között, a fejlődés tipikus és nem tipikus formája között. Ez a módszer az uralkodó a burzsoá világ történelmi írásai-  
sáiban.



Amikor feltesszük például azt a kérdést, hogy mire kell orientálódnunk a szobrászatban, nyilvánvalóvá válik, hogy ezzel kapcsolatban nem sorolhatjuk az „elavultak” közé Winckelmannnt, aki Pheidiaszra orientálódott, és semmi esetre sem csatlakozhatunk a „modern” Rieglhez, aki a késő római művészeti produkciót emelte ki.

Ez a kérdés azért is időszerű számunkra, mert ez a burzsoá historiográfiai módszer még a háború előtti időkben behatolt a szociáldemokraták elméletébe és gyakorlatába, s az ő műveik közvetítésével hatott (és még mindig hathat) némelyekre nálunk is. Hivatkozhatom akár Heinrich Cunow elméletére és gyakorlatára, aki a „modern” tudomány módszerei és eredményei alapján megpróbálta helyreigazítani az „elavult” Engelst az ősközösségi társadalom kérdésében.

Nem kívánom lebecsülni Pereverzev itt elhangzott nyilatkozatának jelentőségét, mégis kénytelen vagyok néhány szót szólni legutolsó hozzászólásával kapcsolatban. Pereverzev nagyon érdekes választ adott Jugyin elvtársnak arra a kérdésre, hogy helyesnek tartja-e a görög eposzról szóló marxi megjegyzéseket. Először is azt mondta, hogy Marx mindössze „néhány szót” írt az eposzról. Ez a kifejezés — „néhány szó” — hajdan már játszott bizonyos szerepet a belsevizmusz és a mensevizmus történetében. Az „Állam és forradalom” vitája idején Kautsky kinyilatkoztatta, hogy Marx csak „néhány szót” ejtett a proletárdiktatúráról. Amikor azt halljuk, „néhány szó”, gyanakodni kezdünk: csak nem azt akarják ezzel mondani: hogyan is lehet döntő jelentőségű gyakorlatunk szempontjából az, amiről csupán néhány szót ejtettek! Másodszor, Pereverzev azt mondta, hogy az eposzról szóló marxi megnyilatkozásokat „axiómának” tekinti. Ámde mit jelent ebben az összefüggésben az „axióma” terminusa? Hiszen Pereverzev maga mondta, hogy ő olyannyira „tisztán” történész, hogy hozzászólásában nem volt „semmiféle metodológia”. Nem kívánom kritikailag elemezni ezt a mondatot, de felteszem a kérdést: miféle helye lehet ebben a minden metodológiától mentes „tisztá történelemben” Marx „axiómájának”? Nem kétséges, Pereverzev azért minősíti Marx megfogalmazását „axiomatikusnak”, hogy mélyen kalapot emelve elsiessen e mellett az emlékmű mellett, s miután szerencsésen túljutott rajta, ne törődjön többé az „axiómával”, hanem folytassa „tisztán történelmi” vizsgálódásait. És éppen ebben van legélesebb nézeteltérésünk Pereverzevvel. Mi úgy fogjuk fel Marx, Engels, Lenin és Sztálin megnyilatkozásait az irodalomról és a művészetről, mint egész rendszerük elidegeníthetetlen részét, mint tudományos munkánk sarkkövét, mint gyakorlati vezérfonalat, megbízható kalauzt kutatásainkhoz.

Az ellenvetések másik nagy része abból fakad, hogy többen szükségtelennek tartják, hogy az enyémhez hasonló tanulmányok történelmi-szisztematikus jellegűek legyenek. Siller elvtárs például azt szeretné, ha figyelembe vennénk a regény tematikus tagolódását, vagyis a detektívregényt, a kalandregényt stb.; ám szem elől téveszti a tematika történelmi vándorlásait. Balzac „Kurtizánok tündöklése és nyomorúsága” című regényét a detektívregény ősenek tekinthetjük. De mit ér az olyan tagolás, amelyben Balzacnak ez a regénye és Conan-Doyle művei egy alosztályba kerülnek? És a többi megközelítően ugyanígy festene.

Sokkal lényegesebbnek tartom azt a megjegyzést, hogy a regényt nemcsak az antik eposszal kell összevetni, hanem a drámával és a novellával is. Kétségtelen, hogy ezt meg kell tenni egy *részletes és kerek regényelméletben*. De sem az előadásom, sem az alapjául szolgáló cikkem nem kíván kiforrott regényelméletet adni.

Legjobb esetben ezeket *első lépésnek* lehet tekinteni egy ilyen elmélet kidolgozása felé. Azok az elvtársak, akik ezt kifogásolták, elfelejtik, hogy a regény és a dráma összehasonlításának (ha nem merőben formalista és ezért haszontalan összehasonlításról van itt szó) szükségszerű előfeltétele egy drámaelmélet, vagyis a centrális társadalmi ellentmondások ama megjelenési formáinak vizsgálata, amelyek a drámaformát meghatározzák. E két képződmény összehasonlítása csupán akkor lehet ésszerű és gyümölcsöző, ha előzetesen tanulmányoztuk létrejöttük, formaképződményeik, sajátosan egyenlőtlen fejlődésük társadalmi okait. Persze nagy eredmény volna, ha ez már meglenne. Ámde azok, akik ilyen szemrehányást tettek nekem, megmutatták, hogy halvány fogalmuk sincs a feladat bonyolultságáról: ők ezt már megoldottnak és az eredményt magától értetődőnek tekintik.

Úgy vélem, a vita megmutatta, hogy az első lépés a marxista regényelmélet megteremtése felé, amelyre kísérletet tettem, *alapvető metodológiai részét* tekintve helyes. Meglehet, hogy egyes következtetéseim hibásak — mindazonáltal remélem, hogy munkám nem haszontalan. Magától értetődik, hogy még sok kiegészítésre van szükség, ki kell dolgozni a részleteket, el kell mélyíteni az egész regényelméletnek és egyes részeinek értelmezését. Ismétlem: soha nem tartottam igényt többre, csak az első és szerény módszertani kísérletre.

(Fordította Csibra István)

## LONDONI KÖD

LUKÁCS GYÖRGY

J. Knyipovics elvtársnő és V. Kirpotyin elvtárs cikkei a „Lityeratur-naja Gazeta”-ban (1939/63. és 1940/3.) „A realizmus történetéhez” című könyvem ellen irányulnak. Hogy mi a véleményem azokról a teoretikus nézetekről, amelyek ezekben a cikkekben kifejezésre jutottak, arról majd később nyilatkozom. Egyelőre azt tartom szükségesnek, hogy helyreigazítsam *saját* nézeteimnek opponenseimtől származó kifejtését. Természetesen nincs jogom arra számítani, hogy a „Lityeratur-naja Gazeta” valamennyi olvasója ismeri a könyvemet és maga elvégzi ezt a helyreigazítást.

J. Knyipovics a következőképpen jellemzi könyvemet. Benne a művészek mintegy két típusra oszlanak: a burzsoá valóságot „elfogadókra” és „nem-elfogadókra”. Az első típusba nyer besorolást Hölderlin, a fiatal Goethe, Stendhal. „A művészek második típusába tartozik az érett Goethe, Balzac, művészetének bizonyos vonásai alapján ehhez közeledik Büchner és Heine. . . De Heine, Büchnerhez hasonlóan, nem játszik döntő szerepet Lukács elvtárs általános sémájában.”

Így ismertet engem Knyipovics elvtársnő. De mit írtam én valójában a könyvemben a „valósággal való megbékélésről”, Heine és Büchner irodalomtörténeti pozíciójáról?

„Büchner és Heine — az egyedüli német írók, akiket összemérhetünk a későbbi, érettebb forradalmi demokratákkal: Csernisevszkijjal és Dobroljubov-val” (102.). Csak nem gondolja J. Knyipovics, hogy Csernisevszkij és Dobrol-

jubov „megbékélt” a hatvanas évek valóságával? Vagy talán úgy véli, hogy ez a gondolat szintén „Lukács koncepciójához” tartozik?

Büchner realizmusának forrását én forradalmi demokrata meggyőződésében látom. „Az a magasrendű realizmus, amely Shakespeare és Goethe hagyományát folytatja, szorosan összefügg Büchner szellemi tevékenységének egész tendenciájával. Szenvedélyes politikai életének célja: öntudatra ébreszteni a „szegényeket”, felkelteni bennük a politikai aktivitást” (111.). Később (a 113. oldalon) arról ír, mennyire gyűlöli és megveti Büchner a harmincas évek német valóságát. Csak nem ebben fejeződik ki a „megbékélése”?

Heine világnézetének és a költő művészi erejének magyarázatánál a német társadalomnak abból az elemzéséből indulok ki, amelyet a fiatal Marx adott, feltárva a német társadalmi viszonyok mélyeséges anakronizmusát. Ezután kimutatom Heine ideológiájának gyenge oldalait *Marxhoz képest*, s megállapítom: „Heine közelebb áll Marx és Engels forradalmi álláspontjához, mint bárki más a kortársai közül, a „Kommunisták Szövetségé”-nek nagyon kevés tudatos tagja kivételével” (131.).

Ez a történelmi helyzet határozza meg Heine költészetének sajátos formáit és jelentőségét a német irodalom számára. Miután megpróbáltam megmagyarázni a Heine költészetére jellemző szubjektív-ironikus kifejezésformát, művészetét a következőképpen értékelem: „Heine a XIX. század legnemezibb, legnémetebb költője. Költészetének stílusa a legadekvátabb és legteljesebb értékű művészeti visszatükröződése a Németország történelmében 1848 körül bekövetkezett fordulópontnak” (161.).

Ítélje meg az elfogulatlan olvasó, helytálló-e az a megjegyzés, hogy az én irodalomtörténeti koncepciómban Heine művészete „nem játszik döntő szerepet”.

Második cikkében Knyipovics elvtársnő szemrehányást tesz nekem azért, mert *Balzacot* magasabbra helyezem *Heinénél*. Vizsgáljuk meg ezt a szemrehányást is. Az említett okfejtés után igyekszem kimutatni, hogy Németországban a XIX. század első felében a Balzac szellemében vett realizmus nem volt lehetséges; a német írók kísérletei (Immermanné például) kudarcra végződtek (lásd a 168. oldalt). A német valóság csupán a Heine által megteremtett szubjektív-ironikus képmásokban nyert adekvát költői formát, amely ugyanolyan erőteljes, mint az európai irodalom legnagyobb vívmányai. Ezért Heine és Balzac művészetének viszonyát a következőképpen mutatom be:

„Balzac mellett Heine lesz a burzsoá társadalom fellendülése korszakának utolsó nagy művésze, mert, akárcsak Balzac, külön formát talált, melyben az ellentétek elevenen mozoghatnak” (162.).

Ez talán világos.

Térjünk át Goethe és Balzac kérdésére. Első cikkében J. Knyipovics azt bizonyította rám, hogy túlságosan közelítem őket egymáshoz: „Am nézetünk szerint — írta Knyipovics — ezt a két nagy művészt inkább szembeállítani lehet egymással, mintsem egy kalap alá venni.” Második cikkében azonban J. Knyipovics, hogy ellentmondjon M. Lifsic elvtársnak (aki joggal gyanakodott, hogy Knyipovics elvtársnő nem olvasta a „Faust” II. részét), megfordítja kritikai nyársát, s abban, ahogyan Mefisztót és Vautrint összehasonlítom, már „Goethe optimizmusának nagyon helyes meghatározását” fedezi fel.

Csak hogy nem ez az ellentmondás a dolog lényege. Nem lehet az „optimizmus vagy pesszimizmus” sémájába gyömöszölni az olyan nagy írókat, mint Goethe és Balzac (az utóbbit J. Knyipovics „történelmi perspektívátlanság-

ban” marasztalja el). Goethe irodalmi tevékenysége a XVIII. század hetvenes éveiben kezdődött és 1832-ig tartott — teljes hatvan esztendőről van szó, az első francia forradalom előkészítésétől a júliusi napok után bekövetkezett reakcióig terjedő időszakról. Bármennyire is nehezen képzelem el Knyipovics elvtársnő a történelmi fejlődést, mégiscsak el kell hinnie, hogy ez idő alatt a társadalmi valóság megváltozásával összefüggésben megváltoztak Goethe nézetei is. Könyvemben megpróbálom bemutatni a „Werther”-től a „Tassó”-ig megtett útját (18.), valamint a „Wilhelm Meister” időszakát (20.). Helyenként utalok arra, hogy a kései Goethénél megjelennek olyan tendenciák, amelyek Balzac felé vezetnek. „Az öreg Goethe úgy tartja, hogy az önmehtagadás az igazán tehetséges, nemes, a társadalmat szolgáló emberek tevékenységének nagy alaptörvénye. Utolsó nagy regényének, a „Wilhelm Meister tanulóévei”-nek az alcíme ez: „A lemondók” (180.).

Ez a közeledés azonban nem vezetett el a Balzac-típusú realizmushoz, s nemcsak azért, mert a nagy német író az idősebb nemzedékhez tartozott, amelynek nézetei a fejlődés korábbi szakaszaiban alakultak ki, hanem azért sem, mert Goethe az elmaradott Németországban élt, ahol a kapitalizmus ellentmondásai kevésbé élesek voltak; ezen okok miatt Goethe egészében véve egy korábbi stádium képviselője maradt, mint Balzac. Ebből fakad hasonlóságuk és különbségük a legfontosabb problémák felvetésében.

Ha hihetünk Knyipovics elvtársnőnek, irodalmi nézeteim fő hibája Balzac és Stendhal összehasonlító elemzésében jelentkezett leginkább. Knyipovics azt állítja, hogy Stendhal Lukács számára „sületlen Balzac”. De nézzük meg, mit is mondtam erről a könyvemben.

„Balzac és Stendhal két homlokegyenest ellentétes és mégis történelmileg indokolt álláspontot képvisel az emberiség történelmének korabeli fázisával kapcsolatban” (242.). S ahhoz, hogy ezt bebizonyítsam, bírálatnak vetem alá Balzacnak Stendhal „Pármái kolostor”-áról írott recenzióját, igyekezőn kimutatni, hogy az adott esetben *Stendhalnak, az írónak* igaza van Balzackal, a kritikussal szemben (228.).

Kissé fentebb megemlítek számos lényeges mozzanatot, amelyeket illetően Balzac mint művész mélyebb és sokoldalúbb, mint méltó kortársa. De ez a főlény nem terjed ki a társadalmi élet valamennyi lényeges mozzanatára. „... A becsületes és hős republikánus ábrázolása Michel Chrétiennek, a Sainte-Marie kolostornál elesett egyik hősnek a figurájában éri el csúcspontját. Nagyon jellemző, hogy Balzac éppen ezt az alakot fogyatékosnak érezte, amely nem felel meg az eredeti nagyságának. Stendhal „Pármái kolostor”-áról szóló kritikájában elragadtatással nyilatkozik a republikánus Ferrante Palla figurájáról, s hangsúlyozza, hogy Stendhal egy Michel Chrétienhez hasonló típust akart ábrázolni, de ez jobban sikerült neki” (192.).

Vagyis a „Balzac—Stendhal” problémát egészen másként vetem fel a könyvemben, mint ahogy azt J. Knyipovics beállítja.

Hogy még egyszer megmutassam, mennyire idegen tőlem az a „séma”, amelyet Knyipovics rám akar kényszeríteni, idézek egy részt arról az egész időszakról, amelyről a vita folyik:

„Goethe és Schiller úgynevezett klasszikus korszaka az első csúcsa a polgári irodalom forradalom utáni fejlődési periódusának, annak az időszaknak, amelynek legnagyobb alakjai Balzac és Stendhal voltak, utolsó európai rangú képviselője pedig Heinrich Heine” („Lityerturnij Kritjyik”, 1936/9, 72.).

Ez a helyzet a tényanyaggal Knyipovics elvtársnőnél.

V. Kirpotyin „elméleti általánosításai” ugyanolyan megbízható alapon nyugszanak, mint J. Knyipovics „irodalomtörténeti” kutatásai. V. Kirpotyin a következőképpen foglalja össze egész könyvem tartalmát: „Ő (Lukács) arra a következtetésre jutott, hogy az utópikus, helytelen, reakciós nézetek kedveznek a művészi alkotásnak.” Ez az a „törvény”, amelyet állítólag Lukács fedezett fel és alkalmaz az irodalom elemzésénél.

Könyvemben három olyan íróat vizsgáltam, akiknek a világnézete reakciós volt vagy reakciós elemeket tartalmazott.

Az elsőről — Heinrich von Kleistről — e helyütt nem is beszélek. A reakciós nézetek ennek a tehetséges írónak a fejlődését akadályozták leginkább; csupán két esetben („Kohlhaas Mihály”, „Széttört korszó”) sikerült kitörnie a hatalmukból. Ezt olyan világosan kifejtem a könyvemben, hogy se J. Knyipovics, se V. Kirpotyin Kleistet még csak nem is említi.

A második ilyen író Balzac. V. Kirpotyin cáfolataként elegendő a következőt idézni: „Ha Balzacnak sikerült volna becsapnia saját magát ingatag utópikus ábrándjaival, ha valóságként ábrázolta volna azt, amire csupán vágyódott, akkor ma már nem érdekelné egyetlenegy embert sem, s teljes joggal feledésbe merült volna, éppúgy, mint a legitimizmus számtalan dicsőítője, akik épp elegen voltak ebben az időszakban” (176.).

A harmadik író — Lev Tolsztojt — találta Kirpotyin a legalkalmasabbnak arra, hogy a fentebb említett „törvényt” kifejtsse, s egyszersmind megszegye-nítse. Kiemel egy hosszú idézetet Tolsztoj-cikkemből, mintegy annak bizonyításaképpen, hogy ez a „törvény” valóban Lukácstól származik. V. Kirpotyin azonban előzőleg „megtisztította” az idézetet.

Először is, elhallgatta azt, hogy olyan helyről vette ezeket a sorokat, ahol Ibsent és Tolsztojt hasonlítom össze (mindketten elég sok „reakciós badarságot” összehordtak), s ahol tisztázom a tolsztoji realizmus fölényének *konkrét történelmi okait*.

Másodsor, abból, ahogyan ezeket a Tolsztoj nagyságát előidéző társadalmi okokat meghatározom, egyáltalán nem következik az a gondolat, amelyet Kirpotyin elvtárs szívélyesen nekem tulajdonít. Könyvemben ez áll: „Tolsztoj világnézetét mélységesen áthatják a reakciós előítéletek. De ezek az előítéletek annak az egészséges és növekvő mozgalomnak a valóságos jellegével függnek össze, amelyre nagy jövő vár; Tolsztoj előítéletei ennek a mozgalomnak valóban a gyenge oldalait és következetlenségét tükrözik” (318.). Vagyis, mint az olvasó látja, nem „általában” az illúziókról és előítéletekről van szó, hanem a konkrét történelmi mozgalom teljesen meghatározott oldalairól. Innen természeteszerű az átmenet az orosz parasztforradalommal kapcsolatos lenini nézetek kifejtésére (lásd a 318—319. oldalt).

Harmadszor, Kirpotyin elhallgatja azt, hogyan fogalmazom meg ugyanitt azt a feladatot, mely a világnézet és az alkotás közti összefüggéseket kutató kritikusra vár:

„Nagyon tanulságos volna nyomon kísérni a világnézetnek és a művészeti alkotásnak ezt a bonyolult, egyszerre pozitív és negatív kölcsönhatását Tolsztoj műveinek különböző aspektusaiban.”

„Lukács törvénye”, melyet Kirpotyin agyalt ki, számításon kívül hagyja ennek az összefüggésnek a negatív oldalait. Kirpotyin elvtárs bizonyára hozzászokott már ahhoz, hogy mások nézeteit ilyen szabadon és fesztelenül fejtsse ki. Mindazonáltal nézetem szerint túlságosan kényelmes pózba vágja magát, amikor hozzát teszi: „konceptiója (Lukácsé) az elkerülhetetlen fenntartásokkal

van kifejtve". Ez azt jelentse, hogy mindazokat a megfontolásaimat, amelyek *elvileg* lényegesek, de kényelmetlenek V. Kirpotyin számára, „fenntartásoknak” kell tekinteni?

Így felenek meg „A realizmus történetéhez” című könyvben kifejtett nézeteim a Knyipovics elvtársnő és Kirpotyin elvtárs által a nevemben kifejtett nézeteknek. Egyáltalán nem gondolom, hogy itt csak „félreértésről” van szó. Nem, a későbbiekben majd igyekszem kimutatni, mennyire hibásak Knyipovics és Kirpotyin nézetei az általam érintett valamennyi alapvető elméleti kérdésben (például mindkettőjükre jellemző a „jó” és a „rossz” oldalak anti-dialektikus, absztrakt szembeállításai, amit Marx már 1847-ben kigúnyolt Proudhonnál).

Oscar Wilde, a dekadens angol szerette a paradoxonokat. Egyszer például megjegyezte, hogy a londoni köd Turner képeinek köszönheti létét. Az én tisztelt kritikussaim sokszorosan felülmúlták ezt a példaképet. Wilde mégiscsak a valóságos londoni ködről, Turner valóságos képeiről beszélt: csupán felcserélte az oksági összefüggést e jelenségek között. J. Knyipovics és V. Kirpotyin viszont a saját nézeteiből alkotja meg a realizmusról szóló könyvem fantasztikus képét.

A londoni köd nem válaszolhatott Wilde-nak. Én kedvezőbb helyzetben vagyok. Ezt kihasználva sietek kijelenteni, hogy azokat a „konceptiókat” és „törvényeket”, amelyekkel Knyipovics elvtársnő és Kirpotyin elvtárs operál, az ő ködös fantáziájuk szülte, és semmi közük sincs a realizmus történetéről szóló munkámhoz.

(Fordította Csibra István)

## MIÉRT LUKÁCS?

PASQUALE SALVUCCI\*

Senki sem kételkedhet abban, hogy Lukács Györgyöt mindannyiszor meg kell idéznünk, ha szembe akarunk nézni bonyolult és szélsőséges korunk legmagasabb rendű és legnagyobb jelentőségű problémáival. Az sem kétséges, hogy éppen Lukács sokrétű és gazdag életművében — s ez mindig így történik azoknál a nagy filozófusoknál, akik valódi mélységében faggatják és egyúttal meg is személyesítik saját koruk alapvető problémáit — a megértés szükség-szerű feltételét fogjuk megtalálni. Itt természetesen át kell látnunk azt a rendkívül ellentmondásos összefüggést, amely sohasem szűkölködött drámai mozzanatokban. A harcos forradalmár és teoretikus hosszú és intenzív aktivitását talán éppen ez jellemzi. Igen széleskörűen emlékeztettek erre rögtön Lukács halála után is. Lukács ugyanis kétségtelen tanúbizonyságát adta annak az elszánt elhatározásának, hogy megmarad a párt mellett és a párton belül tevékenykedik. Az a tény, hogy neki minduntalan és megújólag sikerült a politikai tevékenységet és az elméleti kutatást összekapcsolnia, hogy ezt a rendkívül nehéz feladatot megoldotta, igen sok kívülálló kételkedőt győzhet meg. S nem utolsósorban példaadóvá válhat a marxista intellektuális gondolkodásmód Lukácsnál tapasztalt szélessége és változatossága. De milyen értelme van annak, hogyha mintegy utólagos tanulságként ítélünk meg egy olyan életet és gondolatvilágot, amely át van itatva egy ellentmondásos problematikával, s ugyanakkor sohasem válik kétségessé számára az osztályhoz és a párthoz való hűség? Lukács maga rámutatott az 1933-ból származó „Utam Marxhoz” című tanulmányában, hogy mennyire fáradságos volt a gyakorlattól elindulva meghódítani a maga számára Marx gondolatvilágát. A fokozatos elmélyülés Marx munkáiban „nemcsak . . . az ellentmondásosan összefutó és szétágazó folytonosság szempontjából lényeges, hanem filozófiai fejlődésem egészét tekintve is. . .” („Utam Marxhoz”, Magvető, Budapest 1971, 29.) Lukácsot olvasva állandóan visszatér az a figyelmeztetés, hogy azt a gondolkodót, aki komolyan veszi saját gondolatvilágát, aki tisztázni óhajtja saját szerepét és helyzetét a jelenben, csak „a marxizmus elsajátítása és megértése” alapján „lehet a leghelyesebben jellemezni”. (Uo.) Olyan lecke ez, amely érvényes még azokra is, akik magukat nem tekintik marxistának. Gondoljunk például arra, hogy Sartre „A dialektikus ész kritikája” című munkájában arról vall,

\*Pasquale Salvucci az Urbinoi Egyetem filozófiai tanszékének tanszékvezető professzora, Ortona a Mare-ban 1924-ben született. 1945 óta tagja a kommunista pártnak, s az Urbinoi Egyetemen Arturo Massolo tanítványaként dolgozott. Legjelentősebb műveiben (pl. „Adam Ferguson”, Urbino 1972, „L'uomo di Kant”, Urbino 1963, „Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto”, Urbino 1970—71. stb.) a marxi útmutatásokat követve a filozófia és gazdaságtan összefüggő analizisét nyújtja. Jelenleg az Urbinoi Egyetem dékánja.

hogyan a marxizmus reprezentálja korunknak azt a filozófiáját, amelyet nem lehet elkerülni. Lukács jól tudta, hogy csupán a párton és a munkásosztályon belül van értelme és alapja az ő teoretikus munkájának. A párton kívül lehetséges a filozófusnak magát entellektüelnek tartania, akinek elég a saját gondolatvilága és a saját őszintesége, és lehet olyan meggyőződése, hogy ez elég. De a tisztaság és ártatlanság illúziója egyike éppen azoknak a témáknak, amelyekkel a legkeserűbb polémiát folytatja Lukács. „Az ész trónfosztása”-ban (1954) ugyanis Lukács föllép az ellen a nézet ellen, hogy az eszmék önmagukban, a történelmileg meghatározó feltételektől és az osztályharcától független történelmet teremtenek meg, és ezzel szemben levezeti minden eszme történeti születését. Ez a gondolat tanulság marad mindörökre. „... Minden helyzet vagy fejlődési tendencia haladó jellege valami objektív, az emberi tudattól függetlenül létező.” („Az ész trónfosztása”, Akadémiai, Budapest 1954, 5.) Másfelől pedig ez a mozgó valóság felfogható mint ésszerű vagy ésszerűtlen valóság. Az itt adódó igenlő vagy tagadó következtetés tehát az, hogy mennyire tekintjük értelmesnek vagy értelmetlennek a valóságot, éppen ez az, ami a filozófián belül lényeges és döntő eleme a pártosságnak és az osztályharcnak. Ragyogó magyarázat ez, mintegy szinte megadja bármely filozófia értékelési kritériumát; az a filozófia, amely az ész ellen vonultatja fel érveit, azért teszi ezt, mert annak lerombolására törekszik, vagy pedig a filozófia az ész továbbfejlesztésének részese. Ezt az aspektust érdemes elmélyültebben is tárgyalni. Ezt olvassuk: „A filozófia története... sohasem egyszerűen filozófiai eszmék vagy éppen személyiségek története... A filozófia problémáit és megoldásuk irányait a termelőerők fejlődése, a társadalmi fejlődés, az osztályharcok kibontakozása szolgáltatja.” (Uo. 3.) Az osztályhelyzetek és konfliktusok bármely közegben lépnek is fel, és bármely ellentmondást produkálnak is, mintegy társadalmi realitásként teremtik meg a filozófus feltevének feltételét. Lehetséges az, hogy a filozófus nincsen tudatában saját problémái társadalmi-történeti genezisének és ugyanígy nem tudja, hogy megoldási módjai honnan származnak. De nem csupán maguk az eszmék kerülnek a filozófián belül ítélőszék elé, hanem főként hatásuk és történelmi gyűjtőerejük. Bármely filozófia alapvető és döntő vonásai csakis az elsődleges mozgatóerők alapján fedhetők fel, hiszen éppen ezek nyilatkoznak meg a filozófiában. Tehát csakis annak a hálónak a meghatározó alapján ítéltetők meg, amelyet a filozófia a valóságos erőkkel együtt alkot és amelyek összetalálkoznak az osztályharc más mozgatóerőivel. „Éppen a társadalmi életből a társadalmi életbe vezető út adja meg a filozófiai gondolatnak tulajdonképpeni átfogó erejét, határozza meg mélységét...” (Uo. 4.) Lukács példaadó módon rekonstruálta az ész trónfosztását, melyet egy nagyon határozott irány jellemez, a postkantianus gondolkodás dialektikájától kezdve, Kierkegaard-tól egészen Heideggerig, leleplezve azt, hogy ez az út a polgári reakció útja (hegeli) történelmi dialektikus felfogással és a polgárság saját történeti születésének folyamatával szemben.

Megjelenítette azt, hogy a későbbi irracionalista filozófusok reakciós választ adnak az osztályharc által felvetett problémákra. Az irracionalista reakcióval szemben azt bizonyítja, hogy Hegel is az ész, az emberi értelem harcosa volt. És minél inkább élesednek az osztályellentétek, annál durvábbá és erőszakosabbá válik az irracionálisizmus. Csúpan a proletariátus győzelme vethet véget az ész és az észellenesség harcának. A proletariátus a szocializmus építéséért folytatott harcában az ész segítségével küzd. Ilyen szempontból lehet jobban



megérteni, hogy miért a proletariátus az egyetlen igazi örököse a klasszikus német filozófiának. Az az ésszerűség, melyet a proletariátus teremthet meg, nem úgy merül fel, mint ama ésszerűség dialektikájának tagadása, melyet a klasszikus német filozófiában, s mindenekelőtt Hegelben ismerhetünk meg, noha ennek e dialektikájának megvoltak a maga osztályhelyzetéből eredő határai: Hegelben Lukács és nem is csupán a „Junge Hegel” című könyve lapjain, segített felfedezni egy olyan világgépet, amely gyökeresen különbözik a neohegeliánus történetírás leírásaitól. Ez a Hegel-kép bebizonyítja, hogy egyáltalán nem hiányzik Hegelből a realizmus. (A polgári társadalom kritikai analízise, az ökonómiai és a klasszikus politikai tudatosság stb.) A szocializmus építéséért harcolva a proletariátus ily módon az ésszerűség kiépítéséért harcol, mégpedig egy ésszerű történelmi realitás megteremtéséért. „... Az ész védelme, a felbomlasztott ész helyreállítása megkezdte diadalmenetét a tömegekben.” (Uo. 680.) Ezt veszi észre — illetve ezt is — Lukács a proletariátusnak a kapitalizmussal szemben folytatott harcában. Az ész ellen folytatott irracionalista polémia legmagasabbrendű elméleti megnyilatkozása egy Heidegger szöveg, amely szerint ne gondolkozzunk mindaddig, amíg meg nem értettük, hogy az évszázadok óta olyannyira ünnepelt dolog, az ész, a gondolkodás legelkeseredettebb ellensége. De hogyan is ismerhetnének magukra az emberek egy olyan gondolatmenetben, amelynek előfeltétele a történelmiség megsemmisítése? Így Heidegger filozófiája ezen az alapon embertelen filozófiává válik.

Bizonytalán kockázatos vállalkozás az, hogy itt röviden olyan komplex problémát vetünk fel, mint a totalitásé. Azonban ez Lukács gondolatvilágának központi kérdése és nem csupán a korai Lukácsénak (ő maga figyelmeztet rá, hogy e korszakát történetlenül kell vizsgálni és nem szabad jelentőségét túlbecsülni), s éppen ezért mégiscsak tanácsos itt átgondolni a totalitás problémáját. Emlékeztetni kell a „Történelem és osztálytudat” egy helyére, amelyet már igen sokszor bíráltak, mivel ebből egészen világosan előtűnik Lukács „hegelianizmusa”. „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól. A totalitás kategóriája, az egésznek részei feletti, mindenoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át, és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított. . . A proletártudomány alapvetően forradalmi jellege nem pusztán annyit jelent, hogy forradalmi tartalmakat állít szembe a polgári társadalommal, hanem elsősorban magának a módszernek a forradalmi lényegét.” („Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 246.) Itt hangsúlyozni kell azt a tényt, hogy Lukács nem becsülte alá a polgári termelési viszonyok megváltoztatását és így a forradalmi tartalmakat, s mégis hangsúlyozta, hogy „Marxnál a dialektikus módszer eredménye a társadalom mint totalitás megismerése”. (Uo. 247.) Ebben az esetben, ha elismerjük a totalitás kategóriájának uralkodó szerepét Marx dialektikus módszerében, akkor igazolódik az a következtetés, hogy Hegel filozófiai módszere ezen a lényeges ponton mindig is érvényesült Marxnál. A totalitás szempontja oda vezet, hogy a társadalmat mint egészet fogjuk fel, amelynek belső dialektikus meghatározásai genezisükben fejthetők fel, valamint fejlődésében és a munkásosztály által történő reális történelmi meghaladásában. Valójában hogyan lehetséges az a szemlélet, mely szerint a Lukács által vállalt totalitás nem más, mint egy zavaros egész, szinte azt mondhatnánk, olyan, mint a Schelling-féle irracionális totalitás? Ha így lenne, akkor nem lehetne megmagyarázni, sőt, el kellene

felejteni Lukács állandó hivatkozását az elsődleges mozgatóerőkre, melyek a társadalmi ellentmondások egészének mozgatói. Másfelől vitathatatlan az, hogy Hegelnél a társadalom valóban zavaros totalitásként jelenik meg és nem csupán azért, mert nem ismeri fel, hogy a társadalom osztályokra tagozódik, hanem azért is, mert Hegel a modern polgári társadalmat, a plebs társadalmát rajzolja meg (ennek a társadalomnak a visszáját).

A proletariátus megjelenésével — ez az a történelmi erő, amelyet maga a polgárság szabadít fel és amely vele szemben áll, mintegy saját ellentéte — a társadalmi valóság megismerése beteljesedik, mivel a társadalom úgy nyilatkozik meg (világossá és transzparenssé válik), mint az ember saját realitása. „A proletariátus osztályálláspontja az a pont, amelyről láthatóvá válik a társadalom egésze.” (Uo. 239.) A társadalomnak mint egésznek az ismeretében a proletariátus megértheti saját osztályhelyzetét (megteremtheti öntudatát). Azonban a proletariátus nem oldja meg az osztályellentéteket pusztán létezésének ténye által, mint ahogy ezt Lukács szövegében is olvashatjuk. Ha ugyanis így állna a dolog, később nem állíthatná a következőt: „A történelmi materializmus azért lehet egyszerre a proletariátus felszabadulásának feltételeiről és a társadalmi fejlődés összefolyamatának valóságáról szóló tan, mert a proletariátus számára létsükséglet és létkérdés az, hogy a lehető legteljesebben tisztában legyen saját osztályhelyzetével; mert osztályhelyzete csak az egész társadalom megismerésével együtt érthető meg, mert cselekedeteinek elengedhetetlen előfeltétele ez a megismerés” a praxis, mégpedig a forradalmi praxis számára. (Uo.) Világosan kiderül tehát a szövegből, hogy Lukács véleménye szerint a munkásosztály a társadalmi ellentmondásokat nem létezésével oldja meg és nem is azért, hogy a történelmi materializmus segítségével saját osztályhelyzetét teljes világossággal láthatja, hanem csak akkor, ha ez a forradalmi praxishoz vezet. Lukács „Lenin” könyvében ezt így fogalmazza: A totalitás az, amely az osztálytudatnak helyes irányt ad és a forradalmi praxis felé fordítja. Hogyha nem a totalitás alapján gondolkodunk, akkor nem lehetséges történelmileg autentikus praxis sem. Az igazi praxis a különös helyzetek elmélyült elméleti elemzésén alapul — Lenin kifejezésével a konkrét szituáció konkrét analízisén —, mely felfedi a fejlődés komplex voltát és a történelmi fejlődés totalitásának talaján mozog. Annak a meghatározottsága, hogy mit kell a proletariátusnak tenni egy meghatározott szituációban, csakis azért válik biztossá, hogyha a totalitás szempontjából közvetlen és meghatározott elemzést végzünk. Dialektikus feszültség van tehát a pillanat konkrét parancsoló szükségletei és a végcél között. És tegyük hozzá, hogy Lukács állandóan foglalkozott a proletár osztálytudat fejlődésének nehézségeivel. Az osztálytudat az osztály történelmi szituációjának tudatosításából létrejött érzésvilág. A pillanat partikuláris érdeke az, amelyben ez az érzés tárgyiasul és amit sohasem lehet elhanyagolni . . . Ez tehát azt jelzi, hogy a helyes osztálytudat nem szerezhető meg egyszer és mindenkorra egy meghatározott szituációban, hanem újra és újra az egésznek a tudatosítása segítségével és a meghatározó körülmények analízise révén jön létre. Az osztálytudat tehát nem léteével válik osztályöntudattá. A polgári tudat konzervatív, mivel arra tör, hogy önmagát mint olyan totális tudatot abszolutizálja, amelyben mindenki megtalálhatja a magát. De a polgári osztálytudatnak megvannak az objektív korlátai, melyek hamissá teszik, minthogy el kell ködösítenie azokat a mozzanatokat, amelyekben olyan problémák merülnek fel, melyeknek megoldása túlmutat a kapitalizmuson. Csupán a proletár osztálytudat lehet egyszerre teljes és forradalmi,

mivel az osztályok megszüntetésére tör. (A párt vonatkozásában Lukács felismeri, „a párt magasztos szerepe az, hogy a *proletariátus osztálytudatának hordozója*, történelmi küldetésének lelkiismerete legyen”. („Történelem és osztálytudat”, 265.)

Tudjuk, hogy a kérdés sokkal összetettebb, de bizonyos, hogy Lukácsot még mélyen kell elemezni a továbbiakban is, és pedig éppen a totalitás problémája kapcsán. Közvetlenül e probléma felé kell fordulnunk, mégpedig előítéletek és fenntartások nélkül, mivel, mint ahogy Lenin is figyelmeztetett rá, az univerzalizálás, totalitás kategóriájának a használata éppen az, amely megőrzi a tévedésektől és a megmerevedéstől és amely elvezet az igazi praxis-hoz.

A dialektika problémája központi szerepet kap napjainkban az olasz marxista kutatások belső vitáiban is. Nicola Badaloni újabban egészen határozottan nyilatkozott és nagyon élesen kiemelte azt a veszélyt, amely a részlegesség elméleti síkra emelésével függ össze és a részlegességet tekinti az egyetlen megismerési eszköznek. (Például az univerzalizálás dimenzióinak gyengítése, egy misztifikált univerzalizálás jelentkezése.) A feladat, mely a homloktérbe került az univerzalizálás—totalitás kategóriájának valóságos jelentőségét kiemelni az ideológiai színpék minden ágában, anélkül azonban, hogy teljességgel kizárnánk ideológiánkból a különöst (a konkrét szituáció konkrét analizisét, a meghatározó és különös elemek analizisét), s mindennek jelen kell lennie a felszabadító cselekvés horizontjában. „Arrafelé törni, hogy a dialektika bázisán dezideologizáljuk a munkásosztályt (és nem pedig a technokratikus elméletek bázisán) ez — Badaloni szerint — egyike a leninizmus mai alapvető feladatainak.” Ebből következően szükségszerű szembenéznünk azzal, amit Lukács reprezentál, még akkor is, hogyha nagyra kell értékelni azt a figyelmeztetést, mely szerint nem szabad úgy fordulnunk őhozzá, mintha útána semmi sem történt volna.

(Fordította Hermann István)

# TODOR PAVLOV AZ ESZTÉTA

ATANASZ SZTOJKOV

A magyar filozófusok tisztelettel köszöntik a nyolcvanöt éves Todor Pavlov akadémikust, a Bolgár Kommunista Párt Politikai Bizottságának tagját, a BTA Filozófiai Intézetének igazgatóját.

Todor Pavlov élete és munkássága szorosan összekapcsolódik hazája kommunista pártjának és ezen keresztül a nemzetközi munkásmozgalomnak a harcaival. 1919 óta a Bolgár Kommunista Párt, 1924 óta a Központi Vezetőség és 1966 óta a Politikai Bizottság tagja, a Filozofszka Miszál c. folyóirat főszerkesztője.

Hat évtizedes filozófiai munkássága a filozófia széles körét fogja át: az ismeretelméletet, az esztétikát, a filozófia és a szaktudományok kapcsolatát, a filozófia történetét. Todor Pavlov legjelentősebb munkái: „Tükrözésemélet” (1936), „Általános művészetelmélet” (1938), „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” (1940). Ez utóbbit magyarra is lefordították.

Az alábbiakban munkásságának egy területét foglalja össze Atanasz Sztojkov, kiemelve Todor Pavlov küzdelmét a lenini visszatükrözés elmélet megőrzéséért és továbbfejlesztéséért, küzdelmét annak dogmatikus, leegyszerűsítő értelmezése ellen.

Nyolcvanötödik születésnapján a magyar filozófus közvélemény nevében is jó egészséget, további eredményes munkát és hosszú, eredményekben gazdag életet kívánunk Todor Pavlovnak.

\* \* \*

Todor Pavlov kora ifjúságától vonzódott az irodalomhoz. Teodor Trajanovval és Hriszto Jaszenovval együtt szimbolikus verseket írt, érdeklődéssel olvasta a hazai, az orosz és a nyugat-európai irodalom alkotásait; az irodalomról és a művészetről írt tanulmányokat, s emellett készült önálló munkájának megírására, amelyben az esztétika alapvető problémáira vonatkozó nézeteit akarta kifejteni. E terv megvalósítására azonban ekkor nem került sor, mert úgy érezte, hogy nézetei még nem eléggé kialakultak. Ezt elérendő, fokozatosan a pedagógia és a filozófia problémái felé fordult.

Eszmei és irodalmi fejlődésére döntő hatást gyakorolt, hogy 1919-ben kommunista lett. Az első világháború utáni években társadalmi és publicisztikai tevékenysége mellett irodalommal és esztétikával foglalkozott. Egyike volt

Hriszto Szmirmenszki és Krum Kjuljanov legközelebbi barátainak, és ismeretségbe került sok más neves bolgár íróval és irodalmárral. A háború utáni első években három regényt írt (amelyeknek kézírata egyik letartóztatásakor a rendőrség kezére került).

Ekkor még elsősorban írói terveit formálta, de emellett egyre tevékenyebben kapcsolódott a kommunista és munkásmozgalomba és amint maga is később megírta,<sup>1</sup> idejének túlnyomó részében a politika, a filozófia és a pedagógia kérdéseivel foglalkozott. Esztétikai érdeklődésének tanúbizonyságai börtönből írt levelei (1923–29), amelyeket később két brosúrában tettek közzé. Ezek, műfajukat tekintve, esszék, amelyekben szervesen összekapcsolódnak Todor Pavlov esztétikai és politikai nézetei. Ezek az esszék tanúsítják, hogy szerzőjük — noha börtönben volt — igyekezett figyelemmel kísérni a bolgár irodalom fejlődését, és szerzőjüknek azt a képességét bizonyítják, hogy a fejlődést elmélyülten elemezte. Esszéi és más irodalmi témájú cikkei ellenére mégis, a Szovjetunióba való 1932. évi utazásáig terjedő időszakra vonatkozóan azt mondhatjuk, hogy jóllehet Todor Pavlov filozófiai alkotótevékenysége alapján már ismert volt<sup>2</sup> — esztétikai munkásságának még a kezdetén tartott.

Az a négy esztendő, amelyet Todor Pavlov a Szovjetunióban töltött, egész alkotói fejlődésében a legteljesebb és leggyümölcsözőbb mind filozófiai, mind esztétikai vonatkozásban. Itt volt lehetőség arra, hogy elmélyülten tanulmányozza Marx, Engels és Lenin valamennyi eddig közölt és ismert művét, hogy megismerkedjen a filozófia- és az esztétikatörténet legkiemelkedőbb művelőinek munkásságával. Rövid idő alatt bekapcsolódott a szovjet filozófiai és esztétikai tudományos életbe, legnevesebb képviselőinek elvtársává, barátjává és harcostársává vált. Ugyanakkor nagy érdeklődést tanúsított a szovjet szellemi élet iránt és megismerkedett a szovjet tudomány, irodalom és művészet legjelentősebb alkotásaival és alkotóival. Mély hatást gyakorolt rá az új szocialista társadalom, a szovjet emberekkel való mindennapos találkozás és kapcsolat. Todor Pavlov éppen azokban az esztendőekben élt és dolgozott Moszkvában, amikor a szovjet társadalom és egész szellemi élete rendkívül erőteljes fellendülésben volt, és egyre meggyőzőbben bizonyította be életképességét, alkotó merészségét a gazdaságban, a társadalmi viszonyokban, a kultúrában, a tudományban és a művészetben. Mindez gazdagította, kiszélesítette Todor Pavlov szellemi horizontját, hozzájárult filozófiai és esztétikai nézeteinek kikristályosodásához. Ettől kezdve a világra mint reális objektív valóságra tekint, nem pedig mint törekvések és óhajok összességére, miként korábban. E szemléletmód alapján állva, számára a Szovjetunió a világ forradalmi és kulturális központja. De aligha lett volna lehetséges ilyen gyors és az alapelveket is érintő szellemi átalakulás, ha Todor Pavlov előzetesen nem hordta volna magában a blagoevi elméleti indíttatást, ha nem sajátította volna el a Bolgár Kommunista Párt tapasztalatait, amelyek a bolgár pártot igen korán közelvítették a Bolsevik Párthoz. Emellett Todor Pavlov gyors fejlődésében kétségtelenül jelentős szerepe volt annak a körülménynek is, hogy éppen ebben a négy esztendőben volt lehetősége

<sup>1</sup> Todor Pavlov: „Válogatott művek”, Mellékletek a IV., VI. és VII. kötetekhez, 198.

<sup>2</sup> Például olyan műveivel, mint: „Spinozizmus és dialektikus materializmus”, 1927; „A dialektikus materializmus és a minták elmélete”, 1929; „Remkeanizmus és materializmus”, 1930.

átgondolni Georgi Dimitrovnak a lipcei bíróság előtti hősies magatartását, s annak világviszhangját, Georgi Dimitrov moszkvai fogadtatását, első megnyilvánulásait a nemzetközi kommunista mozgalom vezetőjeként és mindegyik szerepét a Komintern hetedik kongresszusa idején. Találkozott a Moszkvában élő külföldi kommunistákkal és lehetősége volt tapasztalni, hogy a Bolgár Kommunista Pártban miként megy végbe fordulat a balos szektáságtól a következetes lenini felfogáshoz a politika, a társadalmi és a kulturális élet valamennyi alapvető kérdésében. Mindennek nagy része volt abban, hogy a párt lenini—dimitrovi új vonalának meggyőződéses harcosaként tért vissza Bulgáriába.

Az 1938-as év óta, amikor megjelent az „Általános művészetelmélet” című alapvető munkája, már több mint 35 év telt el. E több mint harmadfél század alatt írott nagyszámú tanulmánya, tanulmánygyűjteménye felöleli az esztétika valamennyi leglényegesebb problémáját. E problémákkal kapcsolatban fogalmazza meg álláspontját, eredeti gondolatait és a tudomány fejlődéséhez való hozzájárulást. Néha művészi, sőt színházi kritikusként is megnyilatkozik — jóllehet ez nem fő tevékenységi területe —, amikor érzi annak szükségességét, hogy kifejtse véleményét neves alkotóink műveiről, ha viták kerekednek körülöttük, vagy ha ellenükben szektás-dogmatikus álláspont mutatkozik. Célja, hogy egyengesse az utat a szocialista kultúra fejlődése számára, hogy hozzájáruljon a kibontakozást akadályozó nézetek leküzdéséhez (például Vladimir Dimitrov — a Mester és Ilija Beskov elleni fellépésekor a harmincas évek közepén). Todor Pavlov irodalomkritikai tevékenysége olyan széles, hogy ezt a tevékenységet külön kell vizsgálnunk.

Todor Pavlov nemritkán éppen ezekben az írásaiban tudja megvalósítani a legteljesebben a művészet legbonyolultabb problémájának elmélyült és konkrét tanulmányozását, mint például a művészi forma lényegét, specifikumát és jelentőségét érintő kérdéseket. Példaként említhetjük itt Vladimir Majakovszkij költészeté elemzésének szentelt cikkeit.

Egészen természetes, hogy az évtizedek folyamán formálódó-alakuló olyan hatalmas munkában, mint amilyen Todor Pavlov esztétikája, ha csak 1938-tól kísérjük is figyelemmel (vagyis az esztétikában való első érettebb megnyilvánulásának évétől), úgy találjuk, hogy nem minden egyenértékű és nem egyformán elmélyült. Sőt mi több, különbségeket is feltárhathunk lényeges kérdések vizsgálatában és változásokat néhány megfogalmazásában stb. Ezeket mindenekelőtt a marxista—leninista esztétikának a fejlődése hozta magával mind nálunk, mind különösen a Szovjetunióban, sőt másutt is. Olyan fejlődés ez, amit Todor Pavlov állandóan figyelemmel kísért, és mindig szükségesnek tartotta, hogy leglényegesebb megnyilvánulásaival összefüggésben állást foglaljon. Esztétikai tevékenységében hasonlóképp tükröződik szocialista kultúránk, irodalmunk és művészetünk viharos fellendülésének három évtizede. A szovjet művészet igazi újítói jelenségei — ugyancsak Todor Pavlov újkeresésének forrásai és ösztönzői maradtak.

Természetesen későbbi új megfogalmazásai stb. nem voltak mindig az előzőeknél sikerebbek. Így például az ötvenes évek elején írott esztétikai publikációinak figyelmes tanulmányozása feltárta, hogy a személyi kultusz évei bizonyos visszahúzó hatást gyakoroltak alkotó gondolkodására. Egy dogmatikus jellegű kritika hatása alatt például eltért a művészet elméleti vizsgálatánál az olyan általa bevezetett sikerült terminusoktól, mint az „esztétikai realitás” és „mérték”, s bizonyos fokig elszegényítette a művészet esztétikai-

filozófiai tanulmányozását. Nem véletlen, hogy 1956 után Todor Pavlov esztétikai tevékenységének új fellendülését figyelhetjük meg. Ennek eredményeit foglalta össze az 1958 folyamán megjelent „A marxista—leninista esztétika alapvető kérdései” című munkájában. Csak sajnálhatjuk, hogy a szerző politikai, tudományos-szervezői, társadalmi és egyéb kötelezettségei és ebből eredő túlterhelése megakadályozta nagyszerű elgondolásainak megvalósítását, s így e munka tervezett másik két kötete megíratlan maradt.

\*

E rövid áttekintésben nem lehet az a feladatomban, hogy kövessem Todor Pavlov, az esztéta fejlődésének útját. Célszerűbbnek tartom — bár úgy tűnik ez a nehezebb —, hogy megkíséreljem esztétikai tevékenységét egészében áttekinteni, különösen az 1938-tól számított időszakot, kiemelve benne, ami a leglényegesebb, a legnagyobb távlatú, eredeti és legértékesebb, s ezzel együtt arra törekszem, hogy megrajzoljam Todor Pavlovnak, az esztétának a legjellemzőbb vonásait, és összefoglaljam a marxista—leninista esztétika fejlesztésében szerzett fő érdemeit.

Todor Pavlov már az „Általános művészetelmélet” című munkájában, 1938-ban kidolgozta az esztétikának mint tudománynak a specifikumára és feladataira vonatkozó felfogását. Az esztétikának olyan értelmezését adta, amelyhez lényegét tekintve ma is ragaszkodik és amelyet ma is továbbfejleszt. Számára az esztétika nem filozófiai tudomány (ezért nem szabad összekevernünk művészetfilozófiájával vagy magának az esztétikának a filozófiájával), hanem „rész- vagy speciális tudomány, amely ama jelenségek sajátosságos törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyeket esztétikai jelenségeknek nevezünk és amelyek struktúráját és strukturális törvényszerűségeit, rész- vagy speciális tudományként, felderíti, vizsgálja és meghatározza”.<sup>3</sup>

Mivel az esztétikum kifejezésre juttatásának alapvető szférája a művészet, ami a valóság bonyolult, sajátosságos visszatükrözése és ismerete, az esztétika — ahogy azt Todor Pavlov nemegyszer megalapozta — nem dolgozhatja ki elég sikeresen a maga problematikáját a filozófiával való együttműködése nélkül. Más szavakkal — Todor Pavlov gondolatain tovább haladva —, elmondhatjuk, hogy az esztétika ama résztudományokból ered, amelyek világnézeti jellegűek és hasonlóak a filozófiához. Ezért magának az esztétikának mint tudománynak a fejlődésében megfigyelhetjük, hogy miként teljesedtek ki azon filozófusok iránymutató elmunkálatai, akik megérették és megértették a művészet világát, mint például Arisztotelész, Diderot, Hegel, s a marxizmus klasszikusai, Marx, Engels és Lenin. Ilyen esztéta Todor Pavlov is, aki kifinomult érzékkel vizsgálja a művészetet, mindenekelőtt az irodalmat, s nemcsak mint esztéta, hanem mint irodalmi és művészeti kritikus is. Todor Pavlov esztétikai munkáinak ereje és mélysége egyrészt alapos irodalmi, művészeti és tudományos felkészültségéből, másrészt az irodalmi alkotókészség iránti tiszteletéből, fejlett esztétikai ízléséből táplálkozik. Ez tette lehetővé számára, hogy kidolgozza a művészet és általában az esztétika elméleti alapproblémáit, behatoljon az esztétikum világába, feltárja lényegét, törvényszerűségeit, nem valamilyen részleges megfigyelőként, hanem olyan kutatóként, aki jól ismeri vizsgálatának tárgyát és állandóan annak világában él.

<sup>3</sup> Todor Pavlov: „A marxista—leninista esztétika alapvető kérdései”, Bolgarszki piszazetel kiad., Szófia 1958, 36., 37.

Nem kevésbé jelentős munkásságának az a sajátossága, hogy az esztétika valamely problémájának vizsgálatát szervesen képes összekapcsolni korunk társadalmi-kulturális gyakorlatával, a párt politikájával és a fejlődés távlatával. Ez elméleti-esztétikai munkáinak jelentőségét, időszerűségét és hatását növeli.

Todor Pavlov gondolati ereje, előbb említett pártossága, marxista—leninista tudományos felkészültségéből, Marx, Engels és Lenin elméleti örökségének elsajátításából, valamint tanítványaiknak és követőiknek, mint például Plehanov, Mehring, Paul Lafargue, a bolgár Dimitâr Blagoev, Georgi Dimitrov stb., alapos tanulmányozásából fakad. Érdeklődését nem korlátozza egyoldalúan munkásságának csupán arra az oldalára, amely közvetlenebbül és világosan az esztétikát és a művészetet érinti. Ez gyümölcsöző és alkotó megközelítést tesz lehetővé, valamint az esztétika alaptételeinek marxista—leninista kifejtésére ad alapot. Először azért, mert sem Marx, sem Engels, sem Lenin nem írt *speciális* esztétikai munkákat. Más kérdés az, hogy határozott és kialakult esztétikai nézeteik voltak, különösen az irodalom területén. Ezekről azonban más összefüggésekben, egyéb (gazdasági, politikai, filozófiai stb.) kérdések megvizsgálásának alkalmából tettek említést. Természetesen az esztétikát érintő töredékes megnyilatkozásaik, ezek összehasonlítása, figyelmes végiggondolása, tanulmányozása magában is fontos forrást jelent a marxista—leninista esztétika további elmélyült fejlesztésére. Ez azonban egyáltalán nem elegendő. Másodsor a Todor Pavlov által követett módszer azért termékeny, mert csak a marxista—leninista elméleti örökség elsajátítása fegyverezhet fel bennünket azzal a módszertannal, amely biztonságos alapot nyújthat a társadalommal és annak fejlődésével kapcsolatos tudományos kutatás számára, közöttük az esztétikai kutatás számára is.

Todor Pavlov nemcsak egyike azoknak a marxista—leninista esztétáknak, akik egészében ismerik és alapjaiban elsajátították a marxizmust—leninizmust és ezen az alapon építik ki tudományos vizsgálataikat. Todor Pavlov nem csupán esztéta és irodalomművészeti kritikus, hanem mindenekelőtt filozófus, valamint tudós-pedagógus, aki hozzájárult a bolgár pszichológia, szociológia és történelemtudomány fejlesztéséhez. Ez a sok irányú érdeklődés és széles körű tevékenység sok lehetőséget nyújt a marxista—leninista hagyatéék mélyebb értelmezésére az esztétika területén is.

Arra törekszik, hogy megismerje és felhasználja a különböző társadalom- és természettudományok legújabb területeit és eredményeit. Enélkül nem folytathatta volna a lenini tükrözésemélet kidolgozását, és aligha tehette volna ezt esztétikai kutatásának és eredményének szilárd alapjává.

Külön kell hangsúlyozni történeti-esztétikai kutatásait. Szükségesnek tekintette minden, az esztétikai gondolkodás sok évszázados fejlődése során született értékes gondolat megismerését. Ezeknek elemző feldolgozására és marxista—leninista alapokon való bírálatára törekedett. Idevágó tanulmányai és cikkei, amelyeket különböző időben írt és közölt, miután nem kapcsolódnak szervesen össze, az esztétika történetét nem képezhetik. Ennek ellenére ezek az írások értékes hozzájárulást jelentenek a marxista—leninista történeti-esztétikai kutatásokhoz, mert az esztétikai gondolkodás csaknem valamennyi klasszikus képviselőjét vizsgálja Platóntól és Arisztotelésztől az újabb idők Bergsonáig. Úgy vélem, ezekben az írásokban legértékesebb Todor Pavlovnak az a módszere, hogy a különböző elméletek centrális problémájának megragadását tűzi ki célul, s az, hogy feltárja az egyes gondolatok sajátossá-



gának és problémáinak okait, továbbá felvázolja helyüket és jelentőségüket az esztétika tudományának általános fejlődésében.

Ily módon azt a következtetést vonhatjuk le, hogy 1938-tól Todor Pavlov nézeteit, álláspontját mindenekelőtt alapvető esztétikai és irodalmi művészetkritikai művei foglalják össze. Ezek filozófiai és speciálisabban esztétikai tudományos felkészültségről tanúskodnak, bizonyítják ismereteinek enciklopédikusságát, a marxista—leninista elméleti örökség mély ismeretét. Másrészt jelen van ezekben az írásokban tisztelet a művészet, speciálisabban az irodalom iránt. Domináns vonásuk az a törekvés, hogy a szerző kimondja és megalapozza saját eredeti álláspontját, ami nemritkán új hozzájárulást jelent a marxista—leninista esztétikához. Mindez egészében véve Todor Pavlovot a marxista—leninista esztétika legkiemelkedőbb képviselői közé sorolja. És ha külföldön, speciálisabban a nyugati országokban neve és esztétikai művei még nem olyan széleskörűen ismertek és népszerűek, mint például Lukácsé, ez főként azért van, mert mi magunk jóformán semmit sem tettünk művei megismertetése érdekében — sőt még arról sem gondoskodtunk, hogy lefordítsuk és kiadjuk néhány nyugati nyelven. Egyedül a német kiadás készült el, de ez is csupán néhány évvel ezelőtt.

A bolgár marxista kritika egyik nagy eredménye például, hogy „Általános művészetelmélet”-ével már 1938-ban Todor Pavlov elsőként fogott hozzá az esztétika alapvető kérdéseinek teljes és rendszeres marxista—leninista vizsgálatához és kifejtéséhez. Akkor a végtelenen kieleződött nemzetközi helyzetben, a második világháború előestéjén, nem kaphatta meg azt a nemzetközi visszhangot, amelyre rászolgált. Szerzőjükre rendkívül nehéz évek vártak, amelyek nemcsak azt nem engedték meg, hogy írjon és előkészítse ennek a műnek megígért második kötetét, hanem több mint két éven át, amíg fasiszta koncentrációs táborban sínylődött, megfosztották attól a lehetőségtől is, hogy bármilyen tudományos munkával foglalkozzék.

Mind az „Általános művészetelmélet”, mind „Az esztétika alapvető kérdései” (első kötet 1949) és „A marxista—leninista esztétika alapvető kérdései” (első kötet 1958), valamint nagyszámú egyéb esztétikai és irodalomkritikai tanulmányai és cikkei, az általuk érintett és kidolgozott tematika nagy változatossága ellenére, szerves belső összefüggő rendszert alkotnak. Az egyesítő láncszem az, hogy a jellegüket tekintve néha igen különböző problémákat egységes felfogásból vizsgálja, alapozza meg és dolgozza ki. Ezt az egységes alapot a lenini visszatükrözés elmélet nyújtja abban a formájában, ahogy azt Todor Pavlov továbbfejlesztette. Emellett az esztétikai jelenségek és a problematika nem csupán ürügyet jelentenek a tükrözéselmélet egyik vagy másik oldalának pótlólagos megvilágítására és megalapozására, hanem lényegében olyan önálló alkotó alkalmazásról van szó, amelyben magát a visszatükrözés elméletét sajátosan értelmezi, legszükségesebb alakpént az egész problematika vizsgálata számára. És éppen ebben áll Todor Pavlov fő érdeme és hozzájárulása a marxista—leninista esztétika fejlesztéséhez. Ily módon biztos alap jött létre mind az esztétika, mind a művészet legbonyolultabb és lényeges kérdéseinek sikeres alkotó vizsgálatához és megoldásához. Erre az alapra építette Todor Pavlov a művészet természetére, a művészetnek a tudománnyal és az erkölccsel való hasonlatosságaira és különbségeire, továbbá a vallással való összefüggéseire vonatkozó kutatásait. Ugyancsak a visszatükröződés szolgál alapul a művészeti módszer sajátosságainak vizsgálatához, a világnézet és a művészet kapcsolatának elemzéséhez, a szocia-

lista realista művészeti módszer, a művészet pártossága, a népiség stb. tanulmányozásához.

Anélkül, hogy részletesebben felsorolnánk Todor Pavlov minden lényeges hozzájárulását az esztétika tudományához, megállapíthatjuk, hogy eredményei szoros kapcsolatban állnak a lenini visszatükrözés elmélet alapjaival, arra épülnek. Ennek jelentőségét akkor érthetjük meg teljes egészében, ha figyelembe vesszük, hogy például Hegel, aki ragaszkodott a művészet tartalmi vizsgálatához és felfedezte annak megismerő funkcióit, objektív-idealista alapállása következményeként a művészet logikai elemeinek túlértékeléséhez és egyes irányzatainak túlzott előnyben részesítéséhez jutott el. Ezért a művészet specifikumának értelmezésében végül is ellentmondásokba bonyolódott. Vagy éppen az ellenkező oldalon más esztéták és filozófusok, antiracionalista beállítottságuk folytán, arra a következtetésre jutnak, hogy a művészet az emberben levő tudatalatti és öntudatlan világ kifejezése (freudizmus), illetve mint Croce és Bergson, abszolutizálják a művészetben benne rejlő intuitív oldalt, s ezzel eljutnak az alkotó személyiség túlértékeléséhez, a hagyományoktól és a társadalmi-kulturális környezettől való elszakításához. Vagy pedig végül mások abszolutizálják a művészet és különösen a formaiság szimbolikus elemeit, specifikus jel-információs természetét, s ennek alapján kidolgozzák a művészet szemantikus-információs elméletét (Maurice, Langer és mások). Végső soron ezek az elméletek, éppen azért, mert a művészet valamely specifikus oldalát túlhangsúlyozzák, s a visszatükröződés problémáját ugyanakkor megoldatlanul hagyják, tudományos szempontból egyoldalú és ezért tarthatatlan következtetésekre jutnak.

Todor Pavlov érdeme éppen abban áll, hogy meggyőzően és következetesen rámutatott a lenini visszatükrözés elmélet jelentőségére a művészet jelenségeinek és törvényszerűségeinek vizsgálatában, és ebből kiindulva — noha nem mindig elég részletesen és elmélyülten, például az esztétikai kategóriák esetében — továbbfejlesztette az esztétika mint tudomány problematikáját.

Napjainkban, amikor a marxista esztétika képviselői egyre eredményesebben lépnek fel a reakciós burzsoá esztétikai nézetek ellen, és a mai polgári művészetben mutatkozó hanyatló irányzatokkal szemben, ezzel párhuzamosan egyre sürgetőbb feladat, hogy alkotó módon kidolgozzák az esztétika és a modern művészet, speciálisabban a szocialista realista művészet főbb tételeit, területeit. Todor Pavlov esztétikai művei rendkívül szükségesek számunkra ennek a programnak a megvalósításához. Nemritkán megtaláljuk műveiben a bennünket foglalkoztató kérdésekre adandó választ és az újabb kutatásokra serkentő gondolatokat. Így például „A lenini tükrözésemélet és korunk” című alapvető munkájához írt „Bevezetés”-ében az alábbi rendkívül lényeges tételt találhatjuk: „A naturalizmusban és az absztrakcionalizmusban metafizikai ellentétek vannak — nem pedig dialektikus átmenetek és átvezetések —, nem dialektikus összefüggések, következőképpen nincs alap vagy impulzus a művészet ténylegesen reális, élő és haladó továbbfejlesztésére.”<sup>4</sup>

Ezt a gondolatot csak felvetette anélkül, hogy részletesen kifejtette volna. De ténylegesen ez a gondolat végigkövethető Todor Pavlov egész esztétikai alkotómunkájában, s ezáltal válik érthetővé megállapításának módszertani jelentősége a mai, hanyatló burzsoá művészet bonyolult és ellentmondó folya-

<sup>4</sup>Todor Pavlov: „Válogatott művek”, V, 691.

matainak vizsgálatában, sőt még a szocialista országok művészetének fejlődésében fellelhető kitérők, ideiglenes túlzások stb. megértésében is. Todor Pavlov említett megfogalmazása annak megértésén alapul, hogy a művészet az objektív dolgok és viszonyok sajátos szubjektív kifejezése, amelynél a szubjektív és az objektív oldal abszolútizálása egyaránt a művészet valamely lényeges sajátosságának, funkciójának megsértéséhez, elszegényítéséhez vezet. És fordítva, a realiztikus művészet, de még inkább a szocialista realista művészet, ereje abban van, hogy szervesen összekapcsolja, összeköti a szubjektív és az objektív elvet a művészi alak megteremtésében — másként szólva a sokoldalúan megnyilvánuló művészi szubjektivitás nem a magába zárkózás következménye, hanem a művészet és a társadalom összekapcsolódásának eredménye.

(*Fordította Kardos Ede*)

INTERJÚ ERDEY-GRÚZ TIBOR AKADÉMIKUSSAL,  
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA ELNÖKÉVEL,  
A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM  
NÉHÁNY KÉRDÉSÉRŐL

*1. Erdey-Grúz elvtárs sokszor foglalkozott írásaiban, előadásaiban a természet-tudományok és a társadalom egyéb szféráinak kapcsolatával. Tudjuk, hogy ez a kapcsolat az utóbbi időben szorosabbá vált, mint bármikor korábban. Kérjük, fejtsse ki álláspontját ennek okairól és legfontosabb hatásairól.*

1. Az ember — mint minden más élőlény — szakadatlan kölcsönhatásban van környezetének élő és élettelen világával. Szinte minden tevékenysége megváltoztatja környezetét, a környezetnek általa előidézett vagy más okokból bekövetkező változásai pedig visszahatnak az emberre, biológiai és társadalmi vonatkozásban egyaránt. Az embernek és környezetének kölcsönhatásai közvetlenül, elsődlegesen az élettelen és élő természet törvényszerűségei szerint következnek be, közvetve, másodlagosan, azonban többnyire elválaszthatatlannak olyan változásoktól, amelyek a társadalom mozgástörvényei szerint mennek végbe. A múltban ez a kapcsolódás többnyire spontán volt, akár a természeti környezetet szándékozta az ember megváltoztatni — s ennek következményei voltak a társadalmi változások —, akár társadalmi célt tűzött ki az ember maga elé, s az ennek megvalósítására irányuló törekvéseket kísérték természeti változások.

Korábban, amikor még az emberiség létszáma kicsi volt, élettér és természeti kincsek pedig viszonylag bőségesen álltak rendelkezésére, a lassan érvényesülő, nagyrészt spontán kapcsolatok a természet és a társadalom ember által előidézett változásai között elegendők voltak a történelmi távlatokban folyamatos haladáshoz, ami azonban — egyes forradalmi csomópontoktól eltekintve — csak hosszú idő, több emberöltő alatt okozott számottevő változásokat. A nem kívánt káros hatások is kevésbé érvényesültek, ill. nem váltak tudatossá, esetleg tovább lassították a haladást, vagy „megmagyarázhatatlan” visszaeséseket idéztek elő.

Idővel azonban mindez megváltozott. A társadalmi haladás fokozatosan meggyorsult, új igények hatására az ember mind szélesebb körben és mind hibében ismerte meg a természet törvényszerűségeit, és tanulta meg céltudatos felhasználásukat saját érdekében. Ezáltal javultak az életkörülmények, és az emberiség szaporodása is meggyorsult. Mivel egyidejűen a személyenkénti igények is megnöttek, de a Föld geológiai és klimatikai állapota egy-két évszázad alatt nem változott számottevően, a növekvő igényeket korunkban már egyre kevésbé lehet úgy kielégíteni, hogy új területeket és azokon könnyen hozzáférhető új természeti kincseket veszünk hagyományos módon igénybe. A továbbhaladáshoz mindinkább szükséges lett a természet rejtett kincseinek feltárása. Egyrészt szó szerint: a Föld mélyében levő, nehezen hozzáférhető nyers-

anyagok és energiahordozók nagy tudást és gyakorlatot igénylő felkutatása és a felszínre hozása révén; másrészt átvitt értelemben: a természet közvetlenül nem érzékelhető törvényszerűségeinek tudományos kutatás révén való megismerése által, ami képessé teszi az embert az adott lehetőségek mind többoldalú és mind változatosabb, mindinkább célra irányítható és hatékony kihasználására. Mindezek folytán napjainkban a társadalom minden ágazatának minden mozgása a kölcsönhatások bonyolult hálózata révén sokkal szorosabban összeszővődik a természettudományokkal, mint bármikor korábban, és ezen összeszővődés tovább folytatódik.

A természettudományok fejlesztését és eredményeik hatékony felhasználását sürgeti a társadalmi és a biológiai fejlődés ütemének nagyarányú eltérése is. A társadalmak néhány évezred alatt három-négy gyökeres minőségi változáson mentek át, s napjainkban évtizedek alatt alakulnak át pl. a szocialista országok társadalmi viszonyai. A embernek mint biológiai lénynek viszont a továbbfejlődése ennél sokkal lassúbb, az utóbbi évezredekben szinte alig észrevehető. Amíg a társadalmi átalakulások nem nagyon változtatták meg a természeti környezetet, addig ez a diszkrepancia nem volt veszélyes. Manapság azonban a társadalmi haladás életterünknek, a bioszférának olyan mérvű megváltozásával jár, aminek az emberre mint biológiai lényre kiható veszélyes következményei csak a természettudományok vívmányainak céltudatos felhasználásával haríthatók el, vagy legalábbis csökkenthetők elviselhető mértékűre.

Igaz ugyan, hogy az alkalmazkodás a környezethez az élő világ egyik jellemző sajátossága. Ahhoz azonban, hogy ez spontán érvényesüljön, hosszú idő, az évek százezrei és milliói szükségesek. A Föld élővilága évmilliárdok alatt alkalmazkodott a bioszféra azon „szennyeződéséhez”, ami mai állapotához vezetett. Hiszen úgy tudjuk, hogy az Ősföld atmoszférája az élet kialakulása idején redukáló (oxigénmentes) volt, s az élő anyag anyagcseréjének „szennyező” hatása folytán keletkezett az oxigén. E folyamat hatására alakult ki a „mai” oxidáló atmoszféra. Ha úgy tetszik, a mai „tiszta” légkör egy globális méretű szennyeződés terméke. De ez a folyamat sok százmillió év alatt ment lassan végbe, olyan ütemben, amelyhez az élő anyag spontán alkalmazkodhatott. Napjainkban azonban az emberi tevékenység néhány év alatt idéz elő olyan változásokat a Földön, amilyenek az ősidőkben az évek százmilliói alatt következtek be. E gyors változásokhoz az élő világ, s benne az ember, nem képes idejében alkalmazkodni. Ezért fennmaradásunk érdekében mind nagyobb mértékben kell minden vonatkozásban támaszkodnunk a természettudományok eredményeire, hogy segítse a meggyorsult társadalmi haladást, hogy előrelátóan és céltudatosan gondoskodhassunk az embernek és a Föld többi élővilágának további virulásáról, biológiai lomhaságuk ellenére is.

Valamennyi tudományágnak együtt kell működnie annak érdekében, hogy a társadalmi haladás gyors üteme összhangba jöjjön és maradjon a természeti környezet konzerválásának szükségességével — legalábbis addig, amíg fel nem találják a biológiai fejlődés meggyorsításának veszélytelen módját.

*2. Úgy gondoljuk, a természettudományok filozófiai szempontból lényeges konzekvenciái legalább két területen is megfogalmazódtak. Az egyik terület a természettudományos eredmények közvetlen világnézeti hatása, a másik a társadalom termelőerőire, ezek fejlődésére gyakorolt hatása. Könyveiből tudjuk, hogy Ön mindkét irányban folytatott tanulmányokat. Kérjük, foglalja össze olvasóink számára idevágó eredményeit.*

2. A természettudományok „filozófiai konzekvenciáiból” kettőt kiemelni — még „legalább” megszorítással is — igen bajos. Inkább mondhatjuk, hogy ezúttal egy vagy két vonatkozásáról beszélünk.

Mivel a filozófia fő tárgyát a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb összefüggései, illetve törvényszerűségei képezik, a természettudományok legátfogóbb törvényei lényeges tényezői a filozófiának, és nagymértékben hozzájárulnak a tudományos világnézet kialakításához, ill. megerősítéséhez. A világnézetnek itt persze nem a betű szerinti, hanem széles értelmére gondolok: arra, hogy nem csupán a természetről és a társadalomról alkotott általános *nézetek* összessége, hanem mindennemű új jelenségnek, újonnan kialakult természeti és társadalmi viszonyoknak, ill. helyzeteknek a valóságot minél jobban megközelítő megítélésére való készség, és ennek alapján olyan motivációs rendszer, amely segít a célok kitűzésében, az elérésükre irányuló tevékenység kialakításában, a kívánt és nem kívánt következmények minél körültekintőbb előrelátásában. A tudományos szemlélet kialakítását a természettudományok azért is hatékonyan segíthetik, mert széles körben nyújtanak lehetőséget a valóság megismerésére, pontosan körülírt és mérhetően változtatott körülmények közötti kísérletek tetszés szerinti megismétlésére, ezáltal a véletlen és a szükségszerű jelenségek megkülönböztetésére, az eredmények olyan szabatos leírására és elméleti szintézisére, amiből még nem észlelt új jelenségekre is következtethetünk, támaszkodva a matematikára is. Mélyenszántóan és részletekbe menően segíthetnek a természettudományok olyan szemlélet kialakításában, valamint megítélési disztinkciók kidomborításában, ami más társadalmi vonatkozásban is gyümölcsöző gondolkodásmódot támogat.

Legyen szabad előző szavaimból adódó példákkal megvilágítani, hogy mire gondolok. Szóltam többek között természeti törvényszerűségekről és természettudományi törvényekről. Disztinkcióhoz nem szokottan gondolkodva, ezek azonos fogalmaknak tűnnek, noha valójában lényegesen különböznek egymástól. A *törvényszerűségek* a valóságos dolgok közötti objektív összefüggések, amelyek tudatunktól, tudásunk állapotától, a társadalom fejlettségi fokától és egyéb „emberi” tényezőktől teljesen függetlenek. A *természettudományi törvények* viszont ezen objektív törvényszerűségek szavakkal, matematikai kifejezésekkel vagy grafikonokkal való leírásai. Ezek tartalma függ attól, hogy megfogalmazzuk milyen pontosan ismerjük a valóságot. Mivel érzékszerveink és műszereink nem tökéletesek, a valóságot csak közelítőleg ismerhetjük meg, de annál jobb közelítéssel, minél fejlettebbek eszközeink és gondolkodásmódunk. Ezért a természettudományi törvények történeti jellegűek, s nem mentesek bizonyos szubjektív vonásoktól, a „felállítasukkor” uralkodó társadalmi viszonyoktól sem. Amint fejlődnek az észlelési és mérési módszerek, az adatok és egyéb tények feldolgozását szolgáló elméletek, amint bővül a tudati szintézis, úgy változnak a természettudományi törvények abban az értelemben, hogy a történelmi fejlődés során mind jobb közelítéssel, mind szélesebb érvényességgel és mélyebben szántóan írják le a valóságot. A Newton-féle klasszikus mechanika törvényei pl. a fényénél sokkal kisebb sebességű makroszkopikus testek mozgásaira kielégítő pontossággal érvényesek, de a fényét megközelítő sebességű, ill. atomi méretű testek mozgásainak a leírására már a relativitáselmélet, ill. a kvantummechanika törvényei szükségesek.

Hozzájárulnak a természettudományok a szabatos és árnyalt definíciók, valamint fogalomalkotás képességének fejlesztéséhez, a következtetések határainak, ill. korlátainak a figyelembevételéhez. Az erre való készség a társadalom

más területein is érvényesülve biztonságosabbá teszi az életben való tájékozódást, segít új lehetőségek, valamint határaik feltárásában, és vélt korlátaik lebontásában.

Sokakban pl. fogalmi zavarokat okoz az, hogy napjainkban energiahányról — vagy ennek veszélyéről — van szó, holott a fizika egyik általános érvényű törvénye az energia megmaradása. Miként állhat elő hiány valamiből, ami megmarad, vagyis nem fogyhat el? Kézenfekvő, hogy itt kettős fogalomzavarról van szó. Egyrészt ui. különféle energiák vannak, amelyek egymással átalakulhatnak, amelyek azonban számunkra különböző értékűek. Ha számunkra értékesebb energiatípus kevésbé értékesé alakul át, akkor embercentrikus vonatkozásban beszélhetünk fenyegető energiahányról, noha a különféle energiatípusok összege változatlan. Másrészt nekünk többnyire nem is energiára van szükségünk, hanem munkára. A munka viszont egyik energiatípusának másik fajtvá váló átalakulásának közti terméke. Munkavégzés csak energia *átalakulása* révén lehetséges. De különféle energiatípusok csak határozott körülmények között alakulhatnak át munkavégzés közben egymással (nem minden energiaátalakulás termel munkát). A műszaki és gazdasági értelemben vett „energiahiány” alatt tehát valójában csupán a szokásos földi körülmények között munkavégzés közben átalakulni képes energiák — ill. ezek hordozói — fogyása értendő.

A filozófiai gondolkodás fejlődéséhez a természettudományok azzal is hozzájárulnak, hogy a természeti törvényszerűségek tartalmának, ill. határainak szabatos értelmezését, ill. hatókörük differenciált megítélését is elősegítik. Pl. az energetika területén maradvány: az energia megmaradásának a kvantitatív törvényéből nem következik, hogy minőségileg is minden energia „egyenrangú”. Elég talán arra utalni, hogy a mechanikai energia, az elektromos energia, a kémiai energia átmenetileg csaknem teljes egészében munkává alakulva változhat át más energiatípussá; a termikus energia viszont erre folyamatosan elvileg sem képes: csak egy része (reálisan megvalósítható körülmények között nem is a fele) alakulhat át folyamatosan (körfolyamatok révén) munkává, a többi része változatlanul termikus energia marad. Ezt a törvényszerűséget fejezi ki a termodinamika II. fő tétele. Ezért rossz a legjobb hőerőgép, ill. hőerőmű hatásfoka is.

Jogos ezzel kapcsolatban is a kérdés: milyen mértékben vagyunk rabjai a természeti törvényszerűségeknek? Nyilvánvaló, hogy az adott körülményekre vonatkozó törvényszerűségek tőlünk függetlenül érvényesülnek, voluntarista megváltoztatásukra nincs mód. De lehet módunk a körülmények megváltoztatására, és ezáltal objektív törvényszerűségek érvényesülésének megelőzésére. Nem minden esetben kell beletörődnünk a természeti törvényszerűségek változatlanságon alapuló uralmába, de mély megértést, finom disztinkciót igényel annak a megítélése, hogy melyeket és milyen körülmények között kerülhetünk meg, és melyek esetében nem lehetséges ez.

Megint az energetikánál maradvány példaként, ha a hagyományos tüzelő-, ill. üzemanyagokat (szén, olajat, gázt) kazán alatt elégetjük, s ezáltal kémiai energiájukat először termikus energiává, majd ezt mechanikai energiává s utána elektromos energiává alakítjuk, akkor a termodinamika II. fő tétele által leírt természeti törvényszerűség folytán gyakorlatilag 40% hatásfokot is alig érhetünk el, ami persze kevésbé gazdaságos. A kémiai energia viszont közvetlenül is átalakítható elektromos energiává, s ennek az átalakításnak a hatásfoka csaknem 100% lehet. Noha a II. fő tétel makroszkopikus viszonyok között szigorúan érvényes objektív törvényszerűség hű leírása, mégsem „sorsszerű”

hőerőgépeink rossz hatásfoka. Igaz ugyan, hogy a II. fő tétel alól nincs kivétel, de meg lehet kerülni érvényesülését. E tétel ui. csak a termikus energiára érvényes, olyan törvényszerűség azonban nincs, amely „arra kötelezne”, hogy lánc-kereskedelemszerűen termeljünk kémiai energiából elektromos energiát (kémiai energia—termikus energia—mechanikai energia—elektromos energia). Nincs elvi akadálya annak, hogy kémiai energiát közvetlenül alakítsunk át elektromos energiává (ez történik pl. minden zseblámpa-elemben). Így megkerülhetjük a termikus energiát, és nem adunk alkalmat a II. fő tétel érvényesülésére. (Persze jogos a kérdés: miért működtetünk hőerőműveket, ha hatásfokuk szükségszerűen rossz? Ezt lényegében azért tesszük, mert működtetésükhöz elegendő a makroszkopikus testek mozgástörvényeit ismerni, ahhoz viszont, hogy olcsó energiahordozók kémiai energiáját üzembiztosan nagy hatásfokkal alakíthassuk közvetlenül elektromos energiává, jobban kellene ismerni az atomfizikai mozgások törvényszerűségeit.) E példából is látható, hogy megfelelő körülmények között objektív törvényszerűség érvényesülése is kikerülhető. Kitűnik továbbá az is, hogy tudásunk hiányossága nagy hátrányokat, természeti kincsek társadalmi méretű pazarlását vonhatja maga után.

*3. Mostanában sok szó esik a tudományos-technikai forradalomról. Ön szerint mennyiben jelenti a TTF a tudományok társadalmi szerepének megváltozását, és milyen tudományosan vizsgálандó új problémákat vet fel a TTF a társadalom különböző területein. Eltérő vélemények és viták alakultak ki e tekintetben, hogy nálunk érezteti-e hatását ez a folyamat. Mi az Ön álláspontja ezzel kapcsolatban?*

3. A TTF sokkal több vonatkozásban jár a tudomány társadalmi szerepének megváltozásával, mint ami egy interjúra adott elviselhető terjedelmű válaszban összefoglalható. Elég talán arra utalni, hogy megnőtt a tudomány közvetlen hatása a termelésre, meggyorsult a termelés fejlődése, mind több konkrét megoldandó feladatot ad a technikai fejlesztés a tudománynak, s a tudomány eredményei is mind gyorsabban mennek át a gyakorlatba, vagyis a tudomány mindinkább közvetlen termelőerővé válik. A TTF-nak ez alkotóeleme, de hatásai sokkal szélesebbek és mélyebbek, mint amit a tudomány közvetlen termelőerővé válása kifejez.

A tudomány a századforduló óta új anyagfajtákat és új mozgásformákat fedezett fel, s ezek jelentékeny része át is ment a gyakorlatba. Ezáltal a termelőeszközök jelentékeny része gyökeres minőségi változásokon ment át. A gépesítést követő automatizáció, valamint a kibernetikai módszerek terjedése az ember közvetlen nehéz fizikai munkáját mindinkább műszaki szerkezetekben tárgyiasult tudással helyettesíti. Mindezek révén nagy arányban nő a munka termelékenységé, továbbá csökken a fizikai és a szellemi munka elkülönülése. A dolgozók a részfolyamatoknak mind nagyobb komplexumát tekintik át, ill. irányítják, a terméknek mindinkább egy viszonylag önálló része kerül ki kezük alól, ami csökkenti annak a veszélyét, hogy a termék elidegenedjék a dolgozótól. Ez utóbbi mozzanatok ellentétes irányúak a TTF korszakában, mint voltak az ipari forradalom idején; közös viszont mindkét forradalomban a termelékenységet növelő hatás.

A termelékenység növekedése folytán több idő és munkaerő marad a termelés előkészítésére, a közegészségügy és az oktatás fejlesztésére, a művelődésre és a kulturális alkotások élvezetére, továbbá pihenésre és szórakozásra.

Mindezek következtében a TTF-nak széles körűek és mélyrehatóak a társadalmi következményei is: nagymértékben átalakulnak a társadalmi intézmények



és berendezések, módosul a társadalmi munkamegosztás, megújulnak az együttélés módjai, megváltozik az emberek mindennapi élete. Az eddiginél sokkal dinamikusabbá válik az egész társadalom.

Messze vezetne tovább részletezni a feltett kérdésre vonatkozó válasz bevezetését. Annyi talán e megjegyzésekből is kitűnik, hogy a TTF nálunk is érezteti hatását, csakúgy, mint minden fejlett országban. Az azonban, hogy milyen arányban érvényesülnek a TTF különböző mozzanatai és következményei, nagymértékben függ az ország múltbeli felődésétől, jelenlegi gazdasági és műszaki, valamint kulturális helyzetétől, természeti viszonyaitól és az érvényesülő politikától. A TTF-nak az emberiség haladását előmozdító hatásai a szocializmus társadalmi viszonyai között érvényesülhetnek a legkedvezőbbben, bár automatikusan itt sem következik ez be optimális módon. A társadalmi rend vonatkozásában tehát Magyarország kedvező helyzetben van. Ugyanezt mondhatjuk a tudomány és a technika számos vonatkozására is. Mégsem állíthatjuk azonban, hogy a TTF akadálytalanul és teljes mértékben érvényesül már nálunk. A számos fékező tényező közül csak néhányra utalok.

A korszerű műszaki eljárások zöme csak nagy volumenű termelés esetén gazdaságos, Magyarország pedig magában túl kicsi ennek megvalósítására. A meglévőnél sokkal szélesebb körű együttműködés, műszaki, ill. általában gazdasági integráció lenne szükséges a többi szocialista országokkal a kellő volumenű és megfelelő választékú termelés megvalósítására. Ettől eltekintve sem elég korszerű, számos vonatkozásban, a termelésünk. A közműveltség színvonala és a társadalmi közszellem még nem kielégítő ahhoz, hogy a külföldről átvett új technika széles körben gyorsan elterjedve optimálisan felhasználható legyen; a hazai tudományos eredmények is nehezen mennek át a gyakorlatba; nem eléggé érvényesül a korszerű technológiák teljes értékű kihasználásához nélkülözhetetlen technológiai fegyelem, vagyis annak a tudatossá válása, hogy a technológiai előírások nem önkényes parancsok, hanem a természet objektív törvényszerűségeinek következményei, még akkor is, ha a dolgozó nem minden részletében értheti meg azt.

A példaként említettek kivül még számos egyéb gát és fékező tényező nehezíti a TTF haladást előmozdító hatásainak az érvényesülését és káros következményeinek a háttérbe szorítását. E hátrányok azonban céltudatos politikánk következtében folyamatosan csökkennek.

Persze azt se felejtjük el, hogy a TTF nem öncél, hanem ez is csak eszköz az egész népet szolgáló társadalmi haladás előmozdítására, ill. meggyorsítására. Ezért nem lehet célunk a tudomány és a technika csúcsteljesítményeit kevesek számára elérhetően meghonosítani, mielőtt még a fejlődés előző fokai az emberek széles rétegei számára elérhetőek. Ezért a TTF hazai érvényesülésének az ütemét a társadalom egészét szolgáló politikával kell összehangolni, és ezt nem téveszthetjük szem elől a jelenlegi helyzet megítélésében sem.

# A MAGYAR KULTURÁLIS FEJLŐDÉS NÉHÁNY ELVI KÉRDÉSÉHEZ

HERMANN ISTVÁN

## a) ELLENTMONDÁSOS HAGYOMÁNYOK

Közhely lenne elismételni azt, hogy 1945-ben nem csupán egy velejéig romlott társadalmi rendszer, hanem egy ennek megfelelő kulturális atmoszféra is összeomlott. Ennek bizonyítására kár volna szót vesztegetni, ha ez a régi rendtől örökölt csődtömeg nem határozta volna meg bizonyos értelemben a felszabadulás utáni kulturális fejlődés igen fontos pozitív és negatív jellegzetességeit. Magyarországon a felszabadulásig a kultúra terjesztése az egyházi és állami szervek feladata volt. Érdemes emlékeztetni arra is, hogy az egyház kulturális szerepe — ilyen értelemben — a XX. században már anakronizmus volt és csupán az elmaradottság talaján létezhetett. Továbbá azt is tudomásul kell venni, hogy a különböző magyar egyházak politikailag teljes mértékben hozzásímultak a Horthy-rendszer egész reakciós szövédékhöz, s ennek következtében nem csupán *fideisztikus* alapokon terjesztett kultúra jellemezte az egyházat, hanem ez a fideizmus határozottan reakciós politikai töltetű is volt. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyházakon belül is ne lettek volna kivételek, akár a kultúrát, akár pedig a faszizmus elleni harcot tekintve. Ezek kivételes jellege azonban vitathatatlan.) Az a szituáció tehát, amelyben összekapcsolódott egymással a hazafiság és irredentizmus, a vallásosság és a kultúra, a morál és az ügynevezett valláserkölc, mint uralkodó jellegzetesség határozta meg a kultúrpolitika irányelveit, lényegileg Klebelsberg Kunótól egészen Hóman Bálintig. Mindez — tekintetbe véve egyfelől az ország egyes vidékeinek hallatlan gazdasági elmaradottságát, másfelől azt, hogy az egész politika, konkrétan elsősorban a csendőrség, de a rendőrség is gyanúval szemlélte a baloldali kultúra iránt érdeklődőket — oda vezetett, hogy a felszabadulás után igen nagy feladat hárult a kultúrpolitikára, s például jelentős mértékű analfabetizmussal is meg kellett küzdenie.

Nem akarom most ennek a reakciós politikának az iskolarendszerben, a különböző kiadói vállalkozásokban, a hivatalos, ügynevezett irodalompolitikában tükröződő megnyilvánulásait elemezni, csupán arra a mozzanatra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy a Horthy-korszak a maga egészében szinte kaszt-szerűen szervezte meg a különböző kulturális szférákat, s nem utolsósorban annak érdekében, hogy ezáltal már a harmincas években is mindenféle *baloldali egységet* lehetetlenné tegyen. Így a kasztosodás a kulturális élet alapvető régióiban vertikális kasztosodás volt. A haladással rokonszenvező, baloldal felé orientálódó rétegeken belül pedig igen erős horizontális megosztottságot sikerült elérni. Ezt példázza többek között az is, hogy míg az első világháború befejezéséig, illetve a Tanácsköztársaság bukásáig a „Nyugat” tömörítette a

magyar progresszió különböző tendenciáit, addig erre a Horthy-korszakban a „Nyugat” már nem volt képes. A „Nyugat” utódaként pedig a „Magyar Csillag” rendkívül nagy küzdelmet folytatott a baloldali erők újratömörítése érdekében. A magyar haladás erőinek ez a megosztottsága legélesebben a népies—urbánus ellentétben és ennek az ellentétnek szélsőség élezésében jelentkezett. Vagyis a Horthy-rendszer kultúrpolitikája az egymástól elszigetelődő, vertikálisan és horizontálisan atomizált kis kulturális csoportok körülkerítését igyekezett elérni. Ennek fő eszköze az volt, hogy a néptömegeket a klerikális és nacionalista jellegű propaganda segítségével távol tartotta attól, hogy bármelyik kulturális csoport számára tömegbázist nyújtsanak. Innen fakad az a ma már sokak számára érthetetlen, s elméletileg rendkívül problematikus utópisztikus voluntarizmus, amely Németh László e korszakbeli gondolatvilágát jellemezte. Németh ugyanis észrevette azt, hogy az értelmiségnek nincsen tömegbázisa, mert mesterségesen elszigetelték a néptől. Megfordította a kérdést, s felépített egy utópiát, melynek tartalma: az értelmiség feladata e tömegbázis megszerzése „felülről”.

Mindezek azt mutatják, hogy a Horthy-korszak általános kulturális öröksége rendkívül nehéz helyzetbe hozta a felszabadulás utáni magyar kulturális fejlődést. Elvileg éppen az hiányzott nálunk, ami például a francia demokratikus fejlődésben vagy a jugoszláv és más országok fejlődésében megvolt, hogy a progresszió története ne különálló haladó csoportok története legyen, s így ne az egymásnak okozott sebek, hanem a reakciós rendszer által okozott károk álljanak előtérben. Persze a hatalmas méretű háborús pusztulás ráébresztette az embereket a lényegre, mégis a magyar kulturális fejlődés még a mai napig is nehezen heveri ki ennek a politikai megosztottságnak, a világnézeti ellentétek mesterséges, azonban néha sajnos vállalt, fölnagyításának periódusát. Részben ez az elszigeteltség volt az oka annak, hogy a magyar progresszió belül nem csupán az ellentétek domináltak, hanem ezúttal a progresszív gondolatok is igen hézagosan és rétegesen jutottak el a tömegekhez. Más szóval a reakció végeredményben népi bázisától fosztotta meg a magyar kultúrát, s ennek következményeként ebben a kultúrában igen gyorsan szívódtak fel azok a tragikus, pesszimista hangvételű avantgardisztikus elemek, amelyeket a polgári kultúra általában megteremtett. Az ilyen felszívódások természetesen mást jelentettek Szerb Antalnál, mint Németh Lászlónál, de a szellemtörténet vagy az Ortega-féle elmélet különböző, de mégis mély befolyását lépten-nyomon érzékelhetjük. Mindezek alátámasztották annak az életérzésnek és valóságos tapasztalatnak az elmélyülését, amely a valódi tömeghatást nélkülöző kulturális életet általában jellemezte. Így bizonyos értelemben a magyar progresszió is egy sajátos arisztokratikus közegben mozgott, minden demokratikus szándéka ellenére is. Ezért ennek az *arisztokratizmusnak* áttörése volt a magyar kultúra egyik legfontosabb felszabadulás utáni feladata.

Elméletileg ebből az a legfontosabb következtetés vonható le, hogy a régi századok úgynevezett aulikus kultúrájától egészen a Horthy-korszak pseudoaulikus kultúrájáig, valamint — mint láttuk — a progresszív erők megosztásáig, a magyar reakció a kultúrát mint a társadalmi élet specifikus, az élet egészétől elszigetelendő jelenséget kezelte. Mintegy „melléképítménnyé” igyekezett tenni a magyar kultúrát, amelyhez az úri nemzeti „főépítményből” természetesen volt átjárás, és amelynek csak abban az esetben volt és lehetett széles körű társadalmi hatása, ha a főépítményhez alkalmazkodott. Egyébként magát ezt a helyzetet remekül jellemzi Babits Mihály néhány sora:

„Így ért, az asszonyoktól közrevéve,  
harmadnap a királyi ház elébe.  
Ott már tudták és várták és bevitték  
egy nagy terembe, hol arany teríték  
mellett heverték a Hatalmasok,  
nyüzsgvén köröttük szép rabszolga sok,  
és meztelen táncoltak ott a szolgák  
vagy karddal egymást ölték, kaszabolták  
játéku. Jónást meg egy cifra oszlop  
tetejébe tették hogy szónokoljon  
és jövendölje végét a világnak.”

A cifra oszlopon prófétálás képe világosan mutatja azt, hogy a reakció, mely szétválasztotta egymástól a népet és a nemzetet, hasonlóképpen szétválasztott egymástól népet és kultúrát. Szükségtelen ezt most egészen szélsőséges példákon is illusztrálni. A felszabadulás utáni időszak nagy feladata tehát az volt, hogy a kultúrát a nemzeti élet vérkeringésébe iktassa, azáltal, hogy mint felépítmény számára megadja a lehetőséget a társadalom egészének áthatására. A Tanácsköztársaság hagyományai ebben a tekintetben teljes mértékben föléleszthetőknek bizonyultak. A régi melléképítmény léte és az új felépítmény megteremtésének küzdelme jellemezte tehát a felszabadulás utáni éveket, s ennek jegyében szüntette meg a népi demokrácia először a vallás és az egyház kulturális befolyásának intézményes alapjait (az iskolák államosítása), a kasztosodást elősegítő tendenciákat (az általános nyolcosztályos népoktatás bevezetése, a különböző származású fiatalok egyenlő tanulási lehetőségeinek részleges biztosítása). S ugyancsak ennek alapján számolta fel azokat az ellentéteket, melyek a kultúra egész területét át- meg áthálózták, s ezek között elsősorban az urbánus – népies ellentétet.

Más szóval a kommunista párt politikája olyan szempontból is demokratikus politika volt, hogy céljául tűzte ki a magyar progresszió egységét, s ennek az egységnek a marxizmus hegemoniája segítségével történő megteremtését. Az újjáépítés egész időszaka végeredményben ezen egység megteremtésének jegyében telt el. Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy ennek a megteremtett egységnek, valamint a kultúra valóságos felépítménnyé alakításának megvoltak a maga ellentmondásai.

Ezek az ellentmondások nem csupán abból fakadtak, hogy a demokratikus kultúra rendkívül heterogén és valamikor sok tekintetben egymással szemben álló haladó tendenciák egységét jelentette. Hozzájárult e fejlődés ellentmondásosságához az a rendkívül problematikus tendencia, amelyről az előbb beszéltünk, és amely a magyar progresszió ideológiájába — mint egy szituáció érthető következménye — beszivárgott és nemcsak beszivárgott, hanem makacsul meg is rögződött. Ez pedig éppen az a szemlélet volt, amellyel ez a progresszió valahogyan indokolni tudta vagy indokolhatta a maga *viszonylagos hatástalanságát*, azt hogy folyóiratait viszonylag kevesen olvasták, hogy nem tudta felvenni minden területen hatásosan a harcot a reakció nacionalista, antiszemita, irredenta stb. tendenciáival. Ezt részben indokolta, hogy különböző — a maguk születési helyén esetleg más szerepet játszó — avantgard elméletek vagy éppen irracionális filozófiai tendenciák hatottak a magyar polgári haladás egyes képviselőire. Ezek az elméletek az adott összefüggésben gátolták a magyar kultúra valóságos felépítménnyé válását, még akkor is, ha jó

szándékuk néha nyilvánvaló volt. Így történt meg az, hogy a magyar sajtó olyan progresszív képviselői, mint pl. Zsolt Béla, úgy látták, hogy csupán a saját liberális vagy radikális polgári felfogásuk felelhet meg a demokratikus fejlődésnek és tagadták annak a lehetőségét, hogy a magyar progresszió más, ugyancsak helyenként irracionalisztikus beütésekkel jellemezhető képviselői a progresszió táborába tartozhatnak. Ezért ezek a makacs és visszatérő öngigazoló igények a különböző csoportokat és a különböző értékes egyéniségeket is olyan polémiákba kergették, melyekben szerepük ellentmondásossá vált, s éppen a kívánatos egység létrejöttét késeleltette, nehezítette. Például az a vélemény, hogy Szerb Antal munkássága reprezentálja a progresszió igazi útját, nemcsak azért volt hibás, mert Szerb oeuvre-je — alapvető progresszív szándékai és valóságos teljesítménye ellenére is — problematikus, hanem főként azért, mert ebben az összefüggésben a Szerb Antal-i, szélesebb tömegeket megragadni elvileg nem képes tendencia a kulturális haladás táborának egységével, valamint a kultúra valóságos hatékonyságának megteremtésével szembenállott. Ez az ellentmondás-sorozat hozta létre azt, hogy például a negyvenöt utáni időszak Kassák Lajos vezette „Kortárs” című folyóirat is a támadások pergőtűzébe került, s hasonlóképpen ilyen mozzanatok tették szükségyszerűvé a kommunista írók Németh Lászlóval folytatott vitáit is.

#### b) HARC A VALÓSÁGOS KULTURÁLIS FELÉPÍTMÉNY MEGTEREMTÉSÉÉRT

A valóságos kulturális felépítmény megteremtése volt tehát a cél és ennek első lépéseként sikerült formálisan megvalósítani azokat az alapvető kulturális célkitűzéseket, melyek még a polgári demokratizmus célkitűzései voltak. Joggal lehetett a kulturális forradalom *megindulásáról* beszélni, hiszen a felszabadulást követő néhány évben a kultúra sokkal szélesebb rétegekhez jutott el, mint addig bármikor, az analfabetizmus fél évtized alatt lényegében folszámolódott, az egyház kulturális befolyása és morális-kulturális monopóliuma megszűnt, s a magyar progresszió jó része az egység felé tartott. Ennek ellenére már közvetlenül a felszabadulás utáni korszak számos olyan ellentmondást is szült, mely a későbbiekben igen komoly hatást gyakorolt.

Az első ilyen ellentmondás a kulturális felépítmény kialakításának az az ellentmondása volt, mely a magyar demokrácia — akkor Lukács kifejezésével így jelölték a fogalmat — nem formális, hanem *tartalmi demokrácia* voltából fakadt. Valójában ez a demokrácia antifasiszta plebejus diktatúraként indult, azonban ennek a plebejus diktatúrának történelmi szükségyszerűsége mellett feltétlen problémája volt, hogy a diktatúra eszközei átterjedtek a kulturális területre is. S ez helyes volt abban az értelemben, amennyiben a kulturális területen antifeudális és antifasiszta diktatúra valósult meg, de ugyanez a módszer helyenként a magyar progresszió egyes orgánumait is érintette. Így olyan viták, amelyeket le kellett volna folytatni például az absztrakt művészet egyes képviselőivel, amelyeket feltétlenül végig kellett volna vinni Kassákkal, az Új hold körével, amiatt szakadtak meg, mert azok a fórumok, folyóiratok, melyek szócsóként rendelkezésükre állottak, fokozatosan elvesztették anyagi alapjaikat és megszűntek. Nagyon nehéz itt elválasztani azt, hogy az anyagi alapok (pártok, intézmények támogatásai) szűntek-e meg, vagy pedig ezeket az anyagi alapokat egyszerűen elvették a különböző polgári vagy népies műhelyektől. Mindenesetre az igazság az, hogy a viták idő előtt megszakadtak. Mindez összefüggött azzal is, hogy módszertanilag a kommunista írók, kritiku-

sok, noha számos kérdésben eddig soha nemlátottan mély elemzését adták a magyar irodalom és kultúra problémáinak (Révai József Kölcsey és Ady elemzései ekkor jelentek meg; Lukács György „Százéves Toldi” című tanulmánya, valamint az ekkor ismertté vált régebbi tanulmányai), ugyanezt az árnyalt analízist egyáltalában nem vagy csak részlegesen alkalmazták a vitapartnerekkel kapcsolatban.

Mindjárt egy példát is szeretnék ebben a vonatkozásban említeni. A felszabadulás után közvetlenül következő időszakban egyáltalán nem volt szó a kommunista irodalompolitikában arról, hogy Németh Lászlót elhallgattassák. Lukács egyik 1946-os cikkében így írt: „Vitán felül áll, hogy Németh László tehetséges író. Senkinek sincs joga arra, hogy írói megszólalása elé akadályokat gördítsen. Mi, kommunisták tesszük ezt a legkevésbé. Ha elvtársam és barátom, Major Tamás, a Nemzeti Színház igazgatója darabot kért Németh Lászlótól, úgy ez a legvilágosabb bizonyítéka annak, hogy hogyan viszonyulunk mi Németh László írói megszólalásához.” (Lukács György: „Magyar irodalom — magyar kultúra”, Budapest 1970, 340.) Seddig minden rendben is volna, csakhogy ezután Lukács a következőképpen ír: „Ámde Németh László nemcsak egyszerűen tehetséges író, hanem egyúttal a ‚harmadik út’, a ‚minőségi szocializmus’, a ‚mély-magyar, híg-magyar’ elmélet stb. kigondolója. Olyan ideológiáké, amelyek ha történetesen tömegbefolyásra tettek volna szert, múlhatatlanul fálnak vitték volna a magyar népet; olyan ideológiáké, amelyek ma, amennyiben még élnek az emberek érzéseiben és gondolataiban, akadályai annak, hogy azok az új demokrácia fenntartás nélküli híveivé váljanak. Ezek ellen az elméletek ellen múlhatatlanul szükséges a legélesebb ideológiai harc, az egész vonalon, a szellemi élet minden eszközével.” (Uo. 340—341.) Az, hogy Lukács itt mind elméletileg jogosultan, mind pedig az előbb említett gyakorlati problémából következően helyesen hívja fel a figyelmet Németh elméleteinek szellemtörténeti és irracionalista jellegére, vitathatatlan. De az is bizonyos, hogy a problematikus elméletek valóságos társadalmi funkcióinak árnyalt tárgyalása ebben az időszakban még legtöbbször hiányzott és így sokkal inkább deklaratív erővel hatottak Lukács megállapításai, mintsem valóban meggyőző erejűek lettek volna. Éppen azért idéztem Lukácsot ebben a vonatkozásban, mert nála kapjuk meg e korszak talán legárnyaltabb elemzését. Mégis még Lukács fejtegetései mögött sincs a vitában az a tudományos fedezet, ami például Lenin ideológiai vitáit jellemezte. A helyzetet történelmileg értékelő olvasó számára világos, hogy rendkívül szigorú követelmény lenne, ha minden vita lefolytatását és tudományos megalapozását számon kérnénk. Erre az akkori fejlődésben objektív lehetőség sem volt. Oly sok elméleti kérdéssel kellett megküzdeni, hogy pusztán töredéküket lehetett elemezni. A problematikus mag tehát a szituációban rejlett, de a következmények elemzése kedvéért ezt az ellentmondást mégis ki kellett emelnünk.

Ezzel a jelenséggel párhuzamosan érezhető volt egy másik, a korszak kulturális fejlődését nagymértékben befolyásoló tendencia is. Minden nagyobb történelmi korszak és történelmi változás meg akarja teremteni a maga sajátos írógárdáját. Ez a törekvés nem került el a felszabadulás utáni kultúrpolitikát sem és így olyan — különben értékes — régi írókat és művészeket igyekezett a magyar kultúra élvonalába állítani, akik addig baloldali meggyőződésük miatt nem szerepelhettek. Így került a magyar kultúra és a magyar irodalom szempontjából igen jelentős *átértékelésekre* is sor, s többek között „futtatták” Déry Tibort, Zelk Zoltánt. A későbbiekről kiderült, hogy itt valóban jelentős

művészekről volt szó (nem úgy, mint a 49 utáni időszakban, amikor néhány tehetséges művész mellett hasonló szerepet játszottak Kuczka, Acél Tamás, Nagy Sándor stb.), azonban az erőltetetten dicsérő kritikai fogadtatások a kritika tekintélyét aláásták.

Nem lesz fölösleges még egy példát idézni, mely ezúttal Vas István költészete kapcsán merül fel Lukácsnál. Miután közli Vas István egyik versét, így ír: „Tehát nem minden tudatosság hatékony, illetve nem mindig hatékony. A magatartás problematikájának legvilágosabb önszemlélete sem biztosítéka az újjászületésnek, még akkor sem, ha annak érzelmi alapjai, élménybeli előfeltételei szintén jelentkeztek. A morálfilozófia régóta tisztában van az így létrejövő lelki szerkezetekkel. A nagy középkori misztikus, Meister Eckhart egy prédikációjában találó megkülönböztetést tesz rendes és rendetlen bűnbánat (ordentliche und unordentliche Reue) között. Az első az, amelyből a magatartás gyökeres átalakulása csakugyan bekövetkezik, a második, amelyben a meglevő teljes önismeret ellenére az ember lényegében minden a régi helyén marad. Dosztojevszkij világának sokszor vad káosza ebből a morális ‚rendetlenségből‘ fakad.

Honnan most már az a ‚rendetlenség‘, amelyet sok kitűnő ember — keserves, őszinte nekilendülései, könyörtelen önkritikája ellenére — leküzdhetetlen végzetként él át? A lét (a társadalmi lét) győzelme ez a tudat felett. A tudat rávilágít a-problematikára, a magatartás tragikus tarthatatlanságára, de a lét spontaneitása... újra meg újra visszahúzza az embert oda, ahonnan kiindult... De mivel az önkritika ellenére, a benne felébredő egészséges és — következetes magatartás esetén — gyógyulást hozó gyűlölethullám ellenére, mint földobott kő, mégis mindig a magányos Én világába esik vissza, idegenül kell hogy álljon a készülő új világgal szemben.” (Uo. 453.)

S megint teljesen igaz van Lukácsnak akkor, mikor Vas István saját humanista gondolataiban való kételkedését és e gondolatok érvényességének megkérdőjelezését helytelennek tartja. Azonban az énbe visszazuhanó költő problémája sokkal mélyebb annál, mintsem hogy olyan módon írjuk le, amely azután kiindulópontjává vált Vas István és bármely más hasonló — ma úgy mondanánk: egzisztencialisztikus — költői kérdésfelvetés ab ovo elutasításának. A következményekért persze Lukács közvetlenül egyáltalán nem felelős, ezek részben a történelem logikájából, részben az ő gondolatainak vulgarizálásából következtek. A lényeg azonban, hogy magának a problematikának elvi összeegyeztethetatlensége a magyar demokratikus fejlődéssel korántsem zárhatta volna ki minden szempontból ennek a *problematikának megértését, átélését és meghaladását.*

A felgyülemelő ellentmondások szükségszerűvé tették azt, hogy elsősorban a liberális demokratikus érzelmű tudósok, valamint írók közül egyesek az emigrációt válasszák (Szent-Györgyi Alberttől Márai Sándorig), mások az ellentmondások következtében a belső emigráció valamely formáját válasszák (ide tartozott Vas István és Németh László is), viszont ismét mások éppen azért, mert részben el akarták határolni magukat az emigránsoktól, részben pedig más okok következtében csatlakoztak — noha nem fenntartás nélkül — a népi demokratikus kultúrpolitika előbb bemutatott fő áramlatához. A legfőbb oka ennek az volt, hogy az említett problematikus módszerek ellenére a kommunista kultúrpolitika több tekintetben meggyőzővé vált és biztosította a maga hegemóniáját. Elsősorban azért, mert valóban sikerült a kultúrából egyfajta külsődleges melléképitmény helyett valóságos, a *nemzeti életbe beleyülő felépítményt* teremtenie. Másrészt, mert megvalósított olyan célokat, melyek a pol-

gári demokratikus értelmiség helyeslésével, egyetértésével találkoztak, rombolta tehát a kulturális rétegzettség válaszfalait. Végül, de nem utolsósorban, a kommunista kultúrpolitika képviselői olyan magas szellemi színvonalat reprezentáltak, amelyhez hasonlót a magyar kultúrpolitikában történelmileg nem lehetett találni. S ez elsősorban Lukácsra és Révaira, valamint Horváth Mártonra is vonatkozik. Különösen nagy tekintélyt szereztek az említettek számára azok a tanulmányok, melyek a magyar múlt demokratikus hagyományainak reális értékelését és elemzését első ízben nyújtották, s tudományos szempontból alapjában mindazt meghaladták, amit e téren a múltban a magyar fejlődés létrehozott.

### c) A KOMMUNISTA HAGYOMÁNY

Az eddigi logikai vonalvezetés alapján mi sem lett volna természetesebb, mint az, hogy a kommunista kultúrpolitika már ebben az időszakban erőteljesen támaszkodjon a magyar nemzeti hagyománytól elválaszthatatlan magyar kommunista hagyományra is. Ez azonban nem történt meg. Nem arról van szó, mintha József Attila vagy Bálint György nevét nem ejtették volna ki ebben az időszakban, hiszen Lukács György József Attila tanulmánya („Pártköltészet” címen), valamint Horváth Márton elemzése az „Eszmélet” című József Attila költeményről már ebben az időszakban napvilágot láttak. Azonban a Földes Ferencek, Bálint Györgyök, József Attilák legfeljebb marginálisan szerepeltek ennek a kultúrpolitikának irányvonalában. Az ok rendkívül mélyenfekvő, s ezért ezzel néhány szóban külön foglalkoznunk kell. Azok a kommunisták, akik szerepet játszottak a felszabadulás utáni irodalomban, természetesen más helyzetben voltak (Illés Béla, Gergely Sándor), azonban a magyar képzőművészet Derkovits Gyula-i Dési-Huber-i hagyományai éppen úgy nem kerültek előtérbe, mint ahogyan József Attila is legfeljebb a magyar hagyomány egy *részmozzanataként* jelent meg. Ez annál is inkább meglepő, mert Radnóti utolsó versei ekkor kerültek nyilvánosságra, s leírhatatlanul nagy hatást gyakoroltak. Radnótinak ezt a korszakát, s különösen e korszak hangvételt József Attila nélkül megérteni lehetetlen. De ugyanígy nem került megfelelő értékelésre Bartók Béla zenei zsenialitása sem.

A probléma mélyén valóban a népi demokrácia s ezzel együtt a népfrontpolitika felfogásmódja rejlik. A harmincas években Lunacsarszkij kezdeményezésére elsősorban Lukács és Lifsic indították meg azt a munkát, amely Marx, Engels és Lenin irodalmi, esztétikai nézeteinek rekonstruálására irányult. Ez a rekonstrukció, mely összhangban állt a szovjet fejlődés szükségleteivel, azt mutatta: a *marxizmus klasszikusai* a kulturális élet egész vonalán a következőes *nép-kultúra fejlesztése és a realista művészeti megoldások mellett álltak*. A szovjet fejlődésben ez a kutatás a klasszikusok gondolatai segítségével alátámasztotta az egységes nemzeti kultúra megteremtésére irányuló munkálatokat, melynek jelképévé vált a szovjet írószövetség megalakulása és 1934-es kongresszusa. A fejlődésnek azonban ez csupán az egyik oldala volt. Ezzel párhuzamosan — részben Lukács 1928-as „Blum-téziseiből” kiindulva — a népfrontpolitika mint az antifasiszta politika fő jellegzetessége egyre inkább előtérbe nyomult. Később az Internacionálé VII. kongresszusa ezt a politikát a maga teljes szélességében dolgozta ki.

Így állt elő az a szituáció, hogy a népfrontpolitika már Szovjetunióban kidolgozott kulturális vetülete a következőket jelentette: elsősorban el kell vetni



azt az elméletet, mely szerint a polgárságon belül nincsenek éles ellentétek, mely szerint tehát a polgárság a maga egészében reakciós tömböt képezne mind történeti fejlődésében, mind pedig konkrétan. Az igazság az ellenkezője. A polgárság igen korán a *citoyen- és burzsoá polgárságra* oszlott és a citoyen-pátosz az antifasiszta népfront körülményei között feléleszthető és eredményesen állítható szembe a valóban dekadenssé vált burzsoáziával. Ebből ismét konzekvensen ered az a gondolat, hogy a nagy polgári irodalom hagyományai objektíve a népfrontpolitika szövetségesei és e szövetség felújítható a citoyen-pátosszal telített modern realista irodalom (Thomas Mann, Martin du Gard stb.) esetében. Ismét logikusan a polgárság nagy vívmányának tekintette ez a felfogás a művészeti *realizmus* mellett a racionalizmust. A nem-realista irányokat s azok irracionalisztikus filozófiai alapjait élesen elutasította.

Nagyon világosan rajzolódik ki történelmileg az, hogy a népfrontpolitikának eme koncepciója mennyire összefűződött azzal az elméleti átlátással, mely megkérdőjelezte a polgárság monolitikán egységes reakciós dekadens voltát és ennek helyére a citoyen – burzsoá ellentétet állította. Lukács és Lifsic elgondolása – minden támadás és vita ellenére – végső soron legalábbis elismert felfogás volt a Szovjetunióban egészen a szovjet – német megneemtámadási szerződésig. Ez az önmagában véve világtörténelmileg helyes lépés elméleti reflexében és néhány gyakorlati következményében fontos eredményeket is megkérdőjelezett. A jelen problémát tekintve a szerződés elméleti reflexe (nyilvánvalóan torz és szükségszerű taktikai lépések által meghatározott reflexe) az volt, hogy a polgárság egésze (ld. Chamberlain politikája) akár polgári demokratikus, akár pedig fasiszta módszerekkel operál, végső soron a haladás ellensége. A szocializmus számára viszonylag közömbös: fasizmusról vagy a Daladier – Pétain vonalon politizáló francia polgárságról van-e szó, s ennek látszólagos bizonyítéka az, hogy a müncheni Daladier politika készítette elő a talajt Pétain számára is. Ennek a látszatnak elfogadása eredményezte azt, hogy a népfrontpolitika imént említett felfogását képviselő Lukács – Lifsic elgondolások a támadások pergőtüzébe kerültek, s reprezentatív orgánunk, a „Literaturnij Krityik” megszűnt. Az történt tehát, hogy a konkrét analízis módszertana háttérbe szorult, s ugyanakkor helyettesítődött a politikának közvetlenül alárendelt – s ennek következtében nem kellőképpen differenciált – ítéletekkel. A háború *antifasiszta* harca azonban ismét aktuálissá tette a citoyen és burzsoá ellentétbe állítását és a felszabadulás után – egészen a hidegháború tényének tudatos felismeréséig – ez a politika ismét központi jelentőségre tett szert. A hidegháború újra csak azt látszott mutatni, hogy a burzsoázia egységesen reakciós tömb és így 1949-ben többek között a Lukács-vita is arra irányult: a burzsoá – citoyen megkülönböztetés létjogosultságát meg kell kérdőjelezni.

Azonban még a 45 – 49-ig terjedő periódusnál vagyunk. Ebben a korszakban lényegileg a népfrontpolitika citoyen-szövetség jegyében való értelmezése uralkodik. A tempó-kérdés rendkívül lényeges itt, valamint az, hogy miképpen fordítjuk le a népfrontpolitikát a magyar kultúra konkrét történeti kérdéseire. A citoyen-szövetség elgondolásnak megfelelően a *magyar nemzeti szabadságharcok és azok kulturális vetületei* kerültek az érdeklődés középpontjába. Így jött létre egy rendkívül mély és a népfrontpolitika szempontjából használható reformkor-értékelés, a szabadságharc citoyen-pátoszának felelevenítése. Ez a gondolatmenet tovább is magába fogadta Ady Endre költészetének leglényesebb elemeit, s azon túl pedig a népies mozgalom balszárnyának legbecsülete-

sebb indítékait. Ami kimaradt belőle — s itt térünk vissza eredeti problémánkhoz — a magyar kommunista kulturális hagyomány volt. Az elgondolás mélyén valószínűleg az rejlett, hogy a *plebejus demokrácia* megteremtése idején *nem kell még a szocialista realizmusról* beszélni. A kommunista költészet, publicisztika, pedagógia, festészet stb. már a szocialista realizmus igen fontos jegyeit mutatta, és a tempót a kommunista kultúrpolitika, úgy látszik, nagyon mérsékelten igyekezett tartani. A tempó-kérdés azonban csupán vetülete egy ennél fontosabb problémának. Már fejtegetéseink elején említettük hogy a *Horthy-korszak* úgynevezett kultúrpolitikája a kultúrát olyan *melléképtémmé* tette, mely csupán vékony szálaikon függött össze a valóságos társadalmi élettel. A háború közeledte, majd a háborús korszak azonban e téren némi módosítást eredményezett: bizonyos áttörések immár, ha ugyan korlátozottan is, lehetővé váltak. Így például a népies mozgalom reprezentálta ezt az áttörést, amennyiben, különösen fiatal értelmiségi körökben bizonyos tömegbázisa volt. A sajtó és a különböző kulturális intézmények működésében, vitáiban ennek a tömegbázisnak (bármilyen vékony tömegbázis is volt ez) megléte érzékelhető volt. Viszont az a *tömegbázis*, amely a különböző szakszervezetekben, valamint irodalmi társaságokban, szavalóesteken (Vasas Szakszervezet, Vajda János Társaság, Gobbi-esték stb.) József Attila költészete révén kialakult, érthető módon sokkal kevésbé jelződött a Horthy-korszak sajtó- és folyóirat vitáiban. Így főként azok a kultúrpolitikusok, írók, akik a Szovjetunióban éltek, nem élték át ennek a — szintén nem széles — tömegbázisnak alakulását. Így Lukács — különben József Attilát elsősorban példaként felhasználó — „Pártköltészet” c. cikke találkozott ezzel a tendenciával. S nem véletlen, hogy éppen ennek a tömegbázisnak alakulását kísérő Horváth Márton foglalkozott ebben az időszakban konkrétan József Attila költészetével. De több nem történt. Egyszerre volt szó tehát egy már érzékelhető tömegbázis fel nem ismeréséről és annak a kultúrának a kereséséről, melynek mégiscsak van tömegbázisa.

Ezzel azonban a kommunista hagyomány viszonylagos háttérbe szorulásának döntő okát még nem érintettük. József Attila, Derkovits és a többiek egy olyan fejlődés után jelentek meg, mely fejlődésnek a fordulópontját Ady Endre költészete jelentette. Ady költészete modern módon fogalmazza meg a Petőfi hagyományokat, s ugyanakkor ezeknek a hagyományoknak konkrét lehetőségeivel bírkózik a XX. századi polgári lét körülményei között. Az Ady két lelke terminus, ahol ezt az ellentmondást Révai megragadja, világosan érzékelteti, hogy számára Ady annyiban rokonszenves, amennyiben a magyar forradalmiság, a 48 hagyományait tudja továbbfejleszteni és ezek jegyében belső harcot vív a modern polgári problematikával. Ami azonban a modern polgári problematikát magát illeti, itt Ady már nem tartozik azok közé a hagyományok közé, melyeket Révai továbbfejlesztendőnek tart. Nem véletlen, hogy Révai Ady-tanulmánya a harmincas években a citoyen-szövetség gondolatát meghirdető népfrontpolitikai elképzelés nyomán született meg, és e tanulmány gondolatai teljes mértékben érvényesültek a 45 és 49 közötti kultúrpolitikában is. Nos, a kommunista költők és művészek, akik a Horthy-korszak idején működtek, már alapélményként élték át ezt a személyiséget kínzóan és gyötrően átható *polgári problematikát*. S nem szabad ezt leszűkíteni arra, hogy Derkovitsnál például a kubisztikus hatások éppen úgy félreismerhetetlenek, mint ahogy József Attilánál a szürrealista beütések. Ez a kérdésnek csupán formai oldala. Éppen ezeket a befolyásokat csak abból lehet megérteni, hogy a kommunista művészet, tehát a magyar szocialista realizmus

első nagy korszaka éppen a *személyiség polgári eltorzításának és torzulásának problémáival vívódik, s ezen a nyomon érkezik el a forradalmisághoz, és elevenítheti fel a 48-as hagyományokat.*

A valóságos helyzet tehát az, hogy a kommunista művészet belső problematikájában nem volt elszigetelhető a modern egyén, mégpedig a polgári létet átszenvedő individuum problémáitól. Nyilvánvaló, hogy a kommunista művészet áttörte ezt a problémakört és magával az egyén „szenvedésével” kapcsolatban egészében új előjelű művészetet sikerült létrehoznia, mint amit a kor polgári művészete teremtett. De itt a problémafelvetés azonos vonásait tagadni nem lehetett. S így József Attila például hozzátartozik a Petőfi—Ady által kezdeményezett forradalmi vonalhoz, költészete annak új fázisát jelenti. Ennek a költészetnek egész problematikájában *megszüntetve-megőrzött módon* benne van a szürrealista költészet mögött húzódo világnézeti ellentmondásosság, valamint ezzel párhuzamosan a „Nyugat” második nemzedékének számos emberi és költői problematikája. Míg Adynál ez a belső harc egészen nyilvánvaló és egy polgári költőnél még a korszak szemlélete alapján is megengedhető, sőt, szükségszerű, addig igen nagy teoretikus kérdést jelentett ennek a belső vívódásnak felfokozott jelentősége egy proletárköltő esetében. Meg kell említeni azt, hogy Lukács nagyon világosan érzékeli ezt a nehézséget és éppen József Attila példáján bizonyítja, hogy: „a költő — sem egyéni sorsával, sem egyéni élményeivel — nem képes mindig tartani és követni azt a szilárd, a világtörténet menetében, logikájában rendíthetetlen hittel kimért utat, melynek kitűzése és betartása, éppen a legnehezebb időkben oly fontos hivatása és érdeme a pártnak. . . Lenin, a nagy pártvezér, folyton hangsúlyozza, hogy nincs kiút nélküli helyzet; de ez csak a nemzetek, az osztályok, a pártok társadalmi cselekvésére vonatkozik. És az egyén, a költő, még ha pártköltő is, lehet, sőt kell, hogy dalnoka legyen saját élete kiúttalanságainak is. A költői szabadsághoz hozzátartozik a kétségbeesés szabadsága.” (Uo. 303—304.) Lukács tehát észreveszi az itt adódó konfliktust, azonban ez a konfliktus egyúttal a kultúrpolitika egyik konfliktusára is fényt vet. Mialatt Lukács általában ebben az időszakban igen komoly tekintélynek örvend, éppen József Attilával kapcsolatos fejtegetései már ellenállásra találnak. Az előbbiekből következően ez szükségszerű is volt.

#### d) A „MÁSODIK VONULAT” PROBLÉMÁI

Ugyanakkor midőn kirajzolódik a forradalmi demokratikus történelemfelfogás, amely *Dózsától 1848-on keresztül a népi demokráciáig teremt forradalmi folytonosságot*, s e folyamat tükréként középpontba állítja a Petőfi—Ady—József Attila költészeti vonalat (mint láttuk, József Attila esetében ennek a vonalnak kirajzolódása nagyon is problematikus volt), felmerül még néhány olyan elvi kérdés, amely későbbi nézeteltérések alapjává lesz. Itt elsősorban a második vonulat, valamint az első és második vonulat egymáshoz való viszonyának értékeléséről van szó. Mint ismeretes, a magyar költészet nagy forradalmi vonulata mellett állandóan megjelentek azok a költők, akik részben vagy egészben alátámasztották azt, illetve bizonyos esetekben *más alternatívát* kínáltak. Így jelent meg Petőfi Sándor mellett Arany János, Ady Endre mellett Babits Mihály és József Attila mellett Radnóti, illetve Illyés Gyula költészete. Korántsem irodalomtörténeti kérdésről van itt csupán szó, már csak azért sem, mert Tompa Mihálytól Tóth Árpádig és Juhász Gyuláig még

számos költőt említhetnénk, akinek a forradalmi fő vonalhoz való viszonyát feltétlenül tisztázni kellett és kell. De azért sincs csupán irodalomtörténeti kérdéstről szó, mert a probléma felvetése annyit jelent, hogy vajon a népi demokráciában folytatható-e modern módon akár egy Berzsenyi vagy Vörösmarty, vagy Arany stb. költészete. Itt a nézetkülönbségek nem *expressis verbis* jelentek meg, sőt, maga a kérdés sem vetődött fel ilyen formában. Ennek ellenére Lukács „Százéves Toldi” cikke, valamint Babits „Jónás könyvé”-ről még Moszkvában írott tanulmánya más jellegű *intonációt* adtak a kérdésnek, mint Révai József beszédei. A kérdés tehát ebben az intonatív formában jelent meg. Lukács Petőfit és Aranyt sok vonatkozásban egymás mellé állítja az említett „Toldi”-tanulmányban, különbözőségüket pedig a következőképpen fogalmazza meg: „A költő Arany reálisabb is, irreálisabb is Petőfinél. Reálisabb, mert a paraszt felemelkedése nála nem mese, hanem történelmi múlt, és ezáltal — mindegy, hogy mennyire tudatosan — egyúttal történelmi jelen is. Irreálisabb, mert ezt a múltat és a benne rejlő jelent, a benne rejlő perspektívát, amelynek központi kérdéseit ez az ábrázolás felveti, Arany nem képes felgombolyítani, kibogozni”. (Ezután Lukács rátér az Arany János nyújtotta megoldásra, mely Toldit Lajos király udvarába viszi, majd így folytatja:) „Érezte-e Arany János ennek a megoldásnak problematikus voltát? Igen is, meg nem is. Nem, hiszen még Petőfi, aki pedig oly érzékeny volt minden ingadozással szemben, aki oly éberrel elítélt minden elhajlást a demokráciától, sem érezte. És ne kívánjunk 1847-ben senkitől nagyobb demokratikus éberséget a Petőfiénél.” (Uo. 419.) Lukácsnál tehát világnézeti szempontból is egymáshoz sokkal közelebb kerül Arany és Petőfi, mintsem hogy szembe lehetne állítani őket egymással. A „szordínós” költészet nem feltétlenül és nem *sui generis* alacsonyabbrendű, mint az, amely közvetlenül a forradalmi cselekvésre apellál.

Természetesen más a helyzet Babits Mihály esetében. A Babits—Ady szembeállítás már a „Nyugat” liberális szárnya részéről megkezdődött, mégpedig Babits javára. Azt hiszem, ha most tisztán a költői értéket vizsgáljuk, akkor ez a szembeállítás tökéletesen megcáfolódik és a „Nyugat” költészetén belül Ady vezető szerepe, valamint totális fölénye vitathatatlan. Ebből azonban semmiképpen nem következik az, hogy Babits helyét a magyar progresszió belül meg kellene kérdőjelezni. Igaz ugyan, hogy a „Jónás könyve” igen komoly önleszámlolás volt Babitsnál. Számos tekintetben szembefordulást jelentett korábbi, az izolált énbe defenzív módon zárkózó, de az izoláltságot fájdalmasan átélő egyéniségével. Ady és Babits (bár igen fontos kérdésekben a két költő polaritást jelentett) a *magyar elmaradottsággal* kapcsolatosan inkább *együtt állnak*, mintsem egymással szemben. Nem kell külön szót vesztegetni arra, hogy József Attila és Illyés Gyula költői egyénisége valóban különbözik egymástól. Gyökerében más látásmód, más világfelfogás tükröződik a két költészetben. Az általunk tárgyalt időszakban Révai, aki egyébként sokra becsülte Illyést, még nem állította szembe egymással a két költőt, de hogy gondolkodásának mélyén egy ilyenfajta ellentétpár lehetősége már felvetődött, azt világosan mutatja a következő: később az „Ady nem alkuszik” című tanulmányában Révai ugyan elismeri, hogy a köztudatban élő ellentétpárok a haladás táborán belüli ellentéteket fogalmazzák meg (a tanulmány 1957-ben keletkezett), de rögtön utána hozzáfűzi: „Petőfinél és Aranyánál a népiesség, a népi költészet feladatainak különféle felfogása volt az alapja (az ellentétnek — *H. I.*)... Az Ady—Babits ellentét alapvető tartalma a nép-

forradalomra orientálódó költészet és a l'art pour l'art elvét valló költészet kibékíthetetlenül. A József – Illyés ellentét alapja a demokratikus forradalmat szocialista forradalomba átnövesztő, átfejlesztő és a magyar átalakulást polgári demokratikus keretek között megállítani akaró költészet ellentéte.” (Révai József: „Válogatott irodalmi tanulmányok”, Budapest 1960, 288.)

A fentebb idézett szöveggel kapcsolatban mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy Révai korántsem vulgárisan és antinomikusan kezeli az általa fölállított ellentéteket. Abban is biztos, hogy ezeknek az ellentéteknek általa adott megfogalmazása további elemzésre, korrekcióra szorul. Azonban eme komoly erények mellett arra is gondolnunk kell, hogy a 47–48-as időszakban ugyanezeknek az ellentéteknek egészen más súlya volt, és hogy Révai megállapításainak úgynevezett „*lebontása*” sokkal élesebben jelentkezett, mintsem azt Révai elméletileg fogalmazta. Tulajdonképpen ezeknek az ellentéteknek – melyeknek beható elemzésére lett volna szükség, és arra, hogy az ellentéteken belül legalább olyan erővel munkáljuk ki az azonosságokat – a tradíció értékelésében szimbolikus szerep jutott. Arról az elméleti kérdésről volt szó, hogy ahol a *konkrét forradalmi magatartással párosuló demokratizmus* kimutatható volt, mint követendő hagyományt ismerték el, ahol azonban ez a konkrét forradalmi magatartás a költészetben nem volt leolvasható, ott a hagyomány kétségessé vált. A forradalmi demokratizmus értelmezésében tehát jelentkezett az a probléma, hogy a *forradalmi demokratizmus mögött felsorakozó demokratikus mozgások és demokratikus költészet most különválasztható-e az úgynevezett fő vonulattól*. Ebben a dilemmában Lukács „Százéves Toldi”-ja képviselte határozottan azt az álláspontot, hogy a forradalmi demokratizmus és a forradalmiság általában egy széles népmozgalom élvonalát jelenti, míg a kultúrpolitika Révai, illetve Horváth Márton képviselte vonalán a szélesebb demokratikus mozgás legfeljebb kísérőjelenségnek tűnt.

#### e) LEHETSÉGES-E TÖRTÉNELMI „VISSZACSATOLÁS”?

Mindez természetesen összekapcsolódott a magyar progresszió már imént említett problémájával is. A progresszió belül felfedezhető szellemi tartalékok heterogenitásuk miatt nagyon is problematikusnak tűntek. A konkrét elemzések híján elmosódott a határ a progresszió valóságos torzulásai és a progresszió felhasználható elemei között. Ez vezetett például oda, hogy *Ferenczi Béni Petőfi* szobra hivatalosan kedvezőtlen fogadtatásra talált és végül maga Ferenczi Béni nem taníthatott tovább a Képzőművészeti Főiskolán. Ez persze csak egyetlen mozzanat, de jelzi az itt adódó ellentmondások mélységét.

Ennél azonban sokkal problematikusabb volt József Attila és a magyar kommunista hagyomány szerepének és jelentőségének megítélése. A kérdés legáltalánosabb körvonalait már az előzőekben megpróbáltam fölvezetni. Azonban nem szabad elfelejteni, hogy az 1945 és 49 közötti időben nem egy, a fejlődés folyamatától elszigetelhető korszakról van szó, hanem már itt jelentkeztek azok a tendenciák, melyek azután 1949-től még erőteljesebben határozták meg a kulturális szemléletet. S a kérdést egyáltalán nem lehet leszűkíteni arra, hogy József Attila elméletileg valóban nem állt a harmincas években minden tekintetben a marxizmus – leninizmus talaján. Másfelől nem szűkíthető le arra, hogy ez részben visszahatás volt a magyar párt szektarianizmusára. Sokkal többről volt itt szó. Elsősorban arról, hogy József Attila költészete a maga egészében reprezentálta mindannak átélését, és mindannak történeti,

valamint költői tudatosítását, amelyről sem ebben az időszakban, sem a későbbiekben a szektarianizmus nem volt hajlandó tudomást venni. (A kétségbeejtő izoláltságból fakadó pszichológiai és filozófiai problémákról.) Eme probléma-negligálás vezetett ahhoz az elképzeléshez a felszabadulás utáni években, mely szerint *vissza lehet csatolni* a magyar kultúrát ahhoz a fejlődéshez, mely a XX. század elején a 18–19-es forradalmakba torkollott, és semmiképpen nem szabad tekintetbe venni a Horthy-korszak ideológiai problematikáját. Említettük, hogy ebben megvolt az a helyes elem, melyet úgy jellemezhetünk: a Horthy-rezsim a valódi kultúrát elszigetelt melléképitménnyé tette annak érdekében, hogy a társadalmi életet egy reakciós álkultúra hassa át. Azonban a valóságos kultúra — noha megsínylette ezt a rákényszerített izolációt, s csak helyenként tudta áttörni — igyekezett egy sor olyan problémának az átvételére, ami a nemzetközi polgári kultúrában valamilyen módon megjelent. Ennek oka részben az volt, hogy a haladás hívei a Horthy-korszak izolációs politikájával szemben továbbra is a „Nyugat” égisze alatt szerették volna az izolációt feloldani (ismeretes, hogy itt programról van szó, s nem csupán folyóiratcímről), emellett pedig (most már a 29-es válság utáni polgári létformába kényszerülve) szükségképpen végig kellett vinniük mindazokat a belső konfliktusokat, amelyek a század húszas éveinek végén és harmincas éveiben a polgári entellektuell lélektanát és vívódásait meghatározták.

Ez tehát szükségszerűség volt. Igaz, hogy problematikus tendenciák keletkeztek belőle, de még a kommunista művészek számára is élet-, gondolkodás- és probléma-talajt jelentett mindez. Így eme belső vívódások nélkül nem lehet megérteni sem azt a József Attila-i gondolatot, mely szerint az emberiségen mint Kosztolányin a rák, „nem egy szörny állam iszonyata rág”, s azt a kérdést, hogy „fő-e új méreg, mely közénk hatol, s meddig lesz hely, hol fölolvasható” — mint ahogy lehetetlen megérteni enélkül Bartók muzsikájának azt a groteszken ellentétes divertimentóját, vagyis szórakoztató jellegét, amely a szórakoztatás világának valami hallatlan keserű szatírját nyújtja.

A szektariánus értékelésnek tehát nem az volt a hibája, hogy rámutatott a magyar polgári progresszió s általában az irracionalizmus és avantgard hatások negatív következményeire, hanem az, hogy magát a problémát tette zárójelbe, melynek talaján ezek a hatások létrejöttek. Aminthogy a magyar népi demokráciát lehetőleg és minden ízében a 48-as forradalmi hagyományokhoz akarták kötni, mintha közben csak a német és magyar fasiszta métely szakította volna meg a folyamatosságot, úgy — kivételes áttörésektől eltekintve — a magyar kultúrát, különösképpen pedig *a két világháború közötti magyar kultúrát, részben zárójelbe tették*, hogy a folyamatosságot semmi se zavarja. S azért e koncepción belül nem lehetett még a kommunista kultúrát se bekapcsolni a kontinuitásba, mert magának az izolációnak a problémáját mint problémát, mint az egyén magáramaradottságának kínját nem ismerték el, mint egy valóságos problematika szubjektív, s ilyen formában, nem tökéletes tükrözését. Az tehát, hogy Bálint György vagy József Attila átértékelték Dos Passos regényformájának esztétikai kérdéskomplexumait, hogy Bálint Györgynek, aki minden jobboldali jelenség ellen következetesen harcolt igenis volt jó szava nemcsak Babitsról, hanem Szerb Antalról is, sőt, Németh Lászlóról is — már nem fért bele abba a felfogásmódba, mely ab ovo hamisnak tekintette a polgári avantgard minden kérdésfelvetését.

Így tehát József Attila vagy Derkovits és Bartók művészetének értékelése szükségszerűen volt telítve azokkal a negatívumokkal, amelyek a *könnyű*

*visszacsatolás-elképzelést* tekintették a történeti alapnak. Nem lehet meg nem küzdeni egy valóságban lejátszódott folyamattal, még akkor sem, ha a folyamat egészében igen sok torz jelenség van. A torzulásokat a kultúrpolitika nem teheti ad acta, nem tekintheti véletlen elcsúszásnak. A megtörtént tehát ebben az értelemben sem tehető meg nem történetté. A Szovjetunióban természetesen ez a fejlődés ilyen formában nem játszódott le, sőt, az 1928-as túltermelési válság egészen más reflexeket váltott ki, mint Nyugaton, ahol a túltermelési válság és következményei, egészen jellegzetes módon, igazolni látszottak a szorongásra épülő világképeket. Azok tehát, akik itt a szovjet példát mechanikusan másolni akarták, ilyen szempontból sem számoltak a történelmi fejlődés menetének feltűnő eltéréseivel.

A dogmatikus történelemszemlélet két egymással összefüggő vonásáról van itt szó. Egyrészt a példaképek mechanikus beállítása és másolása jellemzi ezt a szemléletet, másrészt az az illúzió, hogy a megtörténtet lehet nem tudomásul venni. Ez utóbbi fejeződik ki a visszacsatolás lehetőségének illúziójában. A felszabadulás utáni kultúrpolitika legnagyobb kérdését és nehézségét ebben látom. Ez a nehézség persze nem gátolta meg, hogy a kultúrpolitika egésze (elsősorban a helyes néppolitika koncepciója következtében) *felsorakoztassa maga mellé a haladó magyar értelmiséget*. Ezt elérte mindenekelőtt azáltal, hogy tudott apellálni a nemzeti hagyományokra, mégpedig a legpozitívabb nemzeti hagyományokra, továbbá megszüntette az igazi kultúra Horthy-korszakbeli elszigeteltségét és a kultúrát bekapcsolta a nemzeti élet áramkörébe. Azonban — noha ez a vívmány a harmincéves fejlődés folyamán lényegileg megmaradt minden periódusban — az előbb kifejtett problémák, megoldatlanságok sok későbbi nehézség forrásaivá váltak. A visszacsatolások elképzelés sok szempontból fölerősödött, és éppen a visszacsatolások elképzelés *szűkítette a kulturális fejlődés lehetőségeit szélességben és mélységben egyaránt*. Ide tartozik egy máig sem megoldott kérdés, nevezetesen a pedagógus réteg problémája, melyben — az erőfeszítések ellenére is — a mai napig érzékelhető a felszabadulást követő korszakban kialakult helytelen tendencia hatása.

Látszólag a pedagóguskérdés kapcsán csupán gazdasági nehézségekről van szó, valójában egy igen fontos és az előbbiekhöz kapcsolódó *szemléleti* problémáról. A pedagógusokat a Horthy-korszak hivatalnoki-adminisztrátori színvonalra süllyesztette le. Rendkívül erős volt ezen a rétegen belül a reakciós világszemlélet hatása, és így csak kivételes esetekben vállalhatta azt a szerepet, hogy a magyar kultúra igazi értékeit közvetíthesse a nemzeti élethez. Ez a szituáció a reakciós politika következménye volt, valamint azoknak az ideológiai faktoroknak az eredménye, amelyekről már szóltunk. A felszabadulás után, amikor a kultúrának a nemzeti élet vérkeringésébe való bekapcsolása volt a feladat, ezt korlátoztuk a sajtóra, a tömegkommunikációs eszközökre. Később intézményszerűen a Magyar Tudományos Akadémia vállalta a tudománynak az egész társadalmi életbe való bekapcsolását. A pedagógusok igen fontos közvetítő szerepének hangsúlyozása ugyan állandóan megtörtént és megtörténik, azonban ami a valóságot illeti, akkoriban ez az elnapolt és később magától megoldódó kérdések csoportjába sorolódott. Ezt indokolja e réteg viszonylag nagy száma, továbbá a Horthy-korszak teremtette hivatalnoki magatartás is, mely így ellenállási gócot nem teremtett a pedagógus rétegen belül a népi demokráciával szemben, de egészében — itt hatalmas értelmiségi tömegről van szó — alig tette alkalmassá ezt a réteget valódi kulturális feladatának betöltésére. Innen származott az a nehézség, hogy a későbbiekben

is, sőt mindmáig elnyúlóan, e réteg számára elsősorban a hivatalnoki keretek adódnak, illetve az irányításban ezt értékelik. Minden konkrét fejlődés és elvi szempont ellenére is ez a munkamódszer gyakorlatilag megmaradt. Így természetesen a pedagógusok közül sokan akadnak, akik vállalják a kor szocialista kultúrájának korszerű továbbvitelét és bekapcsolását a nemzeti életbe, de a pedagógustársadalom egésze igen sok esetben még a hivatalnoki, adminisztrátori szinttel méretik és így magunk akadályozzuk azt, hogy valóban sikerüljön sokoldalúbban átvinni a tartalmas szocialista kultúrát ez úton is a társadalmi élet egészébe. Mindez kifejeződik a különböző anyagi és erkölcsi megbecsülés körüli problémákban, a pedagógus pályáról való tömeges elvándorlásban stb. Mint látható, itt ismét csak egy múltbeli nehezék fel nem számolásáról van szó, vagy következetlen felszámolásáról, ahol is a következetlenség már a felszabadulás utáni első időszakokat is jellemezte.

#### f) KÖVETKEZTETÉSEK

Mindebből elméletileg tulajdonképpen két problémát látok ma is nagyon megszívlelendőnek. Az egyik az, hogy mindenféle visszacsatolási lehetőség *történelmileg illúzió*. A megtörténtekeket nem lehet meg nem történtté tenni, akárhogy értékeljük is azokat. A legfontosabb azonban ezen az értékelésen belül, hogy megtörtént voltukat elismerjük. A de strigiis quia non sunt a boszorkányokra valóban vonatkozik, de a történelemre és szellemi hatások történetére még akkor sem vonatkozik, hogyha azokban a misztikus elemek szerepet játszottak vagy akár domináltak is. Boszorkányok ugyan nem léteznek, de a boszorkányokról való képzetek léteztek, s amint az égi család nem létezik, azért a földi család mégiscsak társadalmi értelemben szükségszerűen teremtette meg a képzetét. Más szóval semmiféle szempontból nem helyes a történetiség és a történeti fejlődés konkrét elemzésének elhanyagolása.

De ugyanilyen fontos a másik következtetés is. A haladás és reakció harca a kulturális élet valóságában nem csupán ott dől el, hogy megszületik-e egy magasrendű kultúra vagy sem, hanem az a kérdés, hogy a kultúra, mely már megszületett vagy születőben van, mennyire *tudja áthatni a nemzeti életet*. Ezen a területen — mint ahogy a legutóbbi közművelődési állásfoglalás is jelzi ezt — rendkívül jelentős feladatai vannak azoknak az intézményeknek, rétegeknek és módszereknek, melyek segítségével a megszülető kultúra áthathatja a széles néptömegeket. A felszabadulás utáni kulturális fejlődés első etapja ebben a tekintetben döntő fordulatot hozott, s ennek a döntő fordulatnak elmélyítésén munkálkodunk azóta is.

Végezetül megemlítem még: az általam említett ellentmondások nagy része egy későbbi időszakban jelent meg a felszínen is, s tulajdonképpen ezek az elvi ellentmondások árnyalták az 1949 utáni korszak — most már tudatosan a proletárdiktatúra elveit képviselni kívánó — kultúrpolitikáját. Ebben az értelemben sem tűnt el tehát a történelem. Ezekre az ellentmondásokra kellett választ találni, új körülmények között, s mivel az ellentmondások igen széles összefüggéshálózaton alapultak, az 1945 és 49 közötti periódus eredményei, értékei és félmegoldásai, tévedései vagy problémaelnapolásai a későbbiekben más formában jelentkeztek. Ez azonban már újabb fejtegetések tárgya lenne.



# FORRADALOM ES KOMMUNISTA POLITIKA A FELSZABADULÁS UTÁN

S Z A B Ó B Á L I N T

A nemzetközi tapasztalatokkal összhangban a magyarországi forradalmi mozgalom története is bizonyítja, hogy különböző időszakokban a proletariátus harca más és más formát ölt s a munkáshatalom is különböző formában valósulhat meg. 1919-ben a munkáshatalom Magyarországon is a tanácsrendszerben öltött testet, míg a második világháború után népi demokratikus rendszer jött létre; a népi demokrácia a munkáshatalom új formája lett.

A formák különbözősége — mint korábban erre már rámutattunk\* — a nemzetközi küzdőtéren kialakult erőviszonyokkal, az osztályharc feltételeinek változásával függ össze. Erre mutat az is, hogy a tanácsrendszer a szocialista világforradalmi folyamat első, míg a népi demokratikus rendszert e folyamat második szakaszának felel meg. Bár a forradalom feltételeit e két szakaszban azonos vonások is jellemzik: mindkét szakasz az imperializmus válságának talaján, világháború körülményei között bontakozott ki, az osztályharc feltételei lényegesen különböztek egymástól. Mindenekelőtt arra kell rámutatni, hogy az orosz munkásosztálynak 1917-ben az első rést kellett ütnie a világkapitalizmuson, elsőnek kellett széttépnie az imperializmus láncát. A szocialista világforradalom első szakaszának kezdetén a tőkés termelési mód objektív törvényszerűségei világméretben még osztatlanul hatottak, az orosz munkásosztálynak súlyos harcok árán, éles osztályütközetek során sikerült hatalmát megvédeni és megszilárdítani. A szocialista világforradalom második szakasza viszont olyan körülmények között bontakozott ki, amikor a föld egyhatodán már győzött a szocializmus, a szovjet állam egyre nagyobb befolyást gyakorolt a világhelyzet alakulására. A nemzetközi erőviszonyokban bekövetkezett változások a forradalom menetére, ütemére szükségyszerűen kihatottak, Lenin szavaival szólva a szocializmusba való lassúbb, óvatosabb és rendszeresebb átmenetet tették lehetővé és szükségessé is. Másfelől az a tény, hogy a faszizmus színre lépésével az imperialista reakció szélsőséges formákat öltött, s ezzel összefüggésben a demokráciáért folyó harc mindinkább monopoltőkeellenes tartalmat kapott, az osztályerők számottevő átcsoportosulásához vezetett. Lehetővé vált, hogy a munkásosztály a maga szocialista osztálycéljait új módon, szervezesebben és elevenebben kapcsolja össze a nem proletár rétegek törekvéseivel. Olyan helyzet állt elő, hogy a munkásosztály még a hatalom teljes meghódítása előtt befolyását a nemzeti élet egészére kiterjeszthette, a társadalom óriási többségét a maga vezetése alatt egyesíthette. Ez szorosan összefüggött

\* A tanulmány a szerző korábbi munkáinak felhasználásával készült. Angolul megjelent: „Acta Historica” 20, 1974.

azzal, hogy az imperialisták által kirobbantott második világháború jellegében jelentősen különbözött az első világháborútól: a háború igazságos, felszabadító háborúvá változott.

A felszabadító, antifasiszta küzdelemben fejlődött ki a népfront, amely a munkásosztály vezetésével tömörítette a parasztságot, a haladó értelmiséget és minden náciellenes nemzeti erőt. A népfront az antifasiszta függetlenségi harc befejezése után is fennmaradt, s a forradalom továbbfejlődése során is fontos szerepet játszott a haladó erők tömörítésében. A második világháborút követő új nemzetközi helyzetben, a népfrontpolitika folytatása, kiteljesedése eredményeként vált lehetővé, hogy a munkásosztály széles szövetségi rendszerben, fokozatosan, a legtöbb országban békés úton vigye győzelemre a szocialista forradalom ügyét.

A közös vonások mellett a forradalom fejlődése az egyes országokban sajátos vonásokat is felmutatott. Az országok nagy részében az antifasiszta mozgalom az elnyomók elleni fegyveres harccá, felszabadító háborúvá fejlődött, a forradalom viszonylag gyorsan bontakozott ki. Más országokban az ellenállás csak a háború végén erősödött meg, s a forradalmi erőknek csak a háborút követő években sikerült a hatalmat szilárdan megragadni. Voltak országok, ahol a forradalmi hatalom az egypártrendszerű népfront keretei között szilárdult meg, másutt — az országok többségében — a munkásosztály többpártrendszer viszonyai között teremtette meg hatalmát és kezdett hozzá a szocializmus építéséhez.

E különbségek az egyes országok történelmi múltjával, a háború során játszott szerepükkel, a belső osztály-erőviszonyok alakulásával függtek össze.

Magyarországon a forradalom sajátos módon indult el. Egyfelől a magyar ellenállási mozgalom nem vált olyan erővé, hogy az antifasiszta háborúban jelentős szerepet játsszon, Magyarországon nem került sor nemzeti fegyveres felkelésre. Másfelől viszont a forradalom a felszabadulás után viszonylag gyorsan és mélyenzántóan bontakozott ki, rövid hetek-hónapok alatt százezrek sorakoztak fel az új népi hatalom mellé, váltak annak aktív építőivé. A forradalom gyors kibontakozásában döntő szerepet játszott, hogy hazánkat a Szovjetunió hadserege szabadította fel a fasiszta elnyomás alól. Ez azonban önmagában nem ad magyarázatot a második világháborút követő magyar fejlődés kérdéseire. Hisz voltak olyan országok, ahol a Szovjetunió felszabadító tette nem vezetett a forradalom gyors kibontakozásához, másutt viszont a forradalmi folyamat már a felszabadulás előtt jelentősen előrehaladt.

A forradalom fejlődését Magyarországon jelentősen befolyásolta, hogy hazánk azon országok közé tartozott, amelyeket a hitleri Németország nem nyíltan, nem katonai megszállás útján igázott le (erre csak a háború utolsó időszakában került sor, akkor is, mivel Horthy a helyén maradt, a függetlenség látszatát még sikerült megőrizni), hanem szövetség formájában. Az ország gazdasági leigázása is viszonylag lassabban és főként burkoltabb formában ment végbe, mint azoknak az országoknak a többségében, amelyeket a fasiszta német hadsereg a háború első időszakában megszállt. Ehhez járult a „vértelen” területgyarapítás. Magyarország a bécsi döntések révén jelentős területekhez jutott, úgymond a trianoni békeszerződés igazságtalanságait Hitler segítségével küszöbölték ki. Mindez igen fontos következménnyel járt. Míg Európa legtöbb országában a nemzeti érdek: a területi integritás, az ország függetlensége, a nemzeti lét, tehát a tényleges érdekek egybeestek a

náciellenes harc követelményeivel, addig Magyarországon a valóságos nemzeti érdek elhomályosult, az események nagy tömegek tudatának nacionalista megfertőzését tették lehetővé. A nemzeti érdek összefüggése a Hitler-ellenes antifasiszta küzdelemmel csak később tudatosult.

Sajátosan befolyásolta az eseményeket az is, hogy Magyarországon egyszer már győzött a munkáshatalom. Rettegés egy újabb proletárforradalomtól nemcsak a burzsoázia, hanem számottevő kispolgári réteg magatartását is befolyásolta, bizonyos vonatkozásokban nehezítette a népfrontpolitika térhódítását, egy széles körű demokratikus antifasiszta front létrehozását. Nem szabad továbbá megfeledkezni arról sem, hogy 1919 után a magyar progresszió erőit — mindenekelőtt a haladás legkövetkezetesebb képviselőit: a kommunistákat — kérlelhetetlenül üldözték, megtizedelték, bebörtönözték, emigrációba kényszerítették. Mindez gátolta a fasizmus ellen harcolni kész erők megszervezését, a fegyveres nemzeti ellenállás kibontakozását.

A magyar történelmi múlt azonban nemcsak olyan hatással volt az események alakulására, hogy nehezítette az antifasiszta fegyveres harc, nemzeti méretekben szervezett ellenállás kibontakozását, hanem az uralkodó körök politikájának teljes kompromittálódása révén, valamint jelentős forradalmi tradíciók hatásaként is, a felszabadulás teremtette új helyzetben meg is könnyítette a forradalmi erők fellépését és gyors térnyerését.

A nagytőkés, nagybirtokos osztályok, amelyek saját imperialista céljaiktól és szovjetellenes terveiktől vezetettve álltak a náciik mellé, a végsőkig kiszolgálták a hitleri Németországot. Még akkor sem voltak képesek arra, hogy ténylegesen szakítsanak vele, amikor a háború kimenetele már eldőlt, s a saját uralmuk átmentése szempontjából sem volt más alternatíva, mint a náciikkal való tevőleges szembefordulás. Ez olyan következménnyel járt, hogy a felszabadulással a reakciós uralkodó körök minden támaszuktól elestek; nemcsak elnyomó apparátusuk semmisült meg, hanem politikai pártjaik és szervezeteik is szétestek, és gyakorlatilag teljesen akcióképtelenné váltak. A paraszti-kispolgári tömegek s politikai képviselőik is egy ideig tanácsaltalanul szemlélték az eseményeket; csupán a szervezett munkásság, a városi és falusi proleteriatús volt képes a cselekvésre, többségükben azok a társadalmi rétegek és csoportok, amelyekben az ellenforradalmi időszakban mindvégig elevenen élt az első munkáshatalom, a Magyar Tanácsköztársaság emléke. Ezek az erők gyorsan megszerveződtek, öntevékenyen, a dolgozó tömegek érdekében, forradalmi módon cselekedtek. Az új helyzetben kitűnt, hogy a kommunista eszmének szinte valamennyi helységben jelentős számú hívei vannak, a forradalom erői Magyarországon minden üldözés dacára léteznek, s megszerveződve, a kizsákmányoló osztályok által előidézett nemzeti katasztrófa körülményei között, a társadalom vezetésére egyedül képesek.

Népi demokratikus forradalmunk kibontakozása is igazolja, hogy a magyar történelemben — mint erre Kádár János „A magyarországi osztályharc tapasztalatából” c. cikkében rámutatott<sup>1</sup> — különös élességgel áll szemben egymással kétféle hagyomány: a forradalomé és az ellenforradalomé. A magyar proleteriatús elsőnek követte a Nagy Október példáját, de itt volt az első és leghosszabb tartamú fasiszta diktatúra is. A forradalom erői súlyos veszte-

<sup>1</sup> Lásd Kádár János: „A szocializmus teljes győzelméért”, Kossuth, Budapest 1962, 39—40.

ségeket szenvedtek, szervezettségük az elnyomás viszonyai között nem tudott a kellő színvonalra emelkedni, de a felszabadulás új viszonyai között gyorsan megszerveződtek és az első pillanattól kezdve nagy történelemformáló erőként léptek fel.

A forradalom tehát sajátos viszonyok közepette és sajátos módon bontakozott ki Magyarországon. A nagytőkés-nagybirtokos hatalom szétzúzásában a döntő szerepet nem a magyar nép forradalmi erői, hanem a magyar munkások és parasztok osztálytestvérei: a szovjet munkás-paraszt állam fegyveres erői játszották. A forradalom fejlődését 1944 után segítette Magyarországon az is, hogy a szomszédos országokban a munkásosztály vezető szerepe megszilárdult és mélyenszántó forradalmi átalakulás vette kezdetét egész Kelet-Európában. Ugyanakkor a forradalom, az új népi hatalom, mint a többi országokban, Magyarországon is, az osztályellentétek kieleződésének folyamán, s mint ilyen a belső forradalmi erőknek, a magyar munkásosztálynak és szövetségeseinek a műve volt.

\*

Mint ahogy a forradalom feltételei között mindenkor számításba kell venni a külső feltételeket, amelyek a konkrét viszonyoktól függően kedvező vagy kedvezőtlen befolyást gyakorolhatnak egy ország forradalmi mozgalmára, ugyanúgy a forradalom jellegének vizsgálatánál sem lehet a nemzetközi összefüggések vizsgálatától eltekinteni. Vagyis a forradalom jellegét nem lehet pusztán az adott ország belső fejlődéséből levezetni és megérteni. Ezért mindenekelőtt arra kell rámutatni, hogy a nemzetközi erőviszonyokban, az osztályharc feltételeiben a 30-as évekre bekövetkezett változások szükségszerűen rányomták bélyegüket minden ország forradalmi mozgalmára, majd a forradalmak egész menetére is. A második világháború idején Európában minden forradalom a Hitler-ellenes nemzeti felszabadító, antifasiszta harcban fogant, mindegyiküknek az volt a legjellemzőbb vonása, hogy a fasizmus megsemmisítéséért folyó világméretű küzdelemben és a Szovjetuniónak a fasizmus felett aratott győzelme eredményeként, egy nemzetközi méretű forradalmi válság részeként érlelődött meg és bontakozott ki. A háború előtt és alatt kibontakozó demokratikus mozgalom, a népfront vezetője a munkásosztály, a kommunista párt volt, s széles osztályszövetségen alapult. Ez a mozgalom az első időszakban nemzeti, demokratikus, antiimperialista és antifasiszta (és természetesen, ahol feudális maradványok voltak, ott antifeudális) feladatokat tűzött maga elé. A harc a burzsoázia legreakciósabb szárnya ellen folyt, ennyiben tőkeellenes volt, de nem tűzte ki közvetlen célul a tőkés rendszer felszámolását, a szocialista társadalom megteremtését.

Magyarországon, ahol pedig már egyszer győzött a munkáshatalom, a második világháború idején szintén demokratikus forradalom érlelődött. A nemzetközi erőviszonyok mellett az ország belső helyzetéből is ez következett. A Tanácsköztársaság megdöntése után hatalomra jutott ellenforradalmi rendszer nemcsak az első proletárdiktatúra szocialista vívmányait semmisítette meg, hanem visszaállította a feudáliszmus számos örökségét, mindenekelőtt a feudális eredetű nagybirtokrendszert, a kizsákmányolás egyes félf feudális módszereivel együtt. A dolgozó tömegeknek jelentős részét teljesen megfosztották politikai jogaitól, a munkásosztály forradalmi pártját illegálisbá kényszerítették és kíméletlenül üldözték mindazt, ami haladó volt. A nagy-

birtok a fasizmus talaján állította vissza egyszer már elvesztett hatalmát azzal összefonódva állta útját a további fejlődésnek. Mindez erőteljesen gátolta a proletariátus forradalmi alapon történő szervezését, osztályharcának minden irányú kifejlődését, végső soron lehetetlenné tette a munkásosztály átmenetek nélküli teljes felszabadítását.

A második világháború idején Magyarországon érlelődő demokratikus forradalom azonban — bár feladata volt a félbemaradt polgári demokratikus átalakulás befejezése — jelentősen különbözött bármely polgári demokratikus forradalomtól. E különbség mindenekelőtt abban foglalható össze, hogy míg a korábbi polgári demokratikus forradalmak éle a feudalizmus, a feudális csökevények ellen irányult, addig a második világháború időszakában a demokratikus forradalom a kapitalizmus általános válságának talaján bontakozott ki, és fő feladata a fasiszta elnyomás felszámolása volt. A forradalom természetesen nemcsak az országot elnyomó imperialista hatalom, a hitleri Németország, nemcsak a feudális maradványok, hanem szükségszerűen a német fasiszták magyar kiszolgálói, a nagybirtokos osztály mellett a nagytőke, tehát a hazai burzsoázia legreakciósabb szárnya ellen is irányult. Bár a harc a nagytőke ellen általános demokratikus jelszavakkal folyt, s a forradalom kibontakozásának kezdetén nem került előtérbe, mégis az antifasiszta, antimonopolista feladatok elmélyítették a forradalmat, elkerülhetetlenül bizonyos szocialista elemeket vittek a napirenden levő demokratikus forradalomba. Ezért beszélünk új típusú: népi demokratikus forradalomról.<sup>2</sup>

A magyar kommunisták a Komintern történelmi jelentőségű VII. kongresszusának útmutatásai alapján helyesen ismerték fel és határozták meg a napirenden levő forradalom jellegét. Rámutattak, hogy napirenden egy demokratikus átalakulás van, ugyanakkor azt is hangsúlyozták, hogy az adott viszonyok között a feudális maradványok megsemmisítését, mindenekelőtt az agrárviszonyok demokratizálását a fasizmus elleni harc követelményeinek kell alárendelni. „A fasizmus elleni harc és a nemzeti függetlenség védelmének feladata — írta Révai József az új politikai irányvonalat, a népfrontpolitikát legátfogóbban elemző munkájában 1938-ban — nem egyszerűen azt jelenti, hogy a régi demokratikus feladatokhoz most még egy újabb járult, hogy a földkérdés, a választójog, az egyesülési szabadság stb. mellett *eggyel több* demokratikus feladatot kell megoldani. Azt jelenti, hogy az *egész harci terep* más lett, az *osztályok csoportosulása* megváltozott és ezért a régi demokratikus feladatok is új megvilágítást, bizonyos mértékben új tartalmat is nyertek a fasizmus elleni harc fő feladatának alárendelve.”<sup>3</sup>

Ugyanitt mutatott rá Révai arra is, hogy a napirenden levő demokratikus forradalom túl fogja lépni a polgári demokrácia hagyományos kereteit. „Az átalakulás jellege annyiban lesz több, mint polgári demokratikus — írta Révai József —, amennyiben a nép ellenségei elleni harcban nem fog visszariadni attól, hogy az egész nép érdekében belenyúljon a monopoltőke tulajdonviszonyaiba, amennyiben a szocialista munkásság lesz legmegbízhatóbb, megszervezettebb, legéberebb, legtettrekészebb támasza, más szóval: vezető reje.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Részletesen lásd Szabó Bálint: „Forradalmunk sajátosságai 1944—1948”, Kossuth, Budapest 1962.

<sup>3</sup> Révai József: Marxizmus és népiesség; „Marxizmus, népiesség, magyarság”, Szikra 1949, 253.

<sup>4</sup> Uo. 326.

A párt, természetesen, amikor egy antifasiszta demokratikus átalakulásra vett irányt, ezt a politikát nem választotta el a szocializmusért való harctól. Hangsúlyozta, hogy a demokratikus és szocialista feladatok egy adott helyzetben összefonódhatnak, s a konkrét történelmi helyzettől függ, hogy már a demokratikus átalakulás feladatainak megoldása közben mekkora lépéseket lehet tenni a szocializmus irányába. Másszóval a párt, annak vezetői kezdetől fogva felvetették a népi demokratikus forradalom szocialista forradalommal fejlesztésének a gondolatát, bár a 30-as években még nem látták, nem is láthatták magának az átnövésnek a módját, mértékét, formáját. Leszögezték: a marxistáknak arra kell törekedniök, hogy a fasiszmus és a feudális maradványok megsemmisítése úgy menjen végbe, hogy az egyben „a társadalmi fejlődés magasabb lépcsőfokához alkosson átmenetet”. Viszont — mint mondták — az általános történelmi helyzettől függ, hogy „e törekvés tartalma, módja, formája” milyen lesz.<sup>5</sup>

A kommunista párt vezetői a 40-es évek első felében, a háború alatt is behatóan foglalkoztak az átalakulás várható jellegével, a párt politikájának elméleti megalapozásával. Közben sokoldalúan elemezték a történelmi múlt, különösen az utóbbi évszázad magyar történelmének tanulságait, a nemzetközi munkásmozgalom és a magyar kommunista mozgalom tapasztalatait. Ily módon az a politikai irányvonal, amely a felszabadulás idején és az azt követő néhány évben is a cselekvés vezérfonalául szolgált, tudományosan megalapozott irányvonal volt, magában foglalta az előző évtizedek, egy negyedszázad küzdelmeinek minden értékes tapasztalatát. A párt a háború időszakában nemzeti demokratikus forradalomra vett irányt, olyan demokratikus átalakulásra, amelynek kiindulópontja és kezdetben fő feladata — a nemzeti demokratikus állam megteremtése és a Hitler-elleni függetlenségi harc volt. Az ország gazdasági-társadalmi rendjének forradalmi demokratikus átalakítása e fő feladatnak alárendelve, fokozatosan valósul meg.

Ez az irányvonal jutott kifejezésre abban a programjavaslatban is, amelyet a párt 1944 novemberében tárt a nyilvánosság elé. A program első feladatként a fasiszta Németországgal való szembefordulást, a Vörös Hadsereg felszabadító küzdelmének támogatását jelöli meg. A továbbiakban követeli, hogy a hazaárulók, a háborús bűnösök népbíróság előtt feleljenek tetteikért. Feladatul tűzi minden fasiszta szervezet feloszlását, a demokratikus jogok biztosítását, a közélet, a közigazgatás, oktatás megtisztítását a fasiszta méltelytől. Egyik fő követelése széles körű földreform végrehajtása, továbbá a kartellek és nagybankok állami ellenőrzése, a bányák köztulajdonba vétele. A javaslat demokratikus külpolitikát követel és szorgalmazza az Alkotmányozó Nemzetgyűlés mielőbbi összehívását, Ideiglenes Kormány létrehozását, a Függetlenségi Front pártjainak részvételével. A párt a legszélesebb nemzeti összefogás megteremtését tűzte ki célul; a fő csapást a Hitler-bérenc, nyilas erőkre mérte s hajlandó volt együttműködni még azokkal a horthysta erőkkel is, akik szembefordultak a nácikkal. E program alapját képezte az új kormányzat létrejöttének, a forradalom kibontakozásának.

Az események, amelyek 1944 végén kibontakoztak, a legteljesebben igazolták, hogy a Magyar Kommunista Párt helyesen értékelte a napirenden levő átalakulás jellegét, programja, egész politikája megfelel az adott viszonyok követelményeinek. A helyes politikai irányvonal nagy szerepet játszott

<sup>5</sup> Uo. 259.

abból, hogy a kommunista párt viszonylag rövid idő alatt nagy tömegbefolyásra tett szert, és a párt vezető szerepet játszott a felszabadulást követő társadalmi átalakulásban.<sup>6</sup>

A forradalom 1944 szeptember végétől, az ország felszabadítása nyomán, azzal párhuzamosan bontakozott ki. A fasiszta államgépezet döntő része a hadműveletek során megsemmisült, a régi államapparátus szétesett, megbénult. A nagytőke és nagybirtok hatalmát ideiglenes forradalmi hatalom, osztálytartalma szerint a munkásosztály és a parasztság forradalmi demokratikus diktatúrájának egyik válfaja váltotta fel. Ezt testesítették meg a felszabadulás után helyileg megalakult nemzeti bizottságok és más népi szervek: üzemi bizottságok, földosztó bizottságok, az államapparátus demokratikus újjáalakítására létrehívott igazoló bizottságok, majd az 1944 decemberében létrejött Ideiglenes Nemzeti Kormány, amelyben a háború alatt létrejött Függetlenségi Front pártjainak képviselői, valamint a németekkel szembe fordult horthysták egy csoportja vettek részt.

E hatalom, mint ahogy maga a forradalom is szélesebb osztálybázisra támaszkodhatott, mint a korábbi demokratikus forradalmak (és a Lenin által vázolt forradalmi demokratikus diktatúra), ugyanakkor az új forradalmi hatalom kezdettől fogva radikálisabb volt; csapást mért nemcsak a nagybirtokra, hanem a nagytőkére is. Gazdaságilag ekkor a legsúlyosabb csapást a volt uralkodó osztályokra a földreform mérte, amelynek során elkobozták a hazá-  
árulók földbirtokát teljes egészében, kisajátították a nagy egyházi és világi birtokokat. Ez az intézkedés csapást mért a tőkésosztályra is, mindenekelőtt a banktőkére. Gazdasági és politikai hatalmában korlátozta a tőkét az üzemi bizottságok megalakulása és működése révén a munkásellenőrzés megvalósítása az ipari, bányai- és kereskedelmi vállalatok egész tevékenysége felett. A volt uralkodó osztályok politikai szervezetei szétestek, a dolgozó tömegek szervezkedése elől az összes akadályok elhárultak; a demokratikus szabadságjogok gyakorlását semmi sem korlátozta. Az Ideiglenes Kormány hadat üzent a fasiszta Németországnak, Magyarország átállt a szövetséges anti-fasiszta hatalmak oldalára. Mindez alapvető forradalmi változást eredményezett. Nagyrészt teljesültek azok a követelések, amelyeket a 30-as években és a háború alatt bontakozó demokratikus mozgalom maga elé tűzött, s amelyeket mint akcióprogramot a kommunista párt magáénak vallott. Mindez egyben azt is jelentette, hogy 1945 tavaszán a forradalom fejlődésének új szakaszához érkezett el.

\*

A forradalom fejlődésében kibontakozó új szakasz jelentős mértékben összefüggött azzal, hogy az ország egész területe felszabadult a fasiszta elnyomás alól, majd röviddel ezután a hitleri Németország teljes vereséget szenvedett. Ezzel lekerült a napirendről a legkülönfélébb társadalmi rétegeket (köztük antagonisztikus osztályerőket is) összetartó fő feladat, a nemzeti felszabadító harc, a fasiszta Németországot, az imperialista hódító elleni küzdelem. Az új hatalom az egész ország területére kiterjedt, s mint említettük az alapvető

<sup>6</sup> A párt tömegbefolyásának alakulását mutatja, hogy a felszabadulás után rövid hetek-hónapok alatt nagy tömegpárttá szerveződött. Míg az illegálisban mindössze néhány ezer szervezett tagot számlált, addig 1945 májusában taglétszáma elérte a 150 ezret, 1945 végére pedig meghaladta a félmilliót. A párt szervezeti fejlődéséről lásd: „Legyőzhetetlen erő”, szerk. Erényi Tibor, Rákosi Sándor, Kossuth, Budapest 1968.

demokratikus követelések is megvalósultak. Az ország fejlődésének homlok terébe objektíve a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövése került. Nemcsak a még megoldatlan demokratikus feladatok megvalósulása, hanem a már megszerzett, demokratikus vívmányok megtartása is az átnövés sikerétől függött. A fejlődés szocialista perspektívája szükségszerűen közelebb vitte egymáshoz a kizsákmányoló osztályok különböző csoportjait. Azok az ellentétek, amelyek a háború és a német fasiszta megszállás idején az uralkodó osztályokat ideiglenesen megosztották, háttérbe szorultak vagy létalapjukat veszítették, s az azonos cél: a tőkés rend fenntartása, a különböző csoportokat összefogásra készítette. A munkásosztály és élcsapata, a kommunista párt ettől az időtől kezdve mindinkább szembe találta magát nemcsak a nagytőkés-nagybirtokos reakcióval, hanem a városi és falusi burzsoázia egészével, a volt szövetségesek egy részével is. A Nemzeti Függetlenségi Front jobbszárnya mindinkább eltávolodott a népi balszárnytól, és lényegében egy frontba került a nemzeti összefogáson eredetileg kívül álló nagytőkés, nagybirtokos reakcióval. Ezzel együtt kibontakozik a harc a hatalom kizárólagos birtoklásáért egyfelől a munkásosztály, másfelől a burzsoázia között.

Az objektív viszonyokban, az osztályharc feltételeiben bekövetkezett változások nem érték váratlanul a munkásosztály forradalmi pártját, a kommunista pártot. A párt vezetősége tudatában volt annak, hogy viszonylag rövid idő alatt szükségszerűen kiéleződnek az ellentétek a nemzeti összefogáson belül is, s hogy a munkásosztály szembekerül azok egy részével is, akik az antifasiszta függetlenségi harc meghatározott viszonyai között, meghatározott célokért hajlandók voltak támogatni a munkásosztályt, ideiglenes szövetségre léptek a kommunista párttal.

A párt vezetői azonban nemcsak számítottak a helyzet ilyen alakulására, hanem már 1944 végén elméletileg helyesen körvonalazták a forradalom fejlődésének távolabbi perspektíváit is. Mind az emigrációból hazatért vezetők körében, mind az itthon, illegalitásban dolgozó Központi Bizottság tagjai között utat tört magának az a felismerés, hogy a második világháborút követő új viszonyok között, amikor is a Szovjetunió tekintélye és befolyása a nemzetközi küzdőtéren nagyra növekedett, a munkásosztály, a kommunista pártok pedig az országok sorában a nemzeti megújulás élére kerültek, lehetőség van arra, hogy új módon és formában haladjon népünk a szocializmus felé. „Ha mi, kommunisták — mondotta erről 1945 februárjában Révai József — birtokon belül vagyunk és döntő befolyással rendelkezünk az államhatalom szerveire, akkor egyáltalán nem kell nekünk arra törekednünk, amire az orosz munkásosztály törekedett egy negyedszázaddal ezelőtt, hogy szembeforduljunk a demokráciával és a polgári demokráciával vívott harcban vigyük győzelemre a szocializmust . . . ha a magyar népnek sikerül biztosítania a Szovjetunióknak a támogatását, akkor a mi népi demokráciánk segítségével egész más utakon és módszerekkel közeledhetünk ahhoz a célhoz amiért 1918—1919-ben harcoltunk: a szocializmushoz, a kommunizmus-hoz.”

Révainak ez a megállapítása tulajdonképpen három fontos felismerésen alapult. Először, hogy a forradalom békés fejlődése, a szocializmus békés,

<sup>7</sup> Révai József: Miért harcol a Kommunista Párt a független, szabad, demokratikus Magyarorszáért? (1945. február 9.); „MKP szeminárium”, 1. füzet 18—19.



más megfogalmazás szerint: demokratikus úton való kivívása az új viszonyok között elvileg lehetséges, a polgárháború tehát elkerülhető. Másodsorban, hogy az a széles osztályszövetség, amely a fasiszmus elleni harcban alakult ki, ha nem is minden változás nélkül, de lényegében fenntartható a szocializmusért vívott harc időszakában is. A munkásosztály tehát szocialista céljait is a nem proletár rétegek széles körének támogatásával érheti el. Harmadsorban, hogy az átnövés, a szocialista átalakulás végrehajtása viszonylag lassú, feltehetően több éves, fokozatos folyamat lesz, amelynek során nem kell az államhatalmat megdönteni, valamiféle éles fordulatot végrehajtani. E fel fogás szerint a szocializmus győzelme nem egy „új forradalom” eredménye, hanem a demokratikus fordulat betetőzése, kiteljesedése.<sup>8</sup>

Mindezek fontos, elvi jelentőségű megállapítások voltak, amelyek a gyakorlati-politikai döntések alapját képezték a felszabadulás időszakában és az azt követő néhány évben is. E tételek az új történelmi helyzet ama lényeges összefüggéseit ragadták meg, amelyek alapján helyes politikai irányvonalat lehetett kialakítani.

Ennek a helyes politikai irányvonalnak fontos összetevője volt az a felismerés, hogy a politikai küzdelmek elsősorban a gazdasági építés területén dőlnek el.<sup>9</sup> Ezt még 1945 áprilisában meglátták, s a két munkáspárt összekötő bizottságának ülésén a következőképpen rögzítették: „A két párt leszögezi, hogy a reakció fő vonala a gazdasági káosz előidézése. Abban reménykednek, hogy a demokratikus pártok nem tudják megoldani a gazdasági kérdéseket.” Ebből kiindulva állapítják meg: „A csata a gazdasági kérdések területén fog lezajlani.”<sup>10</sup> Ennek megfelelően a kommunista párt központi feladatként az újjáépítést tűzte ki a párt és az egész nép elé, s ennek elhatározó, döntő jelentősége volt a munkásosztály és a burzsoázia közötti hatalmi harc kimenetele szempontjából.

Ismeretes, hogy a háború időszakában az előtérben álló fő feladat — amely átmenetileg minden egyebet háttérbe szorított — az ország függetlenségének helyreállítása, a szovjetellenes háborúból való kiválás volt. E feladat sikeres megoldása biztosíthatta és biztosította is az adott időszak stratégiai céljának elérését: a fasiszmus, a nagytőke és a nagybirtok uralmának megdöntését, az ország demokratikus átalakítását. Az ország felszabadítása és a háború befejezése után kialakult új politikai helyzetben a legfontosabb feladattá a lerombolt ország újjáépítése vált. Ez megegyezett a legszélesebb néptömegek törekvéseivel; sikeres megvalósítása a további előrehaladásnak, minden nyitott kérdés megoldásának feltétele volt. Az újjáépítés minden eredménye erősítette a munkásosztály pozícióit; az újjáépítéssel szerves összefüggésben bontakoztak ki a politikai küzdelmek is. A széntermelés fokozása a szénbányák államosításáért, az ipari termelés növelése pedig a legnagyobb

<sup>8</sup> Részletesen erről lásd Szabó Bálint: „Népi demokrácia és forradalomelmélet”, Kossuth Könyvkiadó, 1974, 2. fejezet.

<sup>9</sup> Magyarország a második világháború éveiben nagy veszteségeket szenvedett. Az anyagi kár meghaladta az egész nemzeti vagyont 40 %-át. Elveszett az állatállomány mintegy 60 %-a, a gyáripari berendezés több mint egynegyede, s a megmaradt üzemi kapacitás nagyobb része üzemképtelenné vált. A fasiszták elhurcolták a nyersanyag- és készárúkészletek zömét, a vagonpark  $\frac{2}{3}$ -ét, az összes jelentős vasúti és közúti hidat felrobbantották. A pénz rohamosan veszített értékéből. Az infláció méreteire jellemző, hogy 1946. július 1-én 50 milliárd pengő ért annyit, mint amennyit 1945 júliusában egy pengő.

<sup>10</sup> A Párttörténeti Intézet Archívuma, 274, f. 1/11.

nehézipari üzemek állami kezelésbe vételéért vívott harccal fonódott össze. A hároméves újjáépítési terv elfogadtatásáért folytatott küzdelem összekapcsolódott a nagybankok államosításának követelésével, a burzsoázia fő erőinek a hatalomból való kiszorításával. Ily módon az újjáépítés a szocialista forradalom győzelméért vívott harc szerves része és döntő területe volt. Bármilyen hibákat is követett el a párt más területen (tömegbefolyásának túlbecsülése 1945 nyarán, a központi hatalom, az adminisztratív módszerek jelentőségének túlértékelése egyes feladatok megoldása során), mégis, mivel a fő feladatot helyesen határozta meg és sikeresen meg is valósította azt, a munkáshatalom győzelme biztosítva volt.

\*

A győzelem, a burzsoá-reakciós erők teljes kiszorítása a hatalomból azonban hosszú, több éves küzdelem eredménye volt. 1945 tavaszán-nyarán, amikor a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövése objektíve napirendre került, a szocialista forradalom gyors kifejlődésének, még kevésbé győzelmének feltételei még nem voltak meg. Elég utalni arra, hogy a demokratikus forradalom szocialista irányú továbbfejlődésének tömegbázisa ekkor még csak a kialakulás stádiumában volt.

A kommunista párt vezette demokratikus erők a felszabadulás óta jelentős politikai sikereket értek el. A munkásosztály és a szegényparaszti tömegek pozíciói erősek voltak, a kommunista párt tekintélye nagy volt. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a dolgozó tömegek (elsősorban a kispolgári-paraszti tömegek többsége) tudatosan támogatták a forradalmi átalakulás vezető erejét, a kommunista pártot. Itt döntően arról volt szó, hogy a kommunista párt a közvetlen gyakorlati célkitűzések megvalósításában (a fasiszmus elleni harc, a földreform megvalósítása, az újjáépítésért vívott harc) biztosan számíthatott a tömegek támogatására, de jelentős részük ekkor még nem értette meg a kommunista párt szerepét a demokratikus vívmányok biztosításában, és a továbbiak kiharcolásában, s eszmeileg is távol állt a szocializmus megvalósításának gondolatától, s így a kommunista párttól is. A reakciós osztályok — elsősorban a kommunista párttal a fasisztaellenes háború idején szövetséget kötött nyugatbarát burzsoá körök — még nem lepéződtek le a tömegek előtt. A dolgozók széles rétegeinek még nem volt elég tapasztalatuk; még nem tudták mérlegelni az egyes pártok, politikai csoportok hangzatos programját és tényleges gyakorlati tevékenységét.

A burzsoázia számottevő befolyásáról tanúskodtak az 1945. őszi választások is. Az 1945. november 4-én megtartott országgyűlési választásokon az ellenforradalmi reakció fedezékévé vált Kisgazdapárt szerezte meg a szavazatok abszolút többségét.

Ahhoz tehát, hogy a demokratikus forradalom átnőjön szocialista forradalomba, arra volt szükség, hogy a munkásosztály élcsapata, a kommunista párt maga köré tömörítse a munkásosztály túlnyomó többségét, biztosítsa annak egységét, felkészítse a munkásosztályt a szocialista feladatok megoldására, a hatalom átvételére. Ezzel párhuzamosan a kispolgári rétegeket, de mindenekelőtt a dolgozó kisparasztságot, kivonja a burzsoázia befolyása alól, megszilárdítsa a munkásosztály és a parasztság szövetségét. A kommunista párt előtt álló közvetlen feladat tehát az volt, hogy a forradalom objektív menete által felvetett új feladatok megvalósítására is maga mögé állítsa

a dolgozó tömegek többségét. Ez, Lenin szavaival szólva „türelmes, kitartó, a tömegek gyakorlati szükségleteihez alkalmazkodó’ felvilágosító munkát” igényelt.<sup>11</sup>

A demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövését, a reakciós erők 1945. őszi elöretörése ellenére, több körülmény kedvezően befolyásolta.

A munkásosztály hatalmának megteremtése hazánkban a nemzetközi erőviszonyok gyökeres megváltozásának, a demokrácia és a szocializmus erőinek hatalmas előretörése idején került napirendre, amikor az imperializmus pozíciói a második világháború eredményeként világméretekben meginogtak.

A szovjet hadsereg jelenléte országunkban ugyancsak kedvezően befolyásolta a munkásosztály, a haladó erők harcát. Megakadályozta, hogy a nyugati imperialista hatalmak erőszakkal beavatkozzanak az ország belügyeibe; eleve kilátástalanná tette a reakciós, ellenforradalmi erők fegyveres ellenállását, polgárháború kirobbantását. A nemzetközi erőviszonyok eltolódása a szocializmus javára, a szovjet hadsereg jelenléte országunkban, fontos szerepet játszott abban, hogy a munkásosztály viszonylag békés úton, polgárháború nélkül került hatalomra.

Ami az ország belső helyzetét illeti, a szocialista forradalom feladatai a munkásosztály vezetésével sikeresen megvívott demokratikus forradalom után kerültek előtérbe. A munkásosztály vezető szerepe pedig — mint ismeretes — átmeneti lépcsőfok a proletárdiktatúrához. A szocialista forradalom hazánkban, mint a népi demokratikus országokban általában, olyan körülmények között fejlődött ki, amikor a munkásosztály és a parasztság már a hatalom részese volt, a munkásosztálynak és pártjának jelentős, sőt döntő befolyása volt a fegyveres erőkre. A munkásosztály hatalmához az út nem a fennálló hatalom megdöntésén át vezetett, hanem a fennálló hatalom megszilárdítása, a munkásosztály irányító, vezető szerepének, hatalmi súlyának elmélyítése, a munkásosztály hatalmi pozícióinak kiszélesítése, következésképpen a burzsoáziának a hatalomból való fokozatos kiszorítása volt a feladat. A munkásosztálynak a hatalomban való részesedése nagymértékben megkönnyítette a hatalom kizárólagos birtoklásáért vívott harcát, és ugyancsak fontos szerepet játszott a forradalom viszonylag békés fejlődésében, korlátozta a burzsoázia fegyveres ellenállásának lehetőségét.

Kedvezően befolyásolta a munkásosztály kizárólagos hatalmáért vívott harc kimenetelét az a körülmény is, hogy a kizsákmányoló osztályok jelentős csoportjai már a forradalom első szakaszában döntő vereséget szenvedtek. A felszabadulással megszűnt a nagytőke és a nagybirtok politikai hatalma, majd a földosztással a nagybirtokosok gazdasági hatalma is. A munkásellenőrzés bevezetésével jelentősen meggyengültek nemcsak a nagytőke, hanem általában a burzsoázia gazdasági és politikai pozíciói is. Amikor a társadalmi fejlődés eredményeként közvetlen megoldandó feladatként előtérbe került a proletariátus és a burzsoázia közötti ellentmondás, a harc a hatalom kizárólagos birtoklásáért — a munkásosztállyal szemben már politikai és gazdasági hatalmában korlátozott burzsoázia állt.

Igen jelentős volt továbbá a munkásosztály hatalmáért vívott harc győzelme szempontjából, hogy a kommunisták és a baloldali szociáldemokraták korábbi

<sup>11</sup> Lenin Összes Művei, 31, Kossuth 1972, 138.

együttműködése eredményeként kezdettől fogva adva volt a két munkáspárt akcióegysége: a munkásosztály a hatalomért vívott harc során — a jobboldali szociáldemokraták egységfrontellenes manőverei ellenére — lényegében valamennyi fontos kérdésben egységesen lépett fel. A két munkáspárt akcióegysége, a munkásosztály egységes fellépése nagymértékben megkönnyítette a forradalom továbbfejlődését, és a hatalomért vívott harc sikerének egyik döntő tényezője volt.

A forradalom átnövése szempontjából fent felsorolt rendkívül fontos tényezők mellett figyelembe kell venni továbbá azt is, hogy bár 1945 nyarán a kommunista pártot még nem támogatta szilárdan a dolgozó tömegek többsége, mégis igen nagy befolyása volt. Az 1945. őszi választások nemcsak a reakció erejéről tanúskodtak, hanem arról is, hogy a Magyar Kommunista Pártot — amely az országgyűlésbe beküldött képviselők számát tekintve az ország második legnagyobb pártjaként került ki a választásokból — a dolgozó tömegek nagy része támogatja. A pártnak erős befolyása volt az iparvidékek, a budapesti munkásság, a bányászok és a Tiszántúl harcos, forradalmi múltú szegényparasztsága körében, a néptömegek legharcosabb, legtettekre szebb rétegei szilárdan álltak mögötte. Figyelembe kell venni továbbá: annak ellenére, hogy a Kisgazdapárt a magyar reakció mondhatni minden árnyalatát tömörítette magában, párttagjainak és szavazóinak többsége becsületos, demokratikus érzelmű parasztokból került ki, akik igyekeztek a párt vezetőségével a maguk politikai állásfoglalását elfogadtatni. A Szociáldemokrata Pártra és a Nemzeti Parasztpártra túlnyomó részben ugyancsak antifasiszta, demokrata és szocialista gondolkodású munkások, dolgozó parasztok és értelmiségiek szavaztak. A kommunista pártra adott szavazatok száma nem fejezte ki a párt tömegbefolyását — hisz az ország előtt álló konkrét feladatok gyakorlati megvalósításában mindig maga mögött tudta a dolgozó tömegek többségét —, tehát nyilvánvalóan helytelen a választásokat a reakció egyértelmű győzelmeként értékelni. Az események menetét nem a formális választási eredmények, nem a parlamenti erőviszonyok szabták meg, hanem a néptömegek forradalmi megmozdulásai, amelyek a népi baloldalt, a kommunista pártot támogatták a burzsoázia és az egész ellenforradalmi reakció elleni harcban. Ezt mutatták a választásokat követő események.

A kapitalizmus fenntartásában és megszilárdításában érdekelt osztályok, a tőkés reakció, a Kisgazdapárt választási győzelmén felbátorodva, 1945 végén és 1946 elején erejüket meghaladó támadásba kezdtek. A reakció a gazdasági bajok fokozásával igyekezett a tömegeket a népi demokratikus renddel szembeállítani, a támadásban azonban nem kis helyet kapott a tömegek megfélemlítése, a demokratikus rendszabályok végrehajtásának szabotálása, s végül az egyes demokratikus vívmányok felszámolásának megkezdése. Mindenekelőtt a földreform ellen indítottak nagyarányú offenzívát, a kiosztott földek visszaszerzésére.

A tőkés reakció népi demokrácia ellenes támadása objektíve saját befolyásának csökkenését, a szocialista forradalom erőinek növekedését eredményezte. Az a tény, hogy a burzsoázia, a letűnt Horthy-rendszer híveivel összefogva, nyílt támadást indított a népi demokrácia vívmányai, mindenekelőtt a földreform ellen, hogy az államapparátusban megbújt reakció fokozta tevékenységét — jelentős félproletár, újbirtokos paraszti réteget „taszított” a munkásosztályhoz, annak élcsapatához, a kommunista párthoz. Jelentős paraszti tömegek, mindenekelőtt az újbirtokosok előtt lepleződött le a Kisgazdapárt jobboldali, reakciós vezetésének igazi arculata, rádöbbenek az általuk hírdetett „kis-

gazda-demokrácia” valódi értelmére. Mindinkább felismerték, hogy földjüket, jogaikat és valódi érdekeiket csak a kommunista párt vezette munkásosztályal szövetségben védhetik meg.

A reakció támadása nem maradt hatás nélkül a munkásosztályra sem. Fokozódott a munkásosztály szervezettsége és harckészsége. A dolgozó tömegek saját tapasztalataik alapján győződtek meg arról, hogy a Kisgazdapártba befurakodott reakció szétzúzása, a termelést szabotáló tőkésosztály kisajátítása a kivívott eredmények megtartásának, a szinte elviselhetetlen életkörülmények megjavításának feltétele. Ennek felismerését nagymértékben elősegítette a párt állhatatos felvilágosító munkája: a tőkés szabotázs, a tőkés-kulák vezetés alatt álló Kisgazdapárt valódi céljainak leleplezése.

A Kisgazdapárt választási győzelme, amely a reakció felbátorodását és nyílt színrelépését eredményezte, végső soron ellenkező hatást ért el: a reakció lelepleződéséhez és elszigeteléséhez vezetett. A dolgozó tömegek előtt is mind világosabbá vált: nem lehet a kiharcolt demokratikus vívmányokat megtartani és tovább fejleszteni, az újjáépítést megvalósítani anélkül, hogy ne tegyünk lépéseket a társadalmi szektor kibővítése, a tőkés kizsákmányolásnak és a burzsoázia hatalmának korlátozása terén, azaz nem lehet előremenni anélkül, hogy ne tegyünk lépéseket a szocializmus felé.

A forradalmi erők ellentámadásának feltételei 1946 február végére megértek: az osztályerők 1945 nyarán megkezdődött átszortosulása ekkorra fő vonalaiban végbement és szervezetileg is kifejezésre jutott. Az 1946. március 5-én létrejött Baloldali Blokk már világosan mutatja, hogy az antifasiszta, nemzeti felszabadító harc időszakában kialakult, a burzsoázia bizonyos köreit is magába foglaló osztályszövetség felbomlott. A Függetlenségi Front — annak következtében, hogy a kisajátított földbirtokos reakcióval szövetségre lépett tőkésosztálynak sikerült a Kisgazdapárt vezetését megkaparintani — két egymással ellentétes és egymással harcban álló részre szakadt. Ennek ellenére azonban — a többi népi demokratikus ország fejlődéséhez hasonlóan — nem került sor az osztályerők olyan gyökeres átszortosulására, mint az 1917 februárja után Oroszországban bekövetkezett, mindenekelőtt nem került sor a szocialista forradalomba való átnövés időszakában a középparasztság tömegeinek semlegesítésére. Ellenkezőleg, a kommunista párt arra törekedett, hogy ezeket a rétegeket is közvetlenül a szocialista forradalom oldalára állítsa, a demokratikus forradalom időszakában kialakult széles népi összefogást fenntartsa és megszilárdítsa. A Baloldali Blokk megalakítása — amely a munkásosztály és a burzsoázia között folyó osztályharc kiéleződésének terméke volt — távolról sem a szocialista forradalom társadalmi bázisának szűkítését célozta. Ellenkezőleg, a Függetlenségi Front egysége ellen támadó, a kommunista párt elszigetelésére törekvő nagybirtokos-tőkés reakció visszaszorítása, a Kisgazdapárt vezetéséből való kirekesztése révén, a lehető legszélesebb népi összefogás megteremtését, illetőleg új alapokon való megszilárdítását szolgálta.

A Baloldali Blokk a Magyar Kommunista Párt vezetésével magában foglalta a Szociáldemokrata Pártot, a Nemzeti Parasztpártot és a szakszervezeteket. Osztályösszetételét tekintve soraiiban tömörítette a proletariátust, az újonnan földhöz juttatott kisparasztság többségét, a középparasztság, a városi kispolgárság és az értelmiség egy részét. A Baloldali Blokk szervezetileg is megerősítette a munkásegységet és a munkás-paraszt szövetséget. Jelentősen korlátozta a Szociáldemokrata Párt és a Nemzeti Parasztpárt jobboldali politikusainak kommunistaellenes manővereit, segítséget nyújtott a Kisgazdapárt baloldali

erőinek ahhoz, hogy eredményesebben lépjenek fel pártjuk reakciós, jobboldali vezetése ellen.

A Baloldali Blokkal szemben állt a Kisgazdapárt reakciós, kulák-tőkés vezetése, amely ettől az időtől kezdve elkerülhetetlenül szembekerült saját pártja demokratikus tömegeivel is. Hiszen a Kisgazdapárt soraiban megtalálhatjuk nemcsak a burzsoázia hatalmának visszaállításában érdekelt osztályokat és rétegeket: a városi és falusi burzsoáziát, a Horthy-rendszernek a gazdasági és politikai hatalomból kirekesztett képviselőit, a volt nagybirtokosokat, a reakciós hivatalnoki kart stb., hanem a középparasztságot, a kisiparosokat és kiskereskedőket jelentős tömegeit és a haladó értelmiség egy részét is.

A forradalmi erők ellentámadása 1946 tavaszán a népi demokratikus vívmányok megvédésének jelszava alatt bontakozott ki, a harc tartalma azonban már szükségszerűen tőkeellenes volt. A szocialista forradalomba való átnövés hazánkban a demokratikus vívmányok megvédéséért vívott harccal fonódott össze.

Ennek magyarázata azokban a történelmi körülményekben keresendő, amelyek a demokratikus forradalom fő feladatainak megoldása, az ország teljes felszabadulása és a hitleri Németország veresége után az országban kialakultak. Mint fentebb érintettük: a tőkésosztály — a kisajátított nagybirtokos reakcióval szövetségben —, különösen az 1945-ös őszi választások után, támadást indított a már kiharcolt és megvalósult demokratikus vívmányok felszámolásáért, a népi demokratikus rendszer megszüntetéséért. Ilyen körülmények között természetes, hogy a demokratikus vívmányok megvédése szükségszerűen egybefonódott a népi demokratikus rendszer ellen támadó tőkésosztály politikai és gazdasági hatalmának korlátozásával, majd teljes szétzúzásával. Ha a kommunista párt komolyan és hatékonyan akart fellépni a demokratikus vívmányok védelmében, nem mondhatott és nem is mondott le az e vívmányokat, a népi demokratikus rendszert támadó erők elleni harcról, ezeknek az erőknek a megsemmisítéséről, a tőkésosztály kisajátításáról sem. A tőkésosztály kisajátítása, a hatalomból való kiszorítása természetesen csak fokozatosan, a munkások és dolgozó parasztok tudatosságának és szervezethezességének növekedésével párhuzamosan valósulhatott meg.

A harc tőkeellenes tartalmát mutatják a Baloldali Blokk követelései. A követelések között a földreform megvédésén túl, ott volt a bauxit- és olajlelőhelyek államosítása, a három legnagyobb nehézipari üzem: a WM, a Ganz-gyárak és az Ózdi Vaskohászati Művek állami kezelésbe vétele, a bankok állami felügyelet alá helyezése, a reakciós képviselők kizárása a Kisgazdapártból, az államapparátus megtisztítása a reakciótól és a szakszervezetek képviselőinek bevonása a bizottságba. Ezek a követelések összességükben a nemzetgazdaság társadalmi szektorának, a munkásosztály hatalmi súlyának növelését jelentették, a burzsoázia gazdasági és politikai hatalmának korlátozása révén.

A Baloldali Blokk követeléseit a budapesti munkásság 1946. március 7-i hatalmas méretű tüntetése támasztotta alá. A Kisgazdapárt vezetői a munkásosztály harcos megmozdulása láttán, továbbá a demokratikus kisgazda-tömegek erősödő nyomásának hatására kénytelenek voltak ezeket a követeléseket elfogadni. A Kisgazdapárt reakciós vezetőinek meghátrálása, majd az államosítási program törvényerőre emelése a kommunista párt vezette baloldali erők nagy győzelme volt. A néptömegek harcos fellépése nemcsak visszaverte a reakció támadását, hanem messze kiindulási pontjuk mögé szorította vissza a reakciós erőket. A márciusi tömeggyűlés és az országos népmegmozdulások ered-

ményeként a szocialista forradalom erői érzékeny csapást mértek a horthysta reakcióval összefogott burzsoázia gazdasági és politikai pozícióira. Az elért eredmények alapján lehetővé vált, hogy a kommunista párt erőteljesebben folytassa a Kisgazdapárt jobbszárnya köré tömörült reakciós erők bomlasztását, fokozza a tőke elleni támadást.

1946 márciusa egyik nagy csatája volt annak a harcnak, amelyet egyfelől a burzsoázia, másfelől a munkásosztály a hatalom kizárólagos birtoklásáért vívott. Jelentősége mindenekelőtt abban rejlett, hogy a reakció erői — bár még több kísérletet, s nem egy veszélyes kísérletet tettek az erőviszonyok megváltoztatására, hatalmuk visszaállítására — lényegében védekezésbe szorultak. Lehetővé vált, hogy a népi demokrácia erői, a kommunista párt vezetésével támadásba menjenek át gazdasági téren is, véget vessenek az egyre elviselhetetlenebb inflációnak.

1946. augusztus 1-én megtörtént a pénzreform. A népi demokrácia új pénze, a forint, szinte máról holnapra győzedelmeskedett az infláció okozta gazdasági bomlás felett. Jelentősen megnőtt a munkásosztály részesedése a nemzeti jövedelemből. A munkások és tisztviselők reálbére, mely az infláció utolsó szakaszában a mélypontra zuhant, ismét gyorsan emelkedett. A termelés és az áruforgalom fellendült, a gazdaság vérkeringése megélénkült. Viszonylag rövid idő alatt egyensúlyba került az államháztartás is. A stabilizáció a népi demokratikus erők nagy győzelme és a reakciós erők újabb veresége volt. Sikeres megvalósítása nemcsak az ország gazdasági helyzetét normalizálta és szilárdította meg, hanem a kommunista párt vezette munkásosztály politikai pozícióit is megerősítette. A stabilizáció és az újjáépítés terén elért eredmények következtében erőteljesen megnőtt a párt tekintélye, fokozódott befolyása nemcsak a munkás- és a dolgozó parasztság körében, hanem a városi kispolgárság és az értelmiség soraiban is. A stabilizáció, az 1946 tavaszán megindított ellentámadás eredményeivel együtt, jelentősen hozzájárult a tőke elleni általános támadás feltételeinek kialakulásához, a szocialista forradalom teljes kibontakozásához hazánkban.

Az 1946 első felében lejátszódott események megmutatták, hogy a párt politikája, amelyet az 1945 májusi értekezleten hirdetett meg, helyes volt. A párt májusi értekezlete ugyanis nemcsak a nemzeti összefogás politikájának a folytatását határozta el, nemcsak arra mutatott rá, hogy a háborút követő új viszonyok között a döntő láncszem, az előtérben álló fő feladat az ország gazdasági újjáépítése, hanem azt is hangsúlyozta, hogy a kommunista párt, „az egész munkásosztály szerepe az ország vezetésében arányos lesz azzal a teljesítménnyel, amelyet az újjáépítésben véghezvisz”.<sup>12</sup> Az újjáépítésben a munkásosztály vállalta a fő terhet. A lerombolt gyárakban, az infláció súlyos viszonyai között, gyakran a tőkés ellenállásával, szabotázsával szemben is helytállt a termelés frontján s ez nagymértékben közrejátszott a politikai küzdelmek kimenetelében, a konstruktív gazdasági programmal nem rendelkező Kisgazdapárt, a szabotáló nagytőke hatalmi pozícióinak megnyirbálásában, a progresszív erők hatalmi pozícióinak megszilárdításában.

\*

<sup>12</sup> „A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai, 1944—1948”, szerk. Rákosi Sándor, Szabó Bálint, Kossuth 1967, 86.

A kommunista párt vezette népi, forradalmi erők 1946 nyarára jelentős eredményeket értek el, a döntő küzdelem azonban még hátra volt. A szocialista forradalom csak 1947-ben bontakozott ki a maga teljességében. Ekkor, 1947 tavaszán szorultak ki a koalícióból és a kormányból a burzsoázia fő képviselői és lett — az 1947-es augusztusi választásokon — a kommunista párt a parlament legerősebb pártja. Majd 1947 novemberében sor került a nagybankok és a hozzájuk tartozó ipari üzemek államosítására, amelynek eredményeként a szocialista szektor az iparban túlsúlyra jutott. Mindez a burzsoázia gazdasági és politikai hatalmának széttűzését, a proletárdiktatúra létrejöttét jelentette.

A kivívott eredményekben nagy szerepe volt a kommunista párt politikai irányvonalának, azoknak a határozatoknak, amelyeket a párt III. kongresszusa hozott. A kongresszus, amely 1946 szeptember végén, október elején ülésezett, annak a felismerésnek a jegyében végezte munkáját, hogy a fejlődés fordulóponthoz érkezett, az ország választút előtt áll. „Pártunk III. kongresszusa — olvashatjuk a párt központi lapjában a kongresszus előestéjén — a magyar demokrácia fordulópontján ül össze. A magyar társadalom minden osztálya tudja vagy ösztönösen érzi, hogy a stabilizáció megvalósulásával és az előbb vagy utóbb bekövetkező békekötéssel demokráciánk életének új fejezete kezdődik. Új kérdések vetődnek fel s ezekre új választ kell adni.”<sup>13</sup> A kongresszus határozata hangsúlyozta, hogy Magyarországon a demokratikus fejlődés viszonylag lassú, az országnak csatlakoznia kell ahhoz a demokratikus fejlődéshez, amelynek útján a legtöbb szomszéd ország halad.

A kongresszus követelte a termelés és a hitel állami irányítását, a bankok és külkereskedelem állami ellenőrzésének gyakorlati megvalósítását, a szabotáló tőkések üremeinek azonnali állami igénybevételét, a malmok köztulajdonba vételét. Sikrasszállt a parasztság hitelezéséért a nagybankok útján, valamint a szövetkezeti társulások támogatásáért. Szorgalmazta a termelés fokozását, követelte az iparcikkek és közszolgáltatások árának csökkentését, a munkanélküliség leküzdését. Mintegy e feladatok valóra váltásának feltételeként követelte a közigazgatás további demokratizálását. Kiadta a jelszót: Ki a nép ellenégeivel a koalícióból. Ez a jelszó azt fejezte ki, hogy a kommunista párt a nemzeti összefogás megújulásáért: a Kisgazdapárt dolgozó paraszti pártként való újjászervezéséért, a reakciótól mentes Függetlenségi Front megteremtéséért, olyan új és szilárd kormányzati koalícióért küzd, amely híven kifejezi és következetesen érvényre juttatja a dolgozó tömegek törekvéseit, valódi érdekeit.

Különösen fontos jelentősége volt annak, hogy a kongresszus állást foglalt egy hároméves állami gazdasági terv kidolgozása mellett. A terv — amelynek végrehajtását a javaslat szerint 1947. augusztus 1-én kellett megkezdeni — három év alatt az újjáépítés befejezését és a munkások háború előtti életszínvonalának túlszárnyalását tűzte ki célul. Ennek érdekében az ipari termelésnek mintegy 27 százalékkal kellett meghaladni a háború előtti szintet, a mezőgazdaságnak pedig el kellett érni az 1938-as színvonalat. Merész lépés volt ez, hiszen a tervgazdálkodás feltételei még nem, illetve csak részben voltak meg. Tőkés alapon, a fennálló viszonyok további forradalmi átalakítása nélkül a terv végrehajtása nem volt lehetséges. Ezért a tervért, a dolgozók életszínvonalának jelentős emeléséért vívott harc szükségszerűen egyet jelentett a szocialista tervgazdaság feltételeinek megteremtéséért vívott harccal: a hároméves terv a későbbiekben a tőke elleni általános támadás alapját képezte, olyan követelés volt, amely a

<sup>13</sup> „Szabad Nép”, 1946. szeptember 22.



legszélesebb dolgozó tömegek érdekeit kifejezte s a nagy tömegek támogatását viszonylag gyorsan elnyerte.

A kongresszus fontos megállapításokat tett elméleti vonatkozásban is. Így mindenekelőtt nagy jelentősége volt annak, hogy a kongresszus a részköveteléseket és a népi demokráciáért való harcot szervesen összekapcsolta a szocializmusért vívott harccal, a napirenden levő feladatokat a szocializmusért vívott harc perspektívájából világította meg. Korábban, 1945-ben ugyanis — bár a párt egyes vezetői szóltak arról, hogy új utak nyílhatnak a szocializmushoz — elsősorban azt hangsúlyozták, hogy még nem érkezett el a szocializmusért való harc ideje, a feladat a népi demokrácia megteremtése. Bizonyos fokig mintegy kettévált a népi demokráciáért és a szocializmusért való harc, a két fogalom közé éles választóvonalat húztak. Most rámutattak, hogy a népi demokrácia a szocializmus útja. A kongresszus a történelmi tapasztalatok birtokában a tudatosság magasabb fokán fejtette ki azokat a tételeket, amelyek a szocialista forradalom új formájával függtek össze, s amelyeket — mint említettük — már 1944 végén felismertek.

A kongresszus hangsúlyozta: a párt azért harcol a népi demokráciáért, hogy továbbmehessen előre a szocializmushoz. Ugyanakkor körvonalazta a szocializmus megteremtésének új útjait is. E tekintetben a legátfogóbb megállapítás az volt, hogy az új viszonyok között polgárháború nélkül, békés úton lehet haladni a szocializmushoz. „Csak a népi demokrácia teszi lehetővé — rögzíti a kongresszus határozata —, hogy országunk a társadalmi fejlődés útján, polgárháború nélkül haladjon a szocializmushoz!”<sup>14</sup>

Ezt a gondolatot — ami nem volt új, bizonyos utalásokkal, megállapításokkal már korábban is találkozhatunk — most a kongresszuson a referátumokban részletesen kifejtették.

Mindenekelőtt rámutattak, mint ezt a Központi Bizottság referátumában olvashatjuk, hogy „a szocializmushoz nemcsak egy út vezet, de csak olyan út vezet, melyet minden ország sajátos viszonyainak figyelembevételével építünk”.<sup>15</sup> Legrészletesebben e problémákkal a kongresszuson is Révai József foglalkozott felszólalásában. Kifejtette, hogy a népi demokrácia nemcsak a forradalom békés fejlődését teszi lehetővé, hanem azt is, hogy a munkásosztály a parasztsággal, a kispolgársággal, az értelmiséggel, tehát „az egész dolgozó nemzettel” együtt, széles szövetségi frontban haladhat előre és az előrehaladás viszonylag lassú, fokozatos lesz. „A népi demokrácia — mondotta — többek között arra is való, hogy azokat a társadalmi rétegeket, amelyek a munkásság szövetségesei a demokráciában, lassan, türelmes munkával meggyőzzük arról, hogy a szocializmus az ő érdekük is. Ez a haladás a szocializmus felé kétségkívül lassúbb, mint az a haladás, amelynek útján jártunk 1919-ben, de mi elvtársak, szívesen megyünk az értelmiség, a parasztság, a kisemberek, tehát az egész dolgozó nemzet kedvéért lassabban, de fájdalommentesebben a szocializmus-hoz, mint gyorsabban, de véres polgárháború árán.”<sup>16</sup>

A kongresszus — mint a fentiek is igazolják — nemcsak számolt a forradalom békés fejlődésének lehetőségével (számításba vették azt már korábban is),

<sup>14</sup> „A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai. 1944—1948”, 275.

<sup>15</sup> A népi demokrácia útja; „A Magyar Kommunista Párt III. kongresszusának jegyzőkönyve”, Szikra 1946, 89.

<sup>16</sup> Uo. 137—138.

hanem a megtett út tapasztalatai alapján is a szocializmus új, békés úton való megteremtésére törekedett. Igaz, a párt vezetői elvben ekkor sem zárták ki a nem békés megoldások lehetőségét, de a békés fejlődést az adott viszonyok között a szocializmus megközelítésének egyedül reális útjaként fogták fel, s a részköveteléseket a békés fejlődés perspektívájából fogalmazták meg.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a III. kongresszus irányvonala a népi demokratikus diktatúra megvédésének, a burzsoázia hatalomból való kiszorításának, a munkásegységen, a két munkáspárt szoros szövetségén és demokratikus pártok együttműködésén alapuló munkáshatalom megteremtésének irányvonala volt. Ez az irányvonal megfelelt a forradalom békés fejlődésének, annak további útját egyengette, megfelelt a népi demokratikus fejlődés magyarországi viszonyainak, ahol is a fejlődés a többpártrendszer viszonyai között bontakozott ki és haladt előre. Ez az irányvonal helyes irányvonal volt, ezt az irányvonalat követte a párt a munkáshatalom győzelméig.

Ugyanakkor — ha röviden is — arra is rá kell mutatnunk, hogy a kongresszuson és főként utána e helyes irányvonal hibás magyarázatával találkozunk. Nevezetesen, mint mondták: a népi demokrácia útján proletárdiktatúra nélkül lehet eljutni a szocializmushoz.<sup>17</sup> Itt a proletárdiktatúra dogmatikus felfogásával van dolgunk — amely a legtöbb pártban ekkor jelentkezett —,<sup>18</sup> olyan felfogással, amely a proletárdiktatúrát a nyílt, fegyveres erőszakkal, a polgárháborúval (vagy éppen az egypártrendszerrel, a szovjetrendszerrel) azonosítja. Vagyis a proletárdiktatúrát, sőt nemegyszer magát a forradalmat is szűken értelmezik, tulajdonképpen csak a hatalom megragadásának egy adott formáját, módját értik alatta. Ez akkor nem vezetett a gyakorlatban hibákhoz, később azonban, 1948 után a proletárdiktatúra dogmatikus felfogásának továbbélése súlyos politikai torzulások egyik forrásává vált.

A tárgyalt időszakban 1944 és 1948 között a Magyar Kommunista Párt politikája messzemenően számba vette a második világháború utáni új nemzetközi erőviszonyokat, szem előtt tartotta a nemzetközi munkásmozgalom feladatait, pontosabban a mozgalom egészének érdekeit, valamint az ország sajátos viszonyait. A párt nagy gondot fordított arra, hogy megtalálja az új viszonyoknak és a magyar társadalomnak legmegfelelőbb utat a szocializmushoz, olyan formában valósítsa meg a szocializmusba való átmenet feladatait, amely nemzeti viszonyaink között a legmegfelelőbb. A nemzeti sajátos viszonyok számbavétele, a nemzeti érdekek képviselése azonban mindenkor a nemzetközi mozgalom érdekeinek mérlegelésével párosult: a párt a nemzeti érdeket és a mozgalom közös érdekeit kellően egyeztetni tudta. Mindez a munkáshatalomért vívott harc során fontos forrása volt a magyar kommunista mozgalom sikereinek.

\*

<sup>17</sup> Így például a párt elméleti folyóiratában a III. kongresszus határozatait elemző egyik cikkben a szerző leszögezi: „a mai történelmi korszakban polgárháború és proletárdiktatúra nélkül... juthatunk el a szocializmushoz”. (Társadalmi Szemle”, 1946/10, 698.) — A helyes irányvonal hasonló hibás magyarázatával találkozhatunk Révainál és a párt más vezetőinél nemcsak 1946-ban, hanem 1947-ben is. Többek között egy 1947-es párt-oktatási anyagban a kérdésre vonatkozóan a következő megfogalmazást találjuk: „a népi demokrácia segítségével új utakon lehet előremenni a szocializmus, nem a proletárdiktatúra, hanem a békés fejlődés útján”. (A népi demokrácia kérdései; „Oktatási füzetek”, 5. sz. Az MKP országos oktatási osztálya kiad., é. n. 7—8.)

<sup>18</sup> A kérdésre vonatkozóan lásd a szerző idézett munkájának 177—180. oldalait.

A szocialista forradalom hazánkban, akárcsak a többi népi demokratikus országban, nem egy csapásra győzött, hanem sorozatos forradalmi átalakulások eredménye volt. A proletariátus hosszú harcok során tömörítette maga köré a dolgozó tömegeket, lépésről lépésre szorította ki a burzsoáziát a hatalomból. Amikor a szocialista forradalomba való átmenet objektíve napirendre került, vagyis az átnövés kezdetén, 1945 második felében és 1946-ban, a munkásosztály még nem tudott átütő sikert elérni a burzsoázia elleni harcban. Sőt, 1945 őszén még a burzsoáziának sikerült bizonyos (bár igen korlátozott és kétes értékű) eredményeket elérni, pozícióit látszólag megerősíteni. A forradalmi erők 1946 tavaszi ellentámadása messze a kiindulási vonal mögé szorította vissza a reakció erőit, és a stabilizáció megvalósítása után bizonyos ideiglenes erőegyensúly alakult ki a népi demokratikus fejlődés hívei, a koalíciói balszárnya, s a kapitalizmus fenntartására törekvő burzsoá reakció erői között. A szocialista forradalom csak 1947 elejétől bontakozott ki a maga teljességében. Ekkor szorult ki teljesen a burzsoázia a politikai hatalomból, s ezt követően került sor a tőkés termelési viszonyok erőteljes felszámolására az iparban. 1947 végére tehát a forradalmi demokratikus diktatúra proletárdiktatúrává fejlődött: a népi demokratikus forradalom szocialista forradalommá teljesedett ki.

A forradalom két szakasza közé természetesen nem lehet éles határvonalat húzni, a demokratikus és szocialista feladatok sok tekintetben összefonódtak. A munkásosztálynak, a forradalom fejlődésének első, 1945 nyaráig terjedő szakaszában nem sikerült megvalósítani minden demokratikus feladatot. Több demokratikus feladat — mint például az egyház és az állam szétválasztása — csak a későbbiek során, már a proletárdiktatúra győzelmét követően nyert megoldást. Ugyancsak később, 1946 elején, már a szocialista forradalomba való átnövés időszakában, kerültek előtérbe az antifasiszta harcból következő olyan nagytőkeellenes követelések (a nagybankok állami ellenőrzése, a bányák államosítása), amelyek a Függetlenségi Front 1944 novemberi programjában már szerepeltek; továbbá ekkor fejeződött be a fasiszta maradványok következetes és teljes felszámolása, a háborús, népellenes bűnösök felelősségre vonása és megbüntetése is.

De nemcsak a szocialista forradalomba való átnövés során, illetve a proletárdiktatúra győzelme után oldódtak meg bizonyos demokratikus feladatok, hanem már a forradalom első, demokratikus szakaszában is sor került bizonyos tőkeellenes intézkedésekre, habár ekkor nem állt előtérben a szocialista forradalom feladatainak megoldása. Elég utalni a földreform jellegére, amelynek során a tőkés, helyenként még a kulák-birtokokat is felosztották vagy megnyirbálták, vagy az üzemi bizottságok kiépülésére, ami a tőkés termelés munkásellenőrzésének bevezetését, a tőkés kizsákmányolás korlátozását jelentette.

A demokratikus és a szocialista feladatoknak ez az összefonódása e tanulmányban kifejtett állásponttól eltérő értékelések kialakulásához vezetett alapul. Többben olyan következtetésre jutottak, hogy a forradalom már kezdetől fogva szocialista forradalom volt. Azt hangsúlyozták, hogy a második világháború után hazánkban új típusú permanens forradalom ment végbe, s ez alatt a legtöbbször azt értették, hogy szakaszokra nem bontható forradalmi folyamattal állunk szemben.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> A fenti álláspontra vonatkozóan lásd az alábbi munkákat: Berend T. Iván — Szakács Sándor: Hozzászólás a népi demokratikus forradalom jellegéről folyó vitához; „Párttörténeti közlemények”, 1964/3.; M. Somlyai Magda: Néhány megjegyzés Halasi László cikkéhez; „Párttörténeti közlemények”, 1964/3.; Mód Aladár: A népi demokratikus forradalom

Megítélésem szerint a forradalmi folyamat ilyen értelmezése ellen szól minde-  
nekelőtt az, hogy a permanens forradalom kifejezés mindenkor magába foglalta  
azt a folyamatot, hogy a forradalom egy adott minőségből új minőségbe nő át.  
Így használták ezt a kifejezést a marxizmus klasszikusai is, s aligha lenne he-  
lyes permanens forradalom alatt minőségi változásoktól mentes, egyszerűen  
hosszantartó, valamiféle elnyújtott folyamatot érteni. Az a tény pedig, amire  
elsősorban hivatkoznak, nevezetesen, hogy a demokratikus és szocialista elem-  
ek keverednek, azok együttesen jelentkeznek — nem új jelenség a forradal-  
mak történetében. A demokratikus és szocialista elemek keveredése, együttes  
jelentkezése (bár a különböző időszakokban jelentősen különbözik a két elem  
súlya, egymáshoz való viszonya) — mint erre fentebb magunk is rámutat-  
tunk — valóban fennáll. Ez azonban semmiképpen sem fedheti el előttünk az  
egységes forradalmi folyamaton belül a fejlődés minőségileg is különböző nagy-  
obb szakaszait. Lenin még az 1905-ös forradalom idején megállapította:  
„Konkrét történelmi helyzetben, természetesen, a jövő elemei összefonódnak  
a múlt elemeivel, összefut a két út. A bérmunka és a bérmunkának a magán-  
tulajdon elleni harca fennáll az önkényuralom idején is, sőt a feudalizmusban is  
megvannak a csirái. Ámde ez a legkevésbé sem gátol bennünket abban, hogy  
logikailag és történelmileg elválasszuk egymástól a fejlődés nagyobb szakaszait.  
Hiszen valamennyien szembeállítjuk a polgári forradalmat a szocialista forra-  
dalommal, mindannyian feltétlenül ragaszkodunk a kettő szigorú megkülönböz-  
tetéshez, de vajon tagadható-e, hogy a történelemben a két forradalom egyes,  
*részleges* elemei összefonódnak? Vajon nem ismer-e az európai demokratikus  
forradalmak korszaka számos szocialista mozgalmat és szocialista kísérletet?  
És vajon a jövőendő szocialista forradalomnak nem maradt még sok, igen sok pó-  
tolnivalója a demokratizmus terén?”<sup>20</sup> Lenin másutt is nagy nyomatékkal hang-  
súlyozza, hogy „tisztá” forradalom nincs, mint ahogy nincs „tisztá” kapitaliz-  
mus sem.<sup>21</sup>

A demokratikus és a szocialista forradalom elemeinek részleges összefonódása  
tehát nem új jelenség. Az új a magyar tapasztalatok szerint abban jelölhető  
meg, hogy először: nem polgári, hanem adott viszonyok között népi-nemzeti  
demokratikus forradalmak nyitják meg a szocializmushoz az utat, másodszor:  
ezek a demokratikus forradalmak elsősorban nem a feudalizmus vagy a feudális  
maradványok ellen, hanem a monopóliumok, a finánc-tőke, az imperialista  
elnyomás ellen irányulnak, ezért harmadszor: a forradalomban kezdettől fogva  
jelentős tőkeellenes, pontosabban: monopóliumellenes elemek jelentkeznek.  
Mindez a két forradalom: a demokratikus és a szocialista forradalom feladatai-  
nak közelkerülését, mind szorosabb összefonódását mutatja, és a két forradalom  
egységes forradalmi folyamat egymáshoz szorosan kapcsolódó szakaszaként  
jelentkezik.

Összefoglalva: forradalmunk a felszabadulással egybeeső első szakaszában  
— bár egyes tőkeellenes intézkedéseket is foganatosított — nem irányult a tőkés  
termelési viszonyok felszámolására, antifasiszta demokratikus fordulat volt,  
míg forradalmunknak 1945 tavaszától—nyaratól kezdődő második szakasza

és a magyar népi demokrácia elvei és történelmi kérdései; „Valóság”, 1965/3; Pach  
Zsigmond Pál: A magyar tudomány 25 éve. Történettudomány; „Magyar Tudomány”,  
1970/4—5.

<sup>20</sup> Lenin Összes Művei 11, Kossuth 1966, 68.

<sup>21</sup> Lenin Összes Művei 30, Kossuth 1971, 52.

már a szocialista forradalomba való átnövés jegyében áll, feladata a burzsoázia politikai és gazdasági hatalmának teljes felszámolása, a szocialista építés feltételeinek megteremtése. A társadalomnak ez a mélyenszántó forradalmi átalakulása a népi demokrácia útján ment végbe: a munkásosztály nemcsak a félproletár, szegényparaszti rétegek aktív részvételével, hanem a dolgozó kispolgári tömegek növekvő támogatásával, viszonylag békés úton, polgárháború nélkül, Magyarországon a többpártrendszer viszonyai között került hatalomra. Ezzel létrejött a szocializmus építésének alapvető feltétele, megkezdődött egy új időszak, aminek centrális kérdése a termelőerők nagyarányú fejlesztése, a kulturális forradalom kibontakoztatása, a népgazdaság egységes szocialista alapjainak megteremtése.

# REAKCIÓS, KONZERVATÍV ÉS FORRADALMI ANTIIMPERIALISTA NACIONALIZMUSOK A HARMADIK VILÁGBAN

MARTON IMRE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományok Osztálya és a Magyar Filozófiai Szemle Szerkesztő Bizottsága 1974. október 29—31. között rendezte meg Az európai szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek 11. (budapesti) konferenciáját „A nemzeti eszme és az internacionalizmus a marxista filozófia mai fejlődésében” címmel. — A konferencia elnöke Mátrai László akadémikus volt, aki megnyitó beszédében szólt a konferencia fontosságáról, a filozófusok feladatairól a nacionalizmus elleni harcban és a testvéri folyóiratok közötti együttműködésről.

A tanácskozáson részt vettek — a magyar küldötteken kívül — Bulgária, Csehszlovákia, Jugoszlávia, Lengyelország, az NDK, Románia és a Szovjetunió folyóiratainak küldöttei.

A továbbiakban közöljük a konferencián elhangzott referátumokat. Ezúttal Marton Imre és Balázs György elhangzott előadásait közöljük.

\* \* \*

Különösen nagy figyelmet és ösztönzést érdemel a filozófia és a szociológia részéről a harmadik világ politikai és ideológiai felépítményrendszereinek, a nacionalizmus különféle változatainak tanulmányozása, kritikai elemzése. Nem lehet ugyanis kizárólagosan a közgazdászokra bízni az elmaradottság okainak és az ezek felszámolását szolgáló gazdasági és gazdaságon kívüli módszereknek a kutatását, a dezintegrált gazdasági és társadalmi struktúrák és az ambivalens ideológiai irányzatok kölcsönhatásának a tanulmányozását, mivel a jelenlegi történelmi korszakban a fejlődés alternatíváit rendkívül gyakran és sokféle formában a felépítmény jelenségei határozzák meg, olyan tényezők, amelyeket a politikai gazdaságtan átfogóan nem tanulmányoz. Ezért a forradalmi érlelődés, a társadalmi átalakulások időszakában a politikai gazdaságtan és a filozófia kapcsolatának még szorosabbá kell válnia.

A társadalomtudományok marxista művelőinek válaszolniuk kell számos új problémára, amelyek abból adódnak, hogy:

— korunk nemzeti felszabadító mozgalmainak egyik legfőbb sajátossága az, hogy a nemzetek önrendelkezési jogának érvényesítése egybeesik a gazdasági-társadalmi fejlődés útjának megválasztásával. A függetlenség elnyerése felveti a függetlenség tartalmának kérdését;

— az elmaradottság mint a kapitalista világrendszer alrendszere elleni harc harcot jelent a gazdasági önrendelkezésért, azon gazdasági struktúrák és

mechanizmusok megváltoztatásáért, amelyek kitermelik és újratermelik a perifériának a centrumtól való függését és kizsákmányolását. Ez megköveteli, hogy gazdaságon kívüli eszközökhöz folyamodjanak: ilyen az állami beavatkozás, a politikai és ideológiai konfrontáció a különböző társadalmi csoportok között, amelyek a megkezdett folyamatban hegemoniájukat igyekeznek kivívni;

— a harmadik világ társadalmi alakulatai átmeneti formációk. A gazdasági, társadalmi, politikai, kulturális és ideológiai folyamatok itt igen összetettek, mivel ezekben az alakulatokban a társadalmi osztályok még csak alakulóban vannak. Az osztályok magán- és magáért való osztályokká alakulása olyan jellegzetességeket mutat, amelyek az elmaradottság szülte struktúrákhoz köthetnek. Az osztályhatárok elmosódtak. Az osztályszövetségek és osztályharcok nem egy uralkodó termelési mód alapvető osztályai szerint határozódnak meg. Egy plurisstrukturális formációban az azonos réteghez, illetve osztályhoz tartozó különböző kategóriák sokszor más és más társadalmi tömbök között oszlanak meg, a bel- és külpolitika konjunkturális változásai alapján. Ezekben az átmeneti társadalmi alakulatokban a falusi vagy városi kispolgárság egyes rétegeinek politikai és ideológiai szerepe meghaladja tényleges társadalmi súlyukat, mivel sokszor ők kötik össze a társadalmi alakulat egymástól elkülönült szintjeit. A felbomló múlt és egy bizonytalan jövő metszéspontjában helyezkednek el. Ilyen körülmények között a politikai és ideológiai gondolkodás általában ambivalens, fonák.

A szocialista országok kutatóinak a politikai és ideológiai harc síkján közre kell működniük e problémák megoldásában, annál is inkább, mivel a polgári és kispolgári, reakciós és ultrabaloldali körök kiterjeszteni igyekeznek befolyásukat a legbefogadóképesebb, legérzékenyebb és legbefolyásolhatóbb rétegekre, amelyeknek száma gyorsan növekszik. Ilyen rétegek: a diákok, az értelmiségiek, a katonai, közigazgatási, politikai és kulturális eliték.

## KORUNK ANTIIMPERIALISTA NACIONALIZMUSA

A nacionalizmus politikai, ideológiai és szociálpszichológiai megnyilvánulási formáinak és társadalmi funkcióinak tanulmányozása történelmi megközelítést kíván. Figyelembe kell venni: a) azt a történelmi szakaszt, amelyben kibontakozik, b) a gazdasági és társadalmi struktúrákat, az osztályantagonizmusokat, amelyek talaján születik, erősödik és terjed, c) azokat a szellemi áramlatokat, amelyekből táplálkozik és amelyekhez nemzetközileg kötődik.

Mint ismeretes, Lenin három szakaszt különböztet meg a nemzeti mozgalmak történetében. Minden egyes periódusban a nemzeti mozgalmak progresszív célkitűzéseinek megvalósítását akadályozó erők osztálytermészete határozza meg a nacionalizmus haladó elemének társadalmi tartalmát.

— Nyugat-Európában a XIX. sz. elejéig a nemzetek és a nemzeti állam kialakulása összekapcsolódik a feudalizmus elleni harcral.

— A XIX. sz. végén az önrendelkezési jogért folyó harc elsősorban Kelet-Európában, soknemzetiségű államok keretében folyik. Az elnyomott nemzet burzsoáziája által vezetett harc az elnyomó nemzet burzsoáziája ellen haladó jellegű, amennyiben az önrendelkezési jog szerves része a politikai demokráciának. „A marxisták . . . tudják, hogy a demokrácia *nem* küszöböli ki az osztályelnyomást, hanem csupán tisztábbá, átfogóbbá, nyittabbá és élesebbé teszi az

osztályharcot. . .”<sup>1</sup> A nemzeti kérdés megoldása előfeltétele a burzsoázia és a proletariátus közötti differenciálódásnak, politikai és ideológiai elhatárolódásuknak, valamint a proletármozgalmak közeledésének és egyesítésének.

— A harmadik szakasz az imperializmus gyarmati rendszerének létrejöttével kezdődik, azaz a prekapitalista társadalmaknak a kapitalista világrendszerben végbemenő erőszakos integrálódásával. Ebben a történelmi időszakban a nemzeti mozgalom céltáblája az imperializmus.

Az Októberi Forradalom győzelme, a szocializmus világrendszerének létrejötte, a két világrendszer küzdelme következtében — a két előző periódussal ellentétben, amikor is a nemzeti állam létrejötte megfelel a kapitalizmus „normájának” (Lenin) és meggyorsítja a tőkés termelési viszonyok kibontakozását — a nemzeti mozgalmak egyszerre találják magukat szemben a nemzeti problémával (a politikai önrendelkezés kérdésével) és a társadalmi problémával (a fejlődés útjának alternatíváival).

Az 1945-től—1965-ig tartó periódusban a gyarmati rendszer felbomlása három különböző típusú átmeneti korszakot nyitott meg: *a*) A nemzeti demokratikus forradalom átnövése szocialista forradalomba a proletariátus vezetésével (ázsiai népi demokratikus rendszerek, Kuba). *b*) A függő kapitalizmus fejlődése a neokolonializmus változatos formáin keresztül (ide tartozik a bürokratikus és reakciós államkapitalizmus is). *c*) A neokolonialista-ellenes irányzat dominanciája a fejlődésben. Ezekben az országokban kettős mozgással találkozunk: a kapitalista világrendszerben való integrálódás fennmaradása és a kapitalista világrendszertől való elszakadás tendenciája. Ennek következménye a rekolonizáció és a dekolonizáció kettős mozgása.

A gyarmati rendszer felbomlása, a függetlenség elnyerése után az antiimperialista nacionalizmus történelmi érvényessége nem avul el, mert fennmaradnak az antagonisztikus ellentétek egyfelől az imperialista hatalmak, a magán- és köz-, a nemzeti és multinacionális monopóliumok (a centrum), másfelől az elmaradott országok (a periféria) között, függetlenül attól, hogy az utóbbiak a neokolonializmus vagy az antineokolonializmus felé orientálódnak. Ez az antiimperialista nacionalizmus azonban — a választott úttól, az uralkodó erőktől függően — különböző variánsokat mutat, különböző összetevőkből áll. Az antiimperialista nacionalizmus domináns jellege, fő oldala lehet reakciós, konzervatív, eklektikus vagy forradalmi. Ezt annál fontosabb kihangsúlyozni, mert gyakran lehet találkozni azzal a felfogással, hogy a harmadik világ nacionalizmusa mindenképp haladó jellegű, anélkül, hogy megvizsgálják ennek a haladó jellegnek a konkrét értékét és súlyát. Így pl. Anouar Abdel Malek<sup>2</sup> a „nacionalitárius” fogalmát javasolja a nemzeti újjászületést elősegítő ideológiá haladó jellegének a kifejezésére, szemben a terjeszkedő és elnyomó nagyhatalmak nacionalizmusával. G. Myrdal, az ismert politikus és közgazdász is osztja ezt a felfogást: „A nacionalizmus, ahogy jelenleg az elmaradott országokban kifejlődik, nem kötődik reakciós elvekhez — mint a fejlett országok többségében —, hanem a modernizációhoz és a reformmozgalmakhoz kapcsolódik. . . A nacionalista érzelmek felkeltése az elmaradott népekben a

<sup>1</sup> Lenin Összes Művei 30, Kossuth 1971, 124.

<sup>2</sup> Anouar Abdel Malek kiemelkedő egyiptomi szociológus, a Nemzetközi Szociológiai Társaság elnökhelyettese. Jelenleg Franciaországban él. Főbb művei: „Egypte, société militaire”; „Anthologie de la littérature arabe contemporaine”; „La dialectique sociale”.



gazdasági és társadalmi fejlődés egyik feltétele. Ha a cél a fejlődés, ennek eléréséhez racionális eszköz ezeknek az érzelmeknek a felkeltése.”<sup>3</sup>

Az antiimperialista nacionalizmusok különböző típusaiban közös témákat, hasonló problémafelvetéseket találunk, mert számos konvergens elemet mutató realitásból erednek. A továbbiakban ezeket a kérdésfelvetéseket kívánom részletesebben elemezni. Általában olyan témákról van szó, amelyek a harmadik világ elmaradottságával és az elmaradottság felszámolásának lehetőségeivel, gazdasági, kulturális és politikai sajátosságaival vannak kapcsolatban, és amelyeknek értelmezése körül folyik az érdekelt osztályok küzdelme. Olyan problémákról van szó, amelyeknek tudományos kutatásában és tisztázásában nekünk is közre kell működnünk. Ezek a következők:

1. Az elmaradottság okainak, felszámolása feltételeinek nacionalista értelmezése: lehetséges-e egy-egy ország számára az elmaradottság leküzdése, ha az elmaradottságnak nemzetközi oka van? van-e a szocializmusnak olyan modellje, amely kizárólagosan a harmadik világ sajátja lenne? (Fanon és az „újbaloldali” nacionalisták koncepcióinak elemzése.)

2. Korunk alapvető elnevezésének nacionalista értelmezése: világunk felosztása burzsoá és proletárnemzetekre.

3. A társadalmi fejlődés tartalmának kulturális, vallási, illetve pszichológiai sajátosságai alapján való meghatározása (a senghori négritude és az arab nacionalizmus elemzése).

#### I. AZ ELMARADOTTSÁG OKAINAK, FELSZÁMOLÁSA FELTÉTELEINEK ÉS A HARMADIK VILÁG PERSPEKTÍVAINAK NACIONALISTA ÉRTELMEZÉSE

A legkövetkezetesebben Frantz Fanon fejti ki „Rabjai a földnek” című művében<sup>4</sup> a forradalmi nacionalistáknak azt a nézetét, amely szerint egy a harmadik világ sajátosságainak megfelelő, specifikus szocializmust és civilizáció-modellt kell kialakítani, amely szemben áll az ipari kapitalizmussal és az ipari kapitalizmus ellentmondásaiból kinövő szocializmussal.

Fanon leleplezi a gyarmatosítás átkos következményeit, de elemzésében elszakítja a gyarmati rendszer politikai szféráját gazdasági szférájától. Rámutat arra, hogy a függetlenségi harcban az egyes osztályok és rétegek nem azonos szerepet töltenek be, nem azonos célkitűzéssel vesznek részt, nem vállalnak azonos mértékben áldozatokat. A társadalmi osztályokat számbeli jelentőségük, jövedelmi szintjük szerint határoolja el, és mindenekelőtt annak alapján, mennyire integrálódott termelőtevékenységük és életmódjuk a modern, kapitalista szektorba. A kívülről implantált modern szektorhoz tartozó osztályok, a nemzeti burzsoázia és a proletariátus — Fanon szerint reformisták — keresik a párbeszédet a gyarmatosítókkal, nem akarják magát a rendszert megkérdőjelezni. Egyedül a parasztság forradalmi, mert megfosztották földjétől; ezt a réteget távol tartották a modern szektortól, nem asszimilálódott. Megőrizte a nemzeti, a vallási és a nyelvi értékeket. Csak az erőszak, csak a fegy-

<sup>3</sup> G. Myrdal: „Planifier pour développer”, Ed. Ouvrières 1963, 189.

<sup>4</sup> Frantz Fanon, Martinique szigetéről származó pszichiáter. Az algériai FLN egyik fő ideológusa volt. 1961 decemberében halt meg. Fő művei: „Peau noire, masques blancs” (1952); „L’an V de la Révolution algérienne” (1960); „Les damnés de la terre. Préface de Jean-Paul Sartre” (1961).

veres harc révén szerezheti vissza földjét, csak akkor tehát, ha megsemmisíti vagy elűzi a gyarmatosítókat.

A gyarmatosítottak erőszakának győzelme után magára a harmadik világra vár a feladat, hogy meghatározza saját történelmi útját, hátat fordítva Európának, amely a gyarmatosítók erőszakának megtestesítője. Fanon erről így ír: „Általában azt lehetett gondolni, hogy a világ, különösképpen a harmadik világ számára elérkezett az idő, amikor választania kell a kapitalista és a szocialista rendszer között. A fejlődésben elmaradott országoknak, amelyek nemzeti felszabadító harcuk győzelmének biztosítása végett kihasználták a két rendszer kibékíthetetlen versengését, mégsem szabad ebben a versengésben részt venniük. A harmadik világnak nem szabad beérnie azzal, hogy olyan értékek mérje magát, amelyek régebbiek nála. Ellenkezőleg: a fejlődésben elmaradott országoknak arra kell törekedniük, hogy napvilágra hozzák saját értékeiket, a rájuk jellemző stílust és módszereket.” A harmadik világnak újra kell kezdenie a történelmet. „Az előttünk álló konkrét probléma nem abban áll, hogy bármi áron válasszunk a szocializmus és a kapitalizmus között, úgy ahogyan ezt a két rendszert különböző kontinensek és korszakok emberei meghatározták. . . A harmadik világ szempontjából arról van szó, hogy egy új emberi történelmet kezdjen el. . . Európa érdekében, a magunk és az emberiség érdekében arra van szükség, elvtársak, hogy új életet kezdjünk, új gondolkodást fejlesszünk ki, megkíséreljük egy új fajta ember talpraállítását.”

Fanon itt továbbviszi azt a gondolatot, amelyet 1952-ben a „Fekete bőr és fehér maszk” című könyvében fejtett ki, és amelynek értelmében az objektív történelmi feltételek tagadásával akarta meghaladni a faji előítéleteket. „Nem vagyok rabja a történelemnek. Nem ott kell keresnem életem értelmét . . . nem kell arra törekednem, hogy rögzítsem az embert, mivel az a sorsa, hogy szabadjára engedjék. . . A történelem sűrűje nem határozza meg egyetlenegy tettemet sem. Önmagam alapja vagyok.”<sup>5</sup>

Mire vezethetők vissza azok az ellentmondások, amelyek áthatják, átszelik Fanon gondolatvilágát? Sajátos éles forradalmiságára, amely azonban sok vonatkozásban közel áll a reformista ihletű nacionalizmushoz. A paraszti tömegek nagyra értékelésére, amely a proletariátus mélységes megvetésével párosul. A nemzeti burzsoázia kisszerűségének világos meglátására, de másfelől a munkások és parasztok szövetségének ignorálására. Arra, hogy éles határt húz a gyarmatosítók és a gyarmatosítottak között, de ugyanakkor nem lát semmiféle társadalmi határvonalat a harmadik világ viszonyain belül. Arra, hogy érzékenyen rátapint a harmadik világ sajátosságaira, de érthetetlenül áll korunk általános problémáival szemben.

Fanon ellentmondásossága abból ered, hogy a fenomenológia módszerével akarja megérteni a harmadik világot. Ez az elméleti-módszertani megközelítés nem teszi lehetővé számára, hogy felismerje a gazdasági folyamatok és mechanizmusok valóságos szerepét, és eljusson a társadalmi determinizmus helyes felfogásához. Fanon nagysága abban van, hogy mélyen átérzi és kifejezi az elmaradottság külső és belső dualizmusát, a dezintegrált gazdasági és társadalmi szerkezetből fakadó következményeket. Nem érti meg azonban e kettős dualizmus kialakulásának okait, újratermelődésének mechanizmusait, és még kevésbé felszámolásának reális feltételeit. A külső dualizmust (a centrum és a

<sup>5</sup> Frantz Fanon: „Peau noire, masques blancs”, Ed. du Seuil, Párizs 1952, 207.

periféria kettősségét) és a belső dualizmust (a modern kapitalista szektor és a hagyományos szektor kettősségét) kizárólag a gyarmatosítók erőszakára vezeti vissza; ezáltal a gyarmati rendszer politikai szféráját privilegizálja, abszolútizálja annak gazdasági rendszerével szemben.

Fanon *az elmaradottságot és az ahhoz kapcsolódó dudlis szerkezetet mitizálja, és így válik a dualizmus manicheizmussá az ő elméletében.* „A gyarmati világ rekeszekre van osztva. . . A gyarmati világ kettészakított világ. Választóvonalát, határvonalát a laktanyák és a rendőrség őrállomásai jelölik. . . A gyarmatosítók lakózonája nem kiegészítője a gyarmatosítottak lakózonájának. . . A gyarmatosítók városa kemény anyagból, kőből és vasból épült. . . A gyarmatosítottak városa kuporgó város, térdeplő város, sárban hempergő város. . . Ezt a kettémetszett világot különböző fajok lakják. . . E világot elsősorban az egyik vagy a másik fajhoz való tartozás darabolja szét. . . A gazdag azért gazdag, mert fehér, a fehér azért fehér, mert gazdag. . . A gyarmati világ manicheista jellegű. . . A nacionalista pártoknak városi hívei vannak. Ezek a munkások, tanítók, kisiparosok és kereskedők hasznot kezdtek húzni — persze haszonmorzsákat — a gyarmati helyzetből és különérdekeik alakultak ki. . . Ezek a politikai pártok szüntelen párbeszédet folytatnak a kolonializmussal. . . Világos azonban, hogy a gyarmati országokban csak a parasztság forradalmi. . . Számára nincs kompromisszum, nincs kiegyezési lehetőség. . . A vidékről indul felkelés behatol a városokba, a parasztságnak a városi perifériákra szorult elemei segítségével, akik egy falásnyi koncot sem kaptak még a gyarmati rendszertől. . . A lumpenproletariátus, a törzsből és a nemzetségből kihullott éhezők csapata alkotja a gyarmati népek egyik legősztönösebben és legradikálisabban forradalmi osztagát. . . A lumpenproletariátus, mint valami patkányfalka, szakadatlanul rágcsálja a fa gyökereit, hiába rúgnak belé, hiába dobálják meg kővel. . . A nemzeti burzsoázia egyszerűen a végén kezdi. Az agkori gyengeség állapotában van, anélkül, hogy ismerte volna a serdülőkor és az ifjúság hevét. . . A nemzeti burzsoázia az európaiak vetélytársaként lép fel, a kézművesek és kisiparosok pedig harcot indítanak a nemzetükön kívüli afrikaiak ellen. . . Az elmaradott országokban a párt vezetőinek óvakodniuk kell a fővárostól, mint a pestistől. . . a pártot a perifériákra kell decentralizálni. . . A párt nem a kormány eszköze. Éppen ellenkezőleg, a nép eszköze. . . Minél kevesebb lesz az összefonódás, a hatalmi kettősség (párt és kormány között), annál inkább fogja a párt betölteni az élcsapat szerepét. . . A harmadik világ kolosszusként áll szemben Európával. . . Ha meg akarunk felelni népeink várakozásának, másutt kell kereskednünk, mint Európában. . .”<sup>6</sup>

Érthető, miért ösztönzi Fanont ez a manicheista módon értelmezett dualizmus arra, hogy a fegyveres harcot abszolút módon szembeállítsa a politikai harccal, miért gondolja, hogy a politikai harc a gyarmati rendszer fenntartásával, csak azon belül kívánja — reformok útján — módosítani a hatalmi erőviszonyokat, és miért képzeli, hogy csak a fegyveres harc képes új hatalmi viszonyokat teremteni.

Ez a manicheista felfogás eredményezi, hogy Fanon felcseréli az alapvető és nem alapvető ellentmondások határvonalait. Szerinte *az alapvető ellentmondás a harmadik világon belül a modern és a hagyományos szektor között húzódik.* Ennek megfelelően, nemzetközi méretekben, a harmadik világ megúj-

<sup>6</sup> Frantz Fanon: „Les damnés de la terre”. (A könyv különböző részeiből kiragadott idézetek.)

hodásának, emancipálódásának útját az Európától való elszakadásban látja, tehát abban, hogy hátat fordít a harmadik világon kívül létező kapitalista és szocialista világrendszernek. Innen adódik, hogy túlértékeli a parasztság forradalmi szerepét és elszakítja azt természetes szövetségésétől, a proletariátustól, mert az a modern szektorhoz kötődik. Innen ered Fanonnak egy másik tévedése, az a következtetése, hogy — mivel elképzelése szerint a hagyományos szektor a forradalom táptalaja és a harmadik világ történeti, társadalmi pályájának fő bázisa — másodlagossá válnak a parasztságon és a harmadik világon belüli társadalmi differenciálódási és polarizálódási folyamatok.

Az elmaradottság okainak és főbb jellemzőinek, mechanizmusainak a meg nem értéséből fakad Fanonnak az a téves felfogása is, hogy a modern szektor nem gyakorol befolyást a hagyományos szektorra, valamint az a hiedelme, hogy a függetlenség elnyerése után nem a modern szektor kezezi a harmadik világ társadalmi emancipálódásának bázisát. A valóság ezzel szemben az, hogy az elmaradottság felszámolásának útja nem a harmadik világ *elzárkózása* korunk fő folyamaitól, alapvető ellentmondásaitól. A feladat megteremteni azokat a politikai, gazdasági, társadalmi és ideológiai módozatokat, amelyek révén át lehet alakítani az elmaradottságot, a függőségi viszonyokat kitermelő gazdasági és társadalmi struktúrákat. Megtalálni azokat az eszközöket, amelyek révén az elmaradott országok nemzeti, regionális vagy kontinentális keretekben végül is megváltoztathatják helyüket és szerepüket a nemzetközi munkamegosztás rendszerében. A harmadik világ számára a fő veszély nem a technika, a modernizáció, hanem az a világrendszer, amely létrehozta a perifériát. A harmadik világ előtt az a feladat áll, hogy felszámolja önmagát mint harmadik világot, mint a kapitalista világrendszer alrendszerét. Ez nem valósítható meg a szocialista világrendszer nélkül, a nem kapitalista úton való fejlődés nélkül, amely a szocializmushoz, a szocialista világrendszerhez való integrálódáshoz vezet.

Ha Fanon tézisei visszhangot kelthettek, ennek oka az, hogy kifejezte a harmadik világ kispolgárságának új történelmi lehetőségeit, és egyben gyengeségeit és illúzióit. Marx Proudhont bíráló írásában feltárta a kispolgárságnak azt az elméleti és gyakorlati hozzáállását a történelemhez, amelynek alapján jellegzetesen megmerevíti az ellentmondásokat. A kispolgárság merev dualizmust, manicheista szembenállást konstruál ott, ahol az ellentétes oldalak valójában kölcsönösen áthatják egymást. A történelmi mozgás fonák ábrázolásával van itt dolgunk, amely a kispolgárság sajátos létfeltételeit tükrözi. „A szintézis akar lenni — jegyzi meg Marx —, pedig ő csak összetett tévedés.”<sup>7</sup> Annenkovhoz írott levelében így rajzolja meg Proudhonon keresztül a kispolgár magatartását: „Az ilyen kispolgár isteníti az *ellentmondást*, mert az ellentmondás lényének alapja. Ő maga az eleven társadalmi ellentmondás. Az elmélettel igazolnia kell azt, ami ő maga a gyakorlatban. . . Proudhon úr, minthogy képtelen nyomon követni a történelem valóságos mozgását, egy fantazmagóriával áll elő, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy dialektikus fantazmagória.”<sup>8</sup> Ez a dialektikus fantazmagória testesül meg Fanon erőszakdialektikájában, az elmaradottság valóságos történelmi mozgásának torz értelmezésében.

<sup>7</sup> MEM 4, Budapest 1959, 137.

<sup>8</sup> MEM 27, Budapest 1971, 438., 430.

Az újbaloldaliaknál számos olyan tételt találunk, amelyek rokonságot mutatnak Fanon gondolataival. Nincs lehetőségem arra, hogy az itt szűkre szabott keretek között részletesebben bemutassam, hogyan kapcsolódnak egymáshoz a harmadik világ forradalmi nacionalista elméletei és az újbaloldali, trockista eszmei áramlatok. Csupán néhány példára szorítkozom.

André Gunder Frank latin-amerikai közgazdász írja: „[A teoretikusok] nem vizsgálják, sőt tagadják a rendszer egészének a létét és struktúráját, amelyhez a részek viszonyulnak — vagyis azt a struktúrát, amely meghatározza a gazdagság és a szegénység, az egyik és a másik kultúra stb. dualizmusát. Ha észrevesznek és vizsgálnak egyáltalában valamilyen struktúrát, akkor az — legjobb esetben is — csupán az egyes részek struktúrája.”<sup>9</sup> Helyesen jegyzi meg ezzel kapcsolatosan Szentés Tamás: „A dualizmus elméletének a jogosan kritizált változatait cáfolva, egyet lehetne érteni Frankkal, ha nem menne olyan messzire, hogy magát a dualizmust is tagadja, azáltal, hogy a tőkés világrendszer egészének dualizmusában, a központ és a periféria ellentmondásában oldja fel. Így azután koncepciójában eltűnik vagy elhomályosul az elmaradott országok gazdasági-társadalmi rendszerén belül meglévő dualizmus és ellentmondások ténye, és vele együtt e rendszer megváltoztatásának és e rendszer keretein belül is megvalósítható átalakulásnak feladata.”<sup>10</sup> Frank szerint az elmaradottság felszámolása csak nemzetközi méretekben, a világforradalom után lehetséges. „Ha azt akarjuk, hogy a világ elmaradott részei is fejlődjenek, a világ társadalmi rendszerének struktúráját kell megváltoztatni — nemzetközi, nemzeti és helyi szinten.”<sup>11</sup> Joggal állapítja meg Szentés Tamás: az elmaradottság megértése megköveteli ugyan annak vizsgálatát, hogyan határozza meg az egész a részeket, nem lehet azonban ezt a tételt megmerevíteni, metafizikusan szemlélni. „Az egész a részek megváltoztatásával is megváltoztatható... Az azonnali világforradalom kalandor jelszava helyett a nemzeti rendszerek és struktúrák belső átalakításának és az átalakítást akadályozó külső erők letöréséhez szükséges nemzetközi összefogásnak a reális politikája jön előtérbe.”<sup>12</sup>

Fanon az elmaradottságra jellemző kettős dualizmust az erőszakelmélet alapján és elsősorban politikai vonatkozásban értelmezi, az újbaloldaliak — így Frank és Samir Amin — ugyanezt a jelenséget gazdasági oldalról közelítik meg, de végső soron hasonló politikai következtetésekre jutnak.

Fanon a *belső* dualizmusból fakadó ellentmondást alapvető ellentmondásnak tekinti, és azt világméretűvé feszíti, a harmadik világ és a harmadik világon kívül eső világ közötti alapvető ellentmondást konstruál belőle. Frank és az újbaloldali ihletű nacionalisták viszont a *külső* dualizmust abszolutizálják olyannyira, hogy végül is a *belső* dualizmust a *külső*ben oldják fel. Innen ered az a stratégiai vonaluk, hogy az elmaradottság felszámolása csak nemzetközi méretekben, a világforradalom győzelmével lehetséges. A világforradalom pedig szerintük a világburzsoázia és a világproletariátus közvetlen konfrontációját jelenti. Egy-egy országon belül ez a konfrontáció megnyilvánulna a

<sup>9</sup> André Gunder Frank latin-amerikai közgazdász. Egyik legkiemelkedőbb tekintély, mint közgazdász és latin-amerikai politikus, az „újbaloldali” nemzetközi áramlatban. Idézi Szentés Tamás „Az elmaradottság és fejlesztés” c. doktori disszertációjában (I. 166.).

<sup>10</sup> Szentés Tamás: „Az elmaradottság és fejlesztés dialektikája”, doktori disszertáció, I, 1973, 168.

<sup>11</sup> A. G. Frank: *Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology*; „Catalyst. Univ. of Buffalo”, 1967/3.

<sup>12</sup> Szentés Tamás, i. m. 169.

világburzsoáziához tartozó nemzeti burzsoázia és a világproletariátushoz tartozó elmaradott népek osztály-osztály elleni harcában. Frank ezt a gondolatot így fejezi ki: „Latin-Amerikában a nemzeti felszabadulás közvetlen ellensége taktikailag maga a burzsoázia, bár stratégiaileg a fő ellenség tagadhatatlanul az imperializmus.”<sup>13</sup>

Ahhoz, hogy a centrum — periféria ellentmondását úgy tüntessék fel, mint a világburzsoázia és a világproletariátus közötti összeütközést, kettős hamisítást és torzítást hajtanak végre. Először azt a tételt hirdetik, hogy a kapitalista világrendszer létrejöttével, a centrum — periféria ellentmondásának kifejlődésével, a világproletariátus centruma áthelyeződött a harmadik világba. Samir Amin így érvel: „A világburzsoázia először is a centrum burzsoáziája, és járulékosan a nyomdokaiban haladó perifériáé. De hol van a világproletariátus? Milyen a szerkezete? Marx számára kétségtelen: korábban a proletariátus fő magja a centrumban volt. A szocialista forradalom azonban nem a centrumban bontakozott ki, a kapitalizmus továbbfejlődött, monopolistává vált, az osztályharc világfeltételei megváltoztak. Ezt fejezi ki Lenin egy olyan irányvonalban, amely a maoizmus jelszava lett, és amely szerint „A harc kimenetelét végeredményben az határozza meg, hogy Oroszország, India, Kína stb. . . a világ lakosságának óriási többségét alkotja.” Ez azt jelenti, hogy a proletariátus központi magja ezentúl nem a centrumban van, hanem a perifériában.”<sup>14</sup>

A másik tétel, amely az előbbi alátámasztására szolgál, az hogy a szocialista világrendszert nem lehet a világforradalom bázisának tekinteni, mert az — úgy mond — elveszítette szocialista jellegét, a kapitalizmussal azonos törvényszerűségek szabályozzák gazdasági fejlődését, a felhalmozási módozatokat. A szocializmus szovjet modellje — írja Samir Amin — „bizonyítja, hogy Oroszország körülményei között lehetséges volt a felhalmozás feladatának megvalósítása a kapitalizmushoz hasonló módon, de más tulajdonformák keretei között. Egy ilyen felhalmozási modell utolsó példáját testesíti meg a Szovjetunió (Nyugat-Európa, Észak-Amerika és Japán után), és abban az értelemben újszerű, hogy itt az állami tulajdon nem átmeneti jellegű.”<sup>15</sup>

Ezekből a tételekből kiindulva tagadják az újbaloldaliak annak a lehetőségét, hogy egy-egy ország keretében eredményesen lehessen harcolni az elmaradottság ellen. A neokolonializmus egyszerű változatának tekintik a fejlődés nemkapitalista útját, mert szerintük nem lehet fokozatosan, bizonyos átmeneti szakaszokon át megváltoztatni egy elmaradott ország helyzetét, sem szerepét a nemzetközi munkamegosztásban, a kapitalista világrendszer keretei között. A régi trockisták tagadták a szocializmus felépítésének lehetőségét egy országban. A mai „újbaloldaliak” tagadják az elmaradottság leküzdésének lehetőségeit a harmadik világ egy-egy külön vett országában. Ugyanakkor, amikor

<sup>13</sup> A. G. Frank: „Lumpenbourgeoisie, lumpendéveloppement”, Maspero, Párizs 1973.

<sup>14</sup> Samir Amin egyiptomi származású közgazdász. Egyetemi tanárként működött a poitiers-i és a paris — vincennes-i egyetemen. 1970 óta a Dakárbán levő Afrikai Fejlesztési Intézet igazgatója. Nemzetközi szaktekintélynek számít az arab, a fekete-afrikai és a latin-amerikai országokban az elmaradottság problémája területén. Főbb művei: „Le Maghreb moderne”; „Le développement du capitalisme en Côte d’Ivoire”; „L’Afrique de l’Ouest bloquée”; „L’accumulation a l’échelle mondiale”; „Le développement inégal”. Az idézet a „Le développement inégal” c. kötetből való (Les Éditions de Minuit, Párizs 1973, 317—319).

<sup>15</sup> Samir Amin, i. m. 329—330.

leleplezik az imperializmust és feltárják az egyenlőtlen fejlődés tényét a centrum és a periféria között, megfeledkeznek arról, hogy a forradalmi folyamatok fejlődése egyenlőtlenül megy végbe, hogy a forradalom objektív és szubjektív feltételei egyenlőtlenül érlelődnek a különböző országokban. „A kapitalizmus felépítése nem olyan harmonikus, hogy a felkelés különböző forrásai egyszerre, kudarcok és vereségek nélkül maguktól egyesülnének. Ellenkezőleg, éppen az, hogy a felkelések különböző időben, különböző módon, különböző helyen folynak le, kezeskedik az általános mozgalom szélességéért és mélységéért.”<sup>16</sup> Az objektív és szubjektív feltételek érlelődésének ez a ritmusegyenlőtlensége, a dezintegrált gazdasági és társadalmi struktúrák, a két világrendszer egymás mellett létezése és harca teszi elkerülhetetlenné azt, hogy — bár az elmaradottságnak nemzetközi oka van — az elmaradottság leküzdését alapvetően nemzeti keretek között lehet csak megoldani. Innen az átmeneti szakaszok és közbülső formák a szocializmus felé haladás útján, a demokratikus és szocialista forradalom közötti új egybekapcsolódási módozatok.

A harmadik világ társadalmi emancipálódása, az elmaradottság felszámolása a Fanon-féle és az újbaloldali nacionalisták optikájában illuzórikus céllá válik, mert azt elszakítják az objektív történelmi feltételektől, a belső haladó társadalmi erőktől, a nemzetközi proletariátustól, a szocialista világrendszertől. A cél egy nyomorúságos jelen és egy elérhetetlen jövő között lebeg.

## II. A „BURZSOÁ ÉS PROLETÁRNEMZETEK”-RŐL SZÓLÓ NACIONALISTA KONCEPCIÓK

Annak illusztrálására, hogyan hatnak az eltérő osztályálláspontok, illetve az ezekből eredő nacionalizmusok az egyes problémák értelmezésére, vegyük példaként azt a tételt, amely világunkat „burzsoá és proletárnemzetekre”, „nagyhatalmakra és kis nemzetekre” osztja fel. E tétel széles körű terjedése és népszerűsége a legtöbb nacionalista mozgalomban részben azzal magyarázható, hogy ez a világfelosztás „szembeötlő” azok számára, akiknek tekintete a látszatonál ragad meg. A felszíni jelenségek általánosítása a tanulmányozott folyamatok mennyiségi megközelítéséhez és értelmezéséhez vezet. Az elhatárolás gazdag és szegény nemzetekre nélkülözi a *minőségi kritériumok* figyelembevételét.

A mennyiségi ismérvekkel való operálás jellemzi nagyrészt a mai polgári szociológiát és közgazdaságtant is. A konvergencia-elmélet, illetve az ipari társadalom elmélete a társadalmak két alapvető típusát különbözteti meg: az agrártársadalmakat és az ipari társadalmakat. Ebben a felfogásban az elmaradott országok az agrártársadalmak típusához tartoznak. A mennyiségi kritériumok alapján a legkonzervatívabb polgári közgazdászok *gazdasági növekedésről* beszélnek a fejlett országokkal kapcsolatosan: ezekben a legfőbb probléma a mennyiségi növekedés biztosítása a növekedési tényezők optimalizálása révén, anélkül, hogy strukturális változtatásokra lenne szükség. A harmadik világot illetően ezek a közgazdászok a *gazdasági fejlesztés* fogalmát alkalmazzák, mert szerintük *ott* a „take off”, a modernizáció *minőségi*, az intézményeket és a struktúrát érintő változtatásokat tételez fel. A látszólag

<sup>16</sup> Lenin: Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei; Lenin Összes Művei 30, 54.

forradalmi, de valójában mélységesen nacionalista és reakciós tétel a „burzsoá és proletárnemzetekről” tulajdonképpen erre a burzsoá koncepcióra támaszkodik, eltakarva és meghamisítva korunk alapvető ellentmondását.

E kritikátlan viszonyulás a burzsoá nézetekhez azzal magyarázható, hogy a harmadik világ reakciós és konzervatív erői szeretnék elhomályosítani a társadalmi differenciálódás és az antagonizmusok tényét a honi társadalomban, és elhitetni, hogy a „proletárnemzethez” tartozó burzsoázia „proletár” lesz a külföldi burzsoáziával való konfrontációjában. Ez a tétel akadályozza a harmadik világ néptömegeinek közeledését az imperialista országok munkásmozgalmához, azt állítva, hogy a kapitalista országok proletariátusa, mint „a burzsoá nemzet” tagja, részt vesz az elmaradott országok kizsákmányolásában. Ezzel együtt bizalmatlanságot kelt a szocialista országokkal szemben, a „gazdag”, „burzsoá” nemzetek közé sorolva őket.

Ebből a tételből kiindulva lehetetlen meghatározni az elmaradottság elleni harc adekvát stratégiáját, mert a figyelmet kizárólag a fejlesztés *külső* felteteleire irányítja és a dolgokat úgy állítja be, mintha a fejlettség vagy fejlettebb országok fejlődése — legyenek azok kapitalisták vagy szocialisták — automatikusan magával hozná a többiek lemaradását. Ennek a tételnek lefegyverző szerepe van, mert leplezi azt a tényt, hogy a kolonializmus — lényegét tekintve új formákban — tovább él a politikai szuverenitás megszerzése után. A prekapitalista társadalmak integrálódása a kapitalista világrendszerbe — mint jeleztük — kettős dualizmust hozott létre: a centrum és a periféria kettősségét, amelynek következménye a periféria alárendelődése és kizsákmányolása; kettősséget a honi társadalmon belül a felbomló hagyományos szektor és a külső orientációjú, lefékezten fejlődő modern kapitalista szektor között. A burzsoá és proletárnemzetekről szóló tétel eltereli a figyelmet arról, hogy szervesen össze kell kapcsolni a politikai önrendelkezésért és a gazdasági önrendelkezésért folytatott harcot; hogy olyan gazdasági-társadalmi struktúrákat és politikai irányvonalat kell kialakítani, amelyek képesek megváltoztatni, megszüntetni e kettős dualizmust az elmaradottság felszámolása érdekében. A nacionalizmus, amely ezt a tételt hirdeti, az imperializmust a múltban elkövetett hibákért teszi felelőssé, a szocialista országokat pedig a ma elkövetett „bűneikért”, azért mert nem hoznak elegendő áldozatot, amellyel kompenzálni lehetne az imperialisták és a helyi burzsoázia áldozathozatalának a hiányát.

Mouta Safi ezt a gondolatot így fogalmazza meg: „Az egy társadalmon belüli osztályharc átadja a helyét a nemzetközi harcnak, amely szembeállítja a kapitalista gyarmatosító nemzeteket a népi nemzetekkel. . . Az arab nemzet, mint a tagadás társadalmi ereje, proletárosztálya válik, amelyet a megszálló külföldi hatalom és a velük együttműködők nyomnak el. Ezért a fejlődő országok folytatják harcukat a történelmi átalakulásért, egyrészt a kapitalista társadalmak, másrészt a szocialista társadalmak ellen.”<sup>17</sup> Az Új-Delhiben tartott 77-ek konferenciáján az algériai küldöttség vezetője hasonló szellemben hangoztatta: „A fő ellentét nem Nyugat és Kelet között van, hanem a mindenütt ellátott Észak és a kifosztott Dél között.”<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Mouta Safi: „Destiny of revolutionary ideologies.” (Idézi M. Kamel „A kispolgárság politikai és ideológiai szerepe az arab világban” c. előadásában a louvaini szimpozionon. „Renaissance du monde arabe”, Ed. J. Duculot. 1972, 381.)

<sup>18</sup> Az UNCTAD 1968-ban Új-Delhiben tartott második ülésénél.



Tudjuk, van alapja annak, hogy megkülönböztessünk burzsoá és szocialista nemzeteket: reális különbség van pl. a burzsoá német nemzet és a szocialista német nemzet között. Az is igaz, hogy a nemzetközi viszonyokra kétségtelenül kihatnak azok a különbségek, amelyek az egyes országok területi nagyságából, népességük nagyobb számából, valamint az ezzel összefüggő adottságokból adódnak. De a „burzsoá” és a „proletár” nemzetekre való felosztás nem a különbségeknek ezen a vonalán halad. Valójában itt arról van szó, hogy a nacionalista ideológiának ez a válfaja a burzsoá—proletár viszonyt torz módon ráhúzza a nemzetek közötti viszonyokra, mégpedig úgy, hogy minden differenciálás nélkül „burzsoá nemzeteknek” minősíti a meghatározott ipari fejlettséggel és adott nagyságrendű nemzeti jövedelemmel rendelkező országokat, amelyek ennél az adottságuknál fogva az elmaradott országokat, a „proletár-nemzeteket” szükségszerűen „kizsákmányolják”.

Hozzá kell azonban tennünk, hogy ezen az állásponton belül bizonyos hangsúlyeltolódás, politikai tendenciabeli különbség található a neokolonialista irányzatú, az eklektikus és a forradalmi jellegű nacionalizmusok között. Amikor Szaud-Arábia vezetői szólnak a „burzsoá” és „proletár” nemzetekről, akkor ez képmutatás, hiszen — mint ismeretes — az ország elmaradottsága a prekapitalista viszonyok következménye és nem a tőkehiányé, mivel Szaud-Arábia uralkodó osztályainak banktrezorjaiban több tucat milliárd dollár található, amelyet elsősorban a fejlett tőkésországokban kamatoztatnak, vagy más elmaradott országokban fektetnek be. Ez a tétel náluk meghatározott célt szolgál. Egyrészt dokumentálni akarja a fejlődő országokkal való szolidaritást és ezzel erősíteni Szaud-Arábia befolyását, másrészt viszont esetenként a zsarolás eszközeül szolgál a fejlett tőkésországok felé: ezzel kívánnak bizonyos engedményeket kicsikarni, előnyöket szerezni a tőkés világpiacon.

Az eklektikus jellegű nacionalizmus képviselői, így pl. egyes arab vezetők, a „burzsoá” és „proletár” nemzetekről szóló tételben politikai ingadozásuk számára találnak megfelelő ideológiai igazolást. Ezzel igyekeznek indokolni különállásukat és elvtelenségüket a nemzetközi politikai küzdőtéren, ahol — mint mondják — „a szegénynek óvatosan lavírozni kell a nagyhatalmak között”, „egyik nagyhatalom sem jobb, mint a másik”, és a szegény nemzet úgy használja ki az adódó lehetőségeket, ahogy azt saját érdekei diktálják. Az eklektikus jellegű nacionalizmusnál a „burzsoá” és „proletár” nemzetekről szóló tétel a két világrendszer közötti sajátságos manőverezésnek, és esetenként különböző páfordulásoknak és elvtelen követeléseknek lesz az ideológiai eszköze. Ugyanakkor belpolitikailag ez a tétel a szociális feszültségek és az elmaradottság igazolására szolgál: „Egy proletárnemzetnek végesek a lehetőségei és nem boldogíthatja állampolgárait a szükséges mértékben.”

A forradalmi jellegű nacionalizmus képviselői a „proletárnemzet” kifejezést sokszor az előzőtől eltérő értelemben használják. Jelezni kívánják vele az ország elmaradott helyzetét. A terminus ilyen használata azonban — még ha nem is mondják ki — óhatatlanul differenciálatlanul szembefordítja őket a fejlettebb országokkal, közöttük a szocialista tábor országaival is. A forradalmi jellegű nacionalizmus ezt többnyire nem tudatosítja magában. Úgy véli, hogy a volt gyarmatosítókkal való ellentétet fogalmazza meg akkor, amikor proletár- és burzsoá nemzetekről beszél. Nem veszi észre, hogy ezzel tulajdonképpen azokkal az erőkkel kerül egy platformra, akik — kezdve a romantikus anti-kapitalista utópiától (Marcuse, Sartre és mások), az anarchista elemeken át, egészen a neokolonialista és eklektikus burzsoá nacionalistákig — ezt a tételt

elsősorban nem az imperialisták elleni harcra, hanem a szociális ellentétek elkenésére, a szocialista országokkal való meghasonlás igazolására használják fel. Mégis fel kell figyelni arra, hogy a forradalmi jellegű nacionalizmusnak a „proletárnemzet”-ről szóló álláspontja nemegyszer azt a célt is szolgálja, hogy egyfajta aszketikus ideált, egy szigorúan puritán politikát támasszon alá. Sőt, amikor a szocialista országokat is bevonja a „proletárnemzetek” fogalmába, ez az elv kifejezetten progresszív válik, a forradalmi nacionalizmusnak a szocialista országokra való orientációját fejezi ki. Másképp mondva, az anti-imperialista nacionalizmusnak ebben az irányzatában a „proletár” és „burzsoá” nemzetek tétele egyszerre tükröz retrográd és progresszív tartalmakat egy hamistudati terminológia formájában.

### III. A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS TARTALMÁNAK KULTURÁLIS, VALLÁSI, ILLETVE PSZICHOLÓGIAI SAJÁTSZERŰSÉGEK ALAPJÁN VALÓ MEGHATÁROZÁSA

Senghor „négritude”-elméletének elemzése lehetővé teszi, hogy egy reakciós típusú antiimperialista nacionalizmus jellemzőit határozzuk meg, egy olyan nacionalizmusét, amelynek alapjául egy rasszista, irracionális filozófia szolgál. Senghor a kulturális emancipáció elsőbbségét hirdeti. Azt állítja, hogy az Európa és Afrika közötti antagonizmus mindenekelőtt kulturális jellegű, két civilizáció szembenállásáról lenne itt szó. Vissza kell állítani — úgymond — Afrika valódi szellemiségét, kulturális értékeit, amelyek az afrikai embernek a külső világhoz való sajátos viszonyulásából fakadnak és a fekete-afrikai ember pszichológiájához, megismerési módjához kötődnek. Senghor szavaival: „Az Ész mindig és mindenütt egy és ugyanaz, abban az értelemben, hogy a Más, azaz az öntörvényű objektív valóság megértésére szolgál; megismerési módjai azonban — vagyis a gondolkodás formái — különfélék és egy-egy faj pszichofiziológiájához kapcsolódnak. . . Vegyük szemügyre először az európai fehér embernek a tárgygal kapcsolatos viselkedését. . . Mint harcos, mint az akarat embere — ragadozó madár, tiszta pillantás; azzal kezdi, hogy megkülönbözteti magát a tárgytól. . . Az európai fehér ember gyakorlati célokra használja a Mást, amelyet megöl: eszközzé teszi . . . felfalja és elpusztítja. „A fehérek kannibálok — mondta nekem tavaly egy bölcs, öreg hazánkfia —, nem tisztelik az életet.”<sup>19</sup> A fekete-afrikai ember ezzel ellentétben „meghal önmagának, hogy újjászülessen a másokban. Nem asszimilál: asszimilálódik. . .” Az európai és az afrikai civilizáció ellentéte a diszkurzív gondolkodás és az érzelmi megismerés ellentmondásában fejeződik ki. „Gondolkozom, tehát vagyok” — írta Descartes, a par excellence európai. „Érzem, eltáncolom a Mást, vagyok” — mondhatná a fekete-afrikai. . . Táncolni pedig annyi, mint felfedezni és felfrissülni az alkotásban, életerőt szívni magunkba, teljesebb életet élni: vagyis lenni. Mindenesetre ez a legjobb módja a megismerésnek.” Senghor az érzelmi megismerést magasabb rendűnek tartja, mint a logikai megismerést, mert az emocionális „a megrendült szubjektum és a megrendítő objektum megbont-hatatlan szintézise”. Senghor azzal is érvel, hogy az európaiak maguk is átértenek a diszkurzív gondolkodásról az érzelmi gondolkodásra. „. . . Ma már

<sup>19</sup> Léopold Sedar Senghor a négritude mozgalom egyik megalapítója. Jelenleg a Szenegáli Köztársaság elnöke. Lásd: *De la négritude*; „Diogène”, 1962/37, 4.

az európai fehérek — a művészek és a filozófusok, sőt a tudósok — maguk is a Résztvevő Ész híveivé szegődnek... a megismerés új módszerét a legújabb tudományos felfedezések hozták világra... továbbá az új filozófiai elméletek: a fenomenológia, az egzisztencializmus, a teilhardizmus... Az objektivitás eszméje egyetemes apályának vagyunk tanúi... A modern filozófia a megismerés és a megismert, az átélt és az elgondolt, az átélt, a valóságos tapasztalása, az átélt azonossága kíván lenni." Hogy az emocionális megismerést a valóság megértése adekvátabb és magasabbrendű formájának lehessen tekinteni, Senghor kidolgozza a négritude ontológiáját. „A fekete-afrikai kultúra törvényei” című előadásában így vázolja a világ képét: „A világegyetem középpontjában a létező, az élet rejlik, akárcsak a mi világunk középpontjában az éltető nap... A néger azonosítja a létezőt az élettel, pontosabban az életerővel... Hozzá hasonlatos életerő hat át minden átélhetőt, az istentől a sivatagi homokszemcséig. A néger az életerők szigorú hierarchiáját hozza létre.”<sup>20</sup>

A négritude ideológiájának társadalmi szerepe egy kettős reakciós követelménynek tesz eleget. Egyrészt megerősíti a falusi közösségeket, az elnyomó és kizsákmányoló tradicionális vezető réteg hatalmát, amelyet megrendített a hagyományos társadalom szétesése, a pénz- és áruviszonyok elterjedése, a modern szektor vonzóereje. Szakadék keletkezett a városok kapitalista jellegű fejlődése és a társadalom prekapitalista ideológiai és politikai keretei között. Ebből nőtt ki a változó gazdasági alap és a megcsontosodott hagyományos felépítmény közötti jellegzetes diszimmetria. A négritude, az ősi afrikai értékeket magasztalva, ezt a felbomlott egyensúlyt kívánja először is helyreállítani. Másrészt a négritude-elmélettel Senghor elidegeníteni akarja az értelmiségi elitet a forradalmi mozgalomtól. Nyugat-Afrikában — mint ismeretes — nem alakult ki számottevő nemzeti burzsoázia. A gyarmatosítók a gyarmati közigazgatásban alkalmazták az értelmiségi elitet. Ez a réteg képzettsége, kiváltságos helyzete, életmódja révén asszimilálódott, mégis a lázadó réteghez tartozik: a fekete-afrikai értelmiséget sérti a faji megkülönböztetés, a fehérek megvetése. A négritude-elmélet funkciója megnyugtatni ezt az elitet. Európaiak maradhatnak, miközben büszkéik lehetnek arra, hogy afrikaiak. A fekete-afrikai megismerési módja jellemzi egyre inkább az európaiakat is, akik a diszkurzív gondolkodással szakítanak. Az Arisztotelésztől származó racionalista gondolkodás legmagasabb foka, a marxizmus, már túlhaladott Európában is — mondja Senghor —, így összebékíthetetlen a fekete-afrikaiak autentikus gondolkodásmódjával is. Senghor, a kultúra elsődlegességét hirdetve, a nemzeti öntudatot faji öntudatra redukálja. Ezt azután szembehelyezi az osztály-öntudattal.

A négritude ideológiája arra tart igényt, hogy rehabilitálja Afrika kultúráját. Valójában azonban a négritude nem Afrika földjéből sarjad, nem az afrikaiak hangja, hanem csupán az európai irracionális visszhangja az afrikai kontinensen. Az afrikai és az európai irracionális a hanyatló kapitalizmus talaján találkozik. Sékou-Touré helyesen jegyzi meg, hogy a négritude Afrika sajtószerűségeinek misztifikáló tolmácsolása. „A négritude ideológiája nem más, mint a fekete bőrű emberek elszemélytelenítése, emberi értékeik elidegenítése... Azok a tények, amelyek valóban specifikusak Afrikára, tudományosan elemezhetők, történelmi és gazdasági okaikat, társadalmi eredetüket

<sup>20</sup> L. Senghor: Les lois de la culture négro-africaine; „Science Africaine”, 1956 június — november, 53.

fel lehet tární. A négritude védelmezői mélysegesen tévednek, amikor a környezet és a történelmi tényezők meghatározó erejét alábecsülik.”<sup>21</sup>

A mai arab nacionalizmusban is találhatunk olyan ideológiai és politikai mozzanatokot, amelyek rokonvonásokat mutatnak a senghori négritude-del. Hiszen az arab nacionalizmusra is jellemző az a törekvés, hogy a „nemzeti újjászületés”, a társadalmi haladás sajátosságait, a tudományos szocializmustól való elhatárolódást a történelmi múltra, az uralkodó vallásból adódó erkölcsi, civilizációs sajátosságokra vezessék vissza.

A legtöbb arab országban azonban a társadalmi differenciálódás a modern és a hagyományos szektorban előrehaladottabb, a városi és a falusi közép- és alacsonyabb rétegek súlya jelentősebb. Egyiptomban például a városi és falusi kis- és közép-burzsóázia súlya nagyon jelentős, és politikai, ideológiai szerepe az 1952-es júliusi forradalom óta csak nőtt. 1965-ben az 5 feddánál (kb. 2 hektárnál) kisebb birtokok száma elérte a 3 033 000-et, vagyis valamivel több mint egy évtized alatt kb. 400 000-rel növekedett. Ezek az összes gazdaságok 94,5 %-át teszik ki és a falusi munkaerő 73 %-át foglalkoztatják. Ami a nem mezőgazdasági szektort illeti, 1964-ben 493 800 vállalkozást számláltak, amelyből 9000 tartozott az állami szektorokhoz és 484 500 a magánszektorhoz. A dolgozók 49 %-a tíznél kevesebb munkást foglalkoztató kisüzemben dolgozik. Ezeknek a kisüzemeknek száma: 469 200, a nem mezőgazdasági gazdasági egységeknek 95 %-a. Ezeknek körülbelül a fele kereskedelmi tevékenységet folytat. Minthogy a kereskedők nagy részének nincs engedélye, valóságos számuk kb. 750 000-re tehető. Az állami hivatalnokok 91 %-a besorolható a kispolgárságba, szám szerint kb. 724 000. Az ipari tanulók, technikum hallgatók száma 181 114-ről 412 886-ra emelkedett az 1959-től 1968-ig tartó periódusban, az egyetemi hallgatóké pedig 88 111-ről 141 170-re. 1936-ban a hadsereg létszáma nem haladhatta meg a 18 000-et; a katonai erők száma jelenleg 650 000 fő.<sup>22</sup>

Ilyen körülmények között a mai arab nacionalizmusban, mint Anouar Abdel Malek hangsúlyozza, két fő irányzat rajzolódik ki: az arab fundamentalizmusé és a liberális modernizmusé.

Az iszlám fundamentalizmusának alapja a XX. századi arab társadalom hagyományos, archaikus és majdnem mozdulatlan szektora, a kézművesek, kiskereskedők, vidéki kispolgárok, kisbirtokosok, egyházi emberek társadalma, a földbirtokos arisztokrácia, a munkásosztály bizonyos rétegei és a katonatiszti testület egy része. Ezek a rétegek egy tradicionalista ideológiát termelnek ki, a hagyományt reakciós, konzervatív módon értelmezik, mert fenyegeti őket a kapitalista fejlődés és a szocialista perspektíva. A jelen ellentmondásai tovább éltetik sérült, misztifikált formában a múltat, amely a modernség által fenyegetett szektor védekező fegyvere és kohéziós ereje. Ezekből a félelmekből és konzervatív törekvésekből kovácsolt magának egy reakciós ideológiát a Muzulmán Testvérek mozgalma.

Hasszán Al-Banna, a Muzulmán Testvérek mozgalma megalapítója és vezetője, a muzulmán fundamentalizmus legreakciósabb következtetéseit fogalmazta meg. A Muzulmán Testvérek Credójában írja: „Hiszem, hogy a muzulmán feladata fenntartani az Iszlám dicsőségét, segíteni népeinek újjászületését, restaurálni törvényhozását. Hiszem, hogy az Iszlám zászlajának kell

<sup>21</sup> Sékou Touré: De la négritude; „Oeuvres”, 13, 195.

<sup>22</sup> M. Kamel idézett előadásából.

uralkodnia az emberiségen, és hogy a muzulmán kötelesség azt jelenti, hogy a világot az Iszlám szabályai szerint neveljük.

Hiszem, hogy minden muzulmán egyetlen nemzetet alkot, melyet az Iszlám hite tart össze. . .

Hiszem, hogy a muzulmánok elmaradottságának titka a vallástól való el-távolodásukban rejlik, hogy a reform alapja az Iszlám tanításának és ítéletei-nek visszatérése, hogy ez lehetséges, ha a muzulmánok mindannyian ebben a szellemben munkálkodnak, s hogy a Muzulmán Testvérek tanítása ezt a célt megvalósítja. Ígérem, hű leszek azokhoz, akik e célokért dolgoznak, és értük halni kész katonájuk maradok. . .

A Kelet forrása erkölcsében és hitében rejlik. Aki ezt elveszíti, mindent veszít. Ha visszatér hozzá, mindent visszanyer.”<sup>23</sup>

A modernista áramlatot a kereskedelmi tőke viszonyainak terjedése által leginkább érintett rétegek és szektorok termelik ki: a városi értelmiség, a gyáripari munkásság, a szabad foglalkozásúak, az ipari és bankburzsoázia, az államapparátus egy része. Ennek a modernista áramlatnak egyik ágát az Arab Feltámadás Pártja (Baath) képviseli, amelyet a szíriai Michel Aflak alapított 1940-ben. A Baath-párt az arab újjászületést, az arab egységet és a szocializmust hirdeti. Felfogásában a szocializmust alá kell rendelni a naciona-lizmusnak. A „Repères du socialisme arabe” című munkájában M. Aflak meg-egyzi: „A mi szemünkben a szocializmus egy, a mi feltételeinkhez és nemzeti szükségleteinkhez adaptált eszköz; egyik ága csupán a nacionalizmusnak nevezett fának’.” Aflak az arab egységet a szocializmus elé helyezi. „Az arab egység magasabban van az értékek skáláján, megelőzi a szocializmust. A fel-támadás eszméje igyekszik a fanatikus logika és az internacionalista logika fölé emelkedni. A világforradalom logikája magában foglalja a nemzetek alapvető igényeinek az elhanyagolását, amennyiben mindent alárendel a világ-forradalom követelményeinek.”<sup>24</sup>

Ha a „szocializmus” lehet arab, tehát nem-internacionalista, nem egyete-mes, ha a „szocializmus” lehet nem-marxista, akkor az arab kapitalizmus lehet a nacionalisták szemében nem-kizsákmányoló. Ali Szabri, aki az Arab Szocialista Unió főtitkára volt, a nemzeti burzsoázia szerepéről szólva megjegy-zi: „arra hivatott, hogy együttműködjék a dolgozók más forradalmi erőivel, kizsákmányolás, egyéni törekvések vagy osztálykülönbségek nélkül. . . Nem törekszik-e az ember ember általi kizsákmányolás megszüntetésére? . . . A szocialista társadalom elismeri a nem kizsákmányoló, nem elhajló kapitalizmus létjogosultságát.”<sup>25</sup>

A nemzeti sajátosságok nacionalista értelmezése kilúgozza e sajátosságokból a nemzetközi és osztálytartalmat, komponenseket. A partikulárisnak az el-szakítása az általánostól misztifikálja mind a partikulárist, mind az általánost. Így kerülnek háttérbe az osztályszempontok, pontosabban: így válik lehetővé a partikuláris osztályérdekek osztálytársadalmi érdekként való feltüntetése. Azzal a mechanizmussal találkozunk itt, amelyet Marx és Engels leírt a „Német ideológiá”-ban. „. . . ha megállunk ott, hogy egy korszakban ezek meg ezek a gondolatok uralkodnak, anélkül, hogy törődnének e gondolatok termelésének

<sup>23</sup> Idézi Anouar Abdel Malek: „La pensée politique arabe contemporaine”, Ed. du Seuil, Párizs 1970, 72—75.

<sup>24</sup> in: „La pensée politique arabe contemporaine”, 219—220.

<sup>25</sup> Idézi M. Kamel: „Renaissance du monde arabe”, 392—393.

feltételeivel . . . ez a történetfelfogás . . . arra a jelenségre bukkan, hogy egyre elvontabb gondolatok uralkodnak, vagyis olyan gondolatok, amelyek mindinkább az általánosság formáját öltik”<sup>26</sup> Így fogalmazódnak meg a nacionalista ideológiákban a Sajátság, az Autenticitás, az Arab Szocializmus és más, tartalmat nélkülöző általános fogalmak.

Ezért is bírálja Amilcar Cabral a pánafrikanizmust, a négritude-öt, azokat az áramlatokat, amelyek szerint a függetlenség fő tartalma a nemzeti újjáéledés, az autenticitás visszaszerzése, a forrásokhoz való visszatérés — mert ezek „a politikai opportunizmus tudatos vagy spontán megnyilvánulásai azok részéről, akik a gyarmati hatalom kulturális befolyása alá kerültek. . . Innen adódik az, hogy a forráshoz való visszatérés annál fontosabbnak tűnik, minél nagyobb a kispolgárság (vagy a bennszülött elit) elszigetelődése.” A népben nem halt ki a kultúra — hangsúlyozza Cabral —, hiszen „elnyomottan, üldözötten, megalázottan, a külföldiekkel kompromisszumot kötő egyes társadalmi rétegektől elárultan, de városokban, erdőkben, az elnyomás áldozatainak tudatában rejtőzve, a kultúra minden vihart túlél, hogy — a felszabadítási harc segítségével — visszanyerje teljes képességét a kibontakozásra. Nos ezért nem merül, és nem is merülhet fel ‚a forrásokhoz való visszatérés’ vagy a ‚kultúra reneszánszának’ problémája a néptömegek számára, mert ők maguk a kultúra hordozói, a kultúra forrásai és ugyanakkor az egyetlen olyan közeg, amely valóban képes a kultúra megőrzésére és megmentésére, a történelem formálására.”

Cabral nem becsüli le a kultúrát, a kultúra szerepét, hiszen — ahogyan ő mondja — a felszabadító harc a kultúra tényezője is. Amit Cabral hangsúlyoz, az, hogy nem a „sajátosat” kell keresnünk, felmagasztalnunk, abszolutizálnunk, hanem azt, hogyan lehet minden eszközt, a kultúrát is, a valóságos harc szolgálatába állítani. A forradalmárnak kritikailag kell viszonyulnia a múlthoz és a jelenhez egyaránt. „Ami a felszabadítási mozgalom számára fontos, az nem a népi kultúra sajátos vagy nem sajátos jellegének vizsgálata, hanem ennek a kultúrának a kritikai elemzése abból a szempontból, mennyire felel meg a harc és haladás követelményeinek, az a fontos, hogy elhelyezze azt az egyetemes civilizáció rendszerében, alsóbb- vagy felsőbbrendűségi komplexum nélkül, az emberiség közös örökségének egy sejtjeként, a jelen világban való harmonikus beilleszkedés érdekében.”<sup>27</sup>

\*

## ÖSSZEFOGLALVA

Az antiimperialista nacionalizmus különböző válfajainak az az elemzése, amelyet az itt kiemelt néhány főbb téma vonalán elvégeztünk, lehetőséget nyújt arra, hogy az ideológia kitermelődésének néhány jellegzetes mechanizmusát megragadjuk: a megismerés és a felismerés, a feltárás és az elfedés mechanizmusát, egy olyan valóságra vonatkozóan, amelyet az ideológia megkérdőjelezni, de ugyanakkor elkendőzni hivatott.

A nacionalista antiimperialista ideológiák különböző fokon és mélységben egyidejűleg leleplezik a kolonializmus és imperializmus következményeit, tor-

<sup>26</sup> MEM 3, Budapest 1960, 46.

<sup>27</sup> Amilcar Cabral: Előadás az Unesco által 1972 júliusában rendezett konferencián. Vö. „Le Courrier de l’UNESCO”, 1973 november, 14–16.

zító hatását, és félremagyarázzák az elmaradottság valóságos forrásait, okait és hatásait, valamint a társadalmi fejlődésért folytatott harc célravezető módozatait.

A hamis és a tisztuló tudatnak ez az összefonódása a nacionalista ideológiákban visszavezethető az őket kitermelő társadalmi viszonyokra és harcokra, azaz: az elmaradottságra jellemző torz, dezintegrált gazdasági szerkezetre; az osztályok, társadalmi blokkok többé-kevésbé kikristályosodott, heterogén, ellentmondásos érdekeire, a hegemoniáért folytatott harcokra. „Az ún. harmadik világbeli ideológiák éppen azért, hogy elködösítik a valóságot, fel is tárják azt a valóságot, amely kitermelésük és befogadhatóságuk lehetőségét megalapozza: azokat a sajátosságokat, amelyek a termelési viszonyokból, a társadalom összetételéből, a nemzeti és nemzetközi helyzet alakulásából, a gondolkodási mód' alakulásából adódnak: hol a proletariátus és a burzsoázia harcának hiányából, hol a kapitalista termelési módnak a még kialakulatlan szerkezetre gyakorolt erős hatásából, hol pedig a megadott vagy harccal szerzett függetlenségéből stb. — röviden: a valóságosan lejátszódó történelmük ellentmondásaiból.”<sup>28</sup>

Az imperializmussal való szembenállás ideológiája és politikája nacionalista jellegű, ha a nemzeti mozzanat különválik a haladó társadalmi mozzanattól, ha az antiimperialista politikai momentum felülkerekedik az antiimperialista gazdasági momentumon. Egy nemzeti követeléseket kifejező politikának és ideológiának nacionalista jellege van, ha nem mozdítja elő a világforradalom három fő áramlatának közeledését, a szocialista világrendszerhez, a nemzetközi kommunista mozgalomhoz való közeledést, ha nem segíti elő a burzsoázia és a néptömegek közötti differenciálódást.

Hogy meghatározhassuk az adott antiimperialista nacionalizmus konkrét típusát, a következő elhatárolási kritériumokat lehet felállítani:

— Végrehajtja-e, és milyen mértékben, a gazdasági struktúrák olyan módosítását, amely elősegíti az adott ország szerepének és helyének megváltoztatását a nemzetközi munkamegosztás rendszerében, a külső és belső dualizmus felszámolását, amely lehetővé teszi az elmaradottság leküzdését, a perifériának a centrum uralma alóli kiszabadulását?

— Milyen jellegű és szintű az együttműködése az antiimperialista világharcfronttal?

— Szövetségi politikát folytat-e a szocialista országokkal, és milyen következetességgel?

— Hogyan foglal állást az osztályharcra kapcsolatban, nemzeti és nemzetközi vonatkozásban?

— Miként viszonyul a marxizmushoz és a tudományos szocializmushoz?

Ezekből a kritériumokból kiindulva, az antiimperialista nacionalizmus következő fő változatai különböztethetők meg:

1. Reakciós jellegű antiimperialista nacionalizmus.

2. Eklektikus jellegű nacionalizmusok (általában ott, ahol jelentősebb állami szektor létezik, anélkül, hogy a fejlődés útjával kapcsolatban egy következetes orientáció érvényesülne, aminek következménye széles ingamozgás a konzervatív és forradalmi pólusok között).

<sup>28</sup> Georges Labica: Pour une approche critique de la notion d'idéologie; „Revue du Tiers Monde”, XV, 1974/57, 44.

3. Forradalmi jellegű nacionalizmusok. A legszélső határon ez az ideológia túllép a nacionalizmus keretein. Nacionalista elemek találhatóak egy marxistává váló ideológiában.

Természetesen dogmatikus szűklátókörűség lenne tagadni azoknak az ideológiáknak és politikáknak haladó jellegét, amelyek a politikai és gazdasági önrendelkezési jog érvényesítését szolgálják, még akkor is, ha nem azonosulnak teljesen a nemzetközi proletariátus stratégiai érdekeivel. Buharinnal folytatott vitájában, Lenin az OK(b)P VIII. kongresszusán leszögezte: „Azt mondjuk: tekintetbe kell venni, hogy a szóban forgó nemzet a középkoriságtól a polgári demokrácia felé és a polgári demokráciától a proletárdemokrácia felé vezető út melyik fokán áll. . . A nemzetek önrendelkezését elvetni és helyébe a dolgozók önrendelkezését tenni teljesen helytelen, mert az ilyen fogalmazás nem számol azzal, hogy milyen nehézségek árán, milyen tekervényes úton halad előre a differenciálódás az egyes nemzeteken belül. . . Minden nemzetnek meg kell kapnia az önrendelkezési jogot, és ez elősegíti a dolgozók önrendelkezését. . . A proletariátus és a burzsoázia elhatárolódása a különböző országokban sajátos utakon megy végbe. Ezen az úton a legóvatosabban kell eljárunk.”<sup>29</sup>

A másik tévedés az lenne, ha elhallgatnánk az antiimperialista nacionalizmus, különösen annak forradalmi válfaja gyengeségeit, tévedéseit és torzításait, és kritikátlanul viszonyulnánk hozzájuk. A bírálat még az esetben is szükséges, ha figyelembe vesszük, hogy a tévedések meghaladásához még nem értek meg az objektív feltételek. Érdemes ebből a szempontból újraolvasni Leninnek a forradalmi demokratákról írt szavait. Lenin ugyanakkor, amikor méltányolja forradalmi szenvedélyüket, áldozatkészségüket, gondolkodásuk elmélyültségét, kemény bírálatnak veti alá téveszméiket, ingadozásukat, utópizmusukat. Lenin 1912-ben, „Demokrácia és narodnyikság Kínában” című írásában a következőképpen értékelte Szun Jat-szen és mozgalmának elméleti-politikai platformját: Szun Jat-szen „forradalmi demokrata, telve nemeslelkűséggel és hősiességgel, egy olyan osztály tulajdonságaival, amely nem hanyatlóban, hanem fellendülőben van, amely nem fél a jövőtől, hanem hisz benne és önfeláldozóan harcol érte. . . A kínai demokraták szubjektíve szocialisták, mert ellene vannak a tömegek elnyomásának és kizsákmányolásának. . . Ez az elmélet, ha a doktrína szempontjából vizsgáljuk, a kispolgári reakció, 'szocialista' elmélete. . . a kínai proletariátus minden bizonytalansággal alakítani valamilyen kínai szociáldemokrata munkáspártot, amely Szun Jat-szen kispolgári utópiáit és reakciós nézeteit megbírálván bizonyára gondosan különválasztja, megóvja és fejleszti majd politikai és agrárprogramjának forradalmi demokratikus magvát.”<sup>30</sup>

Fejtegetéseinkben azt akartuk aláhúzni, hogy a „harmadik világ” problematikája jelen korunk égető kérdéseinek szerves részét képezi. Másodsorban, hogy a különböző kérdések megoldásában eltérő osztályálláspontok ütköznek, és elengedhetetlen, hogy a marxizmus is állást foglaljon ebben az eszmei és politikai konfrontációban. Harmadszor, hogy a fejlődő országok problematikájában, még ha a gazdasági és társadalmi fejlettség tényezői végső soron, az általános irányok vonatkozásában meghatározó szerepet játszanak is a fejlődési utak és alternatívák konkrét megválasztásában, a felépítmény jellegű

<sup>29</sup> Lenin Összes Művei 38, Kossuth 1973, 154., 155.

<sup>30</sup> Lenin Összes Művei 21, Kossuth 1969, 386., 387., 389–390.



intézmények, eszmei koncepciók rendkívül nagy horderejűek. Ezért is elengedhetetlen, hogy a marxista filozófusok ne kezeljék e problematikát a közgazdászok „reszortfeladataként”, hogy ne foglalkozzanak „periférikusan” a „periféria” problémáival. Tekintsék munkájuk szerves részének, az eszmei-ideológiai offenzíva organikus és aktuális feladatának a fejlődő országok, az antiimperialista nacionalizmusok problematikáját. Ha a marxizmussal gazdagítjuk a harmadik világ kérdéseinek megoldását, akkor maga a marxizmus is gazdagodni fog.

# PARTIKULÁRIS ÉS UNIVERZALISZTIKUS IDEOLOGIAI TENDENCIÁK

BALÁZS GYÖRGY

A vallás és a nacionalizmus összefüggéseit Hahn István professzorhoz kapcsolódva egy olyan korban kezdeném elemezni, amikor a nacionalizmus még nem alakulhatott ki: a kereszténység elterjedésének korában. Az a fejlődési vonal, amely a primitív etnikai vallásosság korai formáitól az őskereszténységig vezetett, ideológiai tükrözése egy olyan nagyszabású társadalmi fejlődésnek, amelynek kezdetén kis létszámú nemzetségi társadalmak, fejletlen struktúrájú közösségek állnak, míg az időszámítás kezdete körüli időben hatalmas monarchikus birodalom fogadta magába az egyes territoriális-etnikai egységek partikularitását. A misztériumvallások fejlődési vonalát folytató páli kereszténység, mint láttuk, sajátos univerzalizmus-igényt hirdetett meg: isten előtt az emberek nemcsak társadalmi, de etnikai hovatartozásuktól függetlenül is egyenlőek. Köztudomású, hogy ezen isten előtti egyenlőség a kereszténység szociális tartalmát tekintve visszalépést jelentett az őskeresztény közösségek primitív és fogyasztási, de immanens demokráciájához és kommunizmusához képest egy transzcendens, halálon túli, s a földi igényekhez nem kapcsolódó egyenlőség-fantáziához. Az is ismeretes, hogy a páli kereszténységet ugyanazon okok készítették a judaizmus etnikai határainak szétfeszítésére, mint a korábban elvetett rabszolgatartó rend elfogadására, sőt igazolására. Kérdés azonban, hogy nincs-e valami mélyebb összefüggés a szociális tanítás háttérbe szorulása és az univerzalizisztikus igények előtérbe kerülése között?

Úgy véljük, a III–IV. sz. kereszténységének története megadja erre a választ. A kereszténység univerzalizisztikus igényei és társadalmi gyakorlata közt csakhamar megmutatkoztak a repedések. A páli kereszténység egy olyan történelmi pillanatban lépett fel, mikor a római birodalmon belül a centripetális erők túlsúlyban voltak. A birodalmat alkotó provinciák közt az árucseres fejlődésével valamiféle inter-territoriális munkamegosztás alakult ki, amely a civilizációs folyamat előrehaladásához vezetett. „Róma békéjének” áldásait is jobban méltányolta még e kor, amely emlékezett még a korábbi évszázadok állandó háborúira, s amelyet nem nyomasztottak még a későbbi elviselhetetlen adóterhek.

Ez az állapot azonban átmenetinek bizonyult. A gazdasági nehézségek és a növekvő adóterhek kielezték az egyes provinciák közti ellentéteket. Ez egy társadalmi-gazdasági disszimilációs folyamat megindítója lett, amelynek természetesen felépítményi igazolásra is szüksége volt. Az egyes provinciák valamikori ideológiai hagyományaira azonban már csak alig lehetett e tekintetben számítani: a keleti tartományokban a már régen ható hellenizálódás, a nyugatiakban a későbbben kezdődött, de a kolonizáció és a légiónok révén gyorsan előrehaladó romanizálódás, nyelvi és kulturális értelemben egyaránt, jelentősen csökkentette a hagyományok folyamatosságát. A misztériumok, majd a Mithras- és a Sol Invictus-kultusz után a kereszténység elterjedése jelentette e

(természetesen vallási formában végbemenő) folyamat betetőzését. Az új területi-etnikai partikularizálódás tehát csak a kereszténységből meríthetett, és onnan is merített vallási-ideológiai indítást.

A kereszténységen belül a görög, illetve a latin rítus az egyházi hagyomány szerint igen korán, de a II. században már biztosan elvált egymástól. Mivel azonban a rivalizáció nem szorítkozott a kelet — nyugati ellentétekre, sőt többnyire nem is ezek játszották a főszerepet, így az ideológiai partikularizációnak más fogódzókra volt szüksége. Ezt a szükségletet végül is azok a teológiai — többnyire krisztológiai — spekulációk és viták elégítették ki, melyek a III. sz.-tól kezdve a keresztény közösségekben elharapódtak. Természetesen, eredendően semmi köze sem volt a provinciák vetélkedéséhez az olyan kérdéseknek, hogy Krisztus isten-e vagy csak kiváló ember, ha isten, azonos-e az Atyával vagy külön személy-e, s ha külön személy, akkor egylényegű-e vele vagy csupán hasonló lényegű. Konstantinus császár, aki — anélkül hogy maga kereszténnyé lett volna — támogatta a kereszténységet államrezonból, ugyancsak államrezonból szükségesnek tartotta, hogy keresztény hívei egységesek legyenek. Ezért hívta össze a niceai zsinatot és kényszerítette a zsinatra az egységes hitvallást 325-ben. A latin nyelvű közösségek azonnal, a görög nyelvűek azonban csak 381-ben fogadták el az egylényegűség dogmáját. S aligha véletlen, hogy a hasonló lényegűség ariánus tanítása éppen ekkor kezdte hódító útját — a birodalom ellenségei, a barbár gótok és más germán törzsek között. . .

Közben azonban más eretnekségek bukkantak fel, és létükhöz szívósan ragaszkodtak. Császári tilalmak és egyházi megtorlások éppen azért nem bizonyultak hathatós eszközöknek velük szemben, mert az eretnekségek a lassan dezintegrálódó birodalom egyre önállóbb periferiális központjaiban: Antiochiában, Alexandriában, Karthágóban jöttek létre és terjedtek el, s Konstantinápolyból vagy Rómából kezdeményezett üldözésük a teológiai nézetkülönbségeket másodlagosakká, magának a vitának tényét és lefolyásának módját — tehát a formát — elsődlegessé tette.

S ezeket az eretnekségeket többnyire az is jellemzi, hogy őskeresztény re-minisztranciákra és az evangéliumi hagyományokra hivatkozva a hivatalos egyháznál érzékenyebbek voltak a szegények és az elnyomottak sorsa, a szociális problémák iránt. Egyes esetekben a szociális tartalom lényeges elemmé vált: így a Karthágóban fellépő donatizmus a IV. sz.-ban még csak rigorózus tisztaság-igényével hívta fel magára a figyelmet, de a következő század elejére már Africa provincia, s különösen az ottani földművesek és pauperok sajátos külön vallásává vált. A donatizmust rigorozitása és szociális radikalizmusa miatt császárok és zsinatok ítélték el; az V. sz. elején megfosztották híveit polgárjoguktól is — mégsem tudták kiírtani a VII. sz.-i arab-izslám hódításig.

A korai eretnekségek történetéből tehát kiderül, hogy a partikularizálódási tendenciák vallási ideológiáinak a fokozott szociális érzékenysége nem véletlen jelenség. A császárságtól eltávolodni kívánó partikuláris mozgalmaknak szükségszerűen popularításra kellett törekedniük, amennyiben meg akarták valósítani önmagukat. Csak tömegeik fanatizmusát állíthatták szembe a túlnyomó erejű, de helyileg természetesen nem teljes erejével jelentkező császári erőszakszervezettel, s az egyház ideológiai apparátusával.

Mellesleg jegyezzük meg, hogy a vallási, vagyis hamis tudat — bár e korban nem lett volna reális ideológiával helyettesíthető, s így nélkülözhetetlen volt — Africa provincia szeparatizálódó törekvéseinek nemcsak ösztönző eszköze, de korlátja is volt. Miután ugyanis a donatisták istentiszteleiteit betiltották s

templomaikat elkobozták, a provincia társadalmának széles rétegeit arra kényszerítették, hogy vallási igényeiket a hivatalos egyház keretei közt elégték ki. Miután pedig így a donatizmus széles eredeti szociális bázisa leszűkült, nem szolgálhatott tovább a területi partikularizmus ideológiája gyanánt. Létét csak mint leszűkült spirituális-szociális mozgalom tengethette tovább. Másfelől: a donatizmust háttérbe szorító hivatalos egyház nemcsak a maga befolyását, hanem a birodalmi adminisztrációt is megszilárdította e provinciában a népvándorlás történelmi kataklizmájáig.

A birodalom keleti felében a népvándorlás és az arab hódítás szétesési folyamatot indított meg. A függetlenül vagy új hatalmi szférákba integrált területek keresztény egyházai is önállósultak — nem annyira a teológikus különbségek, mint inkább a saját liturgikus nyelv és független egyházi szervezet révén. Így jött létre pl. az örmény, a kopt, a szír egyház.

Az univerzalizmus, amely a páli kereszténységet kis létszámú, ismeretlen szekta korában egy rövid időszakra jellemezte, követelményből hamarosan igényné sorvadt, s ez az igény is spirituálisból hatalmivá vált: a „katolikus” (= egyetemes) egyház igényévé valamennyi keresztény gyülekezet irányítására. Más szóval: a kereszténység partikuláris oldala azonnal megmutatkozott, mielőtt teológiai spekulációból történelmi jelenséggé változott.

A nyugati kereszténységben az antikvitás bomlása és a feudális rend megszilárdulása annyiban hozott új helyzetet létre, hogy vezetője, a pápa nemcsak valamennyi katolikus lelki atyja és vallási bírója volt (s természetesen a minden országból befolyó „szentpéter-fillérek” haszonélvezője), de egy viszonylag kicsiny egyházi állam monarchája is. Az egyetemesség igénye (a mindenkori investitúra-viták oka) és a partikularitás ténye így intézményesen is kifejezésre jutó ellentétbe került. Így aztán jóval azelőtt, hogy a reformáció formálisan is felbontotta a nyugati egyház egységét, a területiális elkülönülés elemei jelentkeztek nemcsak az ultramontán-német ellentétben, de a két legelőbb központosított nyugat-európai országban: Franciaországban és Angliában is. Az előbbi a pápák avignoni fogságával, s a gallikán felfogás kezdeteivel reagált az itáliai igényekre, az utóbbi pedig Wyclif tanaival, amelyek nemcsak Huszon és Lutheron keresztül, de közvetlenül is hatottak az angol reformációra.

E hozzászólás kereteibe nem fér be a középkori eretnekségek vallási partikularizmusának elemzése; elegendő Wyclif és Husz példájára utalni, hogy emlékeztessünk: ezek a korai polgári fejlődést tükröző mozgalmak nemzeti és szociális problémákat akartak egyszerre megoldani.

A katolikus egyház univerzalizmus-igényeire a keleti egyházszakadás után a reformáció is újabb súlyos csapást mér; ezúttal az egyházi állam ellentmondó jelensége a konstantinusi adománylevél jogi védelmét sem élvezi már, hiszen ennek hamisítvány-volta ekkor már kiderült. Az európai tőkés fejlődés létrehozta a polgári nemzeteket, s pl. az olasz nemzeti egységnek egyre súlyosabb akadálya a pápai állam. Nem véletlen, hogy ennek az akadálnak az eltávolítása ama IX. Pius alatt történt éppen, aki néhány évvel korábban, 1864-ben kiadott „Syllabus”-ában a szocializmus és a kommunizmus minden tanítása mellett még a felvilágosodás és a polgári liberalizmus, sőt maga a haladás eszméjét is indexre helyezte. S ez az aktus a porosz—osztrák háború után néhány évvel, s a porosz—francia háború előestéjén zajlott le, mikor éppen Rómában ülésezett az első vatikáni zsinat — amelyen a pápai családhatatlanság (infallibilitás) feletti vita ürügyén a német, francia, osztrák és magyar bíborosok saját nemzeti álláspontjukat akarták keresztülvinni. . .

Pius utóda, XIII. Leó szakított elődje irányvonalával, s igyekezett kihasználni annak előnyeit, hogy a pápák a Vatikán szűk falai mögé szorulva mint államfők nem voltak többé tényezők. E változás a pápa kezét szabadabbá tette a valóság: a tőkés fejlődés elismerésére. S ezzel aligha lehetett soká várni, mert az egyház presztízse mélypontra volt. Így született meg 1891-ben a „Rerum novarum” enciklika, ez a jelentős dokumentum, amely nemcsak a kapitalista fejlődés tényét ismeri el, de rögtön fel is ajánlkozik e rend védelmére. Mert az ebben kifejtett szociális doktrína csak formálisan, a történeti folyamatosság látszatának megőrzésére hivatkozik az evangéliumi tanításra — valójában kora kérdéseire összpontosítja érvelését. S míg egyfelől maga e doktrína is megosztotta az egyházat, másrészt e doktrína értelmezése is két ellentétes irányzathoz vezetett. Az elmaradottabb országokban — így Magyarországon is — a vezető klérus túlságosan radikálisan tartotta Leó pápa doktrínáját, s az osztályrend (és saját birtokai) védelmét legszívesebben az államhatalomra, a hagyományos erőszakszervekre bízta. A doktrína elfogadói közül egyesek a keresztényszocialista mozgalom szervezésében, mások egy „szociális” tőkés államtípus támogatásában képzelték el megvalósítását. Mind ez az imperializmus korszakának előestéjén zajlott le, egy olyan világban, amelyet ugyan még a burzsoázia nemzeti szervezettsége és viszáljai jellemeztek, de amelyben már megjelentek a nagy nemzetközi konszernek, s velük együtt a nacionalizmus mellett a kozmopolitizmus tendenciái is.

A jelenkori katolicizmus irányzatai egyebek között e tendenciák szerint is megoszlanak. Napjainkban, mikor a szocialista világrendszer léte újra meg újra kielezi a kapitalista világon belüli irányzatok küzdelmét, a katolicizmus belső vitái is éleződnek.

Az egyik fő tendencia mintegy válasz arra a tényre, hogy a fejlődés kétszeresen is veszélyezteti a katolicizmus befolyását: nemcsak társadalmi bázisa csökkenésével, de a szocializmus terjedésével is. Ezért ez az ún. integrista irányzat elveti a haladást, s országonként, világrészenként igyekszik a régi társadalmi viszonyok és politikai rendszerek fennmaradását elősegíteni az egyházon kívül. Ellenzi természetesen az egyházon belüli reformok kibontakozását is, hitelvek, rítus és egyházi szervezet tekintetében egyránt a régi hagyományok fenntartásához ragaszkodik. A befolyása alatt álló tömegeket konzervatív-reakciós irányban igyekszik befolyásolni, s emiatt élesen ellenzi a haladó mozgalmakkal való párbeszédet is. A katolikus egyház és a többi keresztény egyházak közötti kapcsolatok fejlesztését, az ún. ökuménikus mozgalmat csak úgy tudja elképzelni, mint a katolikus egyház hitelveinek és a pápa felsőbbségének elismertetésére irányuló fejlődést, amelynek során majd a szakadárok és az eretnekek visszatérnek az egyház kebelébe.

A katolikus egyház másik, kevésbé körülhatárolható irányzata nagyon széles skálán képviseli az egyház szociális doktrínájában megfogalmazott készséget a mai világ rugalmasabb szemléletére. Ez az irányzat, amely langyos szólamoktól egészen a haladó mozgalmakkal való politikai együttműködésig igen különböző árnyalatokat foglal magában, hasonló változatossággal képviseli az egyházon belül is a reformok ügyét. Ez az irányzat az, amely evangéliumi hagyományokra hivatkozva az egyház Konstantinus előtti arculatát kívánja helyreállítani a szocialista országokban, de a kapitalista országokban is a munkások és más dolgozó rétegek közt igyekszik befolyást szerezni. Ezzel az irányzattal kell tehát a legélesebb ideológiai harcot vívunk, miközben politikai dialógust folytatunk velük.

# A MARXISTA—LENINISTA FILOZÓFIA TARTALMI STRUKTÚRÁJÁRÓL. II.\*

HORVÁTH JÓZSEF

A marxista—leninista filozófia *tartalmi struktúrájának* kimunkálása történeti folyamat, amely elméleti kísérleteknek, hipotézisek kialakításának, eltérő vélemények összecsapásának az útján valósul meg. A klasszikusok, mint láttuk, elsősorban és döntően az új filozófia fő elvi-elméleti tartalmi vonatkozásait, a materializmust és a dialektikát dolgozták ki. Ez sem jelenti azonban azt, hogy e tartalmi elemek és viszonyuk értelmezésében nem folynának (és folyhatnak) további viták. Hiszen Engels is és Lenin is hangsúlyozta, hogy a tudományos materializmus az általános tudományos fejlődésnek megfelelően maga is változik. Egy ilyen változás szükségességének kialakulása tudatosodott az elmúlt évek folyamán a marxista filozófiai gondolkodásban. Közel két évtizede folynak viták világszerte a marxista—leninista filozófia továbbfejlesztésének útjairól. Erőfeszítések történnek, és különböző kísérletek születnek formaváltozásának megvalósítására, tartalmi aspektusainak, oldalainak sokoldalú kimunkálására. Ez a tudományos kísérleti áramlat hozta magával az ontológiai és gyakorlati tartalmi vonatkozások kifejtésére, az ontológiai és ismeretelméleti aspektusok viszonyának feltárására vonatkozó elképzelések és álláspontok sokaságát.

1. A marxista—leninista filozófia *ontológiai vonatkozásainak* feltárására irányuló elméleti tevékenység az 50-es évek közepe táján már több irányban folyik. A probléma felvetésének okai, és a különböző megoldási kísérletek indokolásai eltérőek. V. P. Rozsinnál, amint azt bemutattuk már, a marxista filozófia egy felosztási lehetőségeként vetődik fel. Értelmezésében az ontológia és a gnoszeológia, a mi nómenklatúránk szerint, tárgyi felosztásként nyer jellemzést — az ontológia a természetről, a társadalomról, a külvilágról (az objektív dialektikáról), a gnoszeológia pedig a megismerésről (szubjektív dialektikáról, logikáról) szóló része a marxista—leninista filozófiának. Ennek megfelelően lát el azután ontológiai és gnoszeológiai funkciókat.<sup>1</sup> Más vonatkozásban az ontológiai oldal szükségessége egy egyoldalúság, az úgynevezett gnoszeologizmus leküzdési kísérleteként jelentkezik. E szerint a marxista—leninista filozófia a lét tudománya is és nem szűkíthető le csupán a gondolkodás és a megismerés törvényeire. Tartalmazza a természet materialista magyarázatát, a társadalmi élet materialista kutatása is feladatkörébe tartozik.<sup>2</sup> Az

\*A tanulmány I. része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/6. számában. — Szerk.

<sup>1</sup> V. P. Rozsin: „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája”, Leningrád 1958, 29—30.

<sup>2</sup> F. V. Konsztantyinov—P. N. Fedoszejev: A marxista—leninista filozófia alapjainak vizsgálatához; „Voproszi filozofii”, 1960/2, 28.

ontológiai problematika előtérbe kerülése azonban az anyag fogalmának, az anyag – tudat viszonyának értelmezése körüli vitáknak köszönhető.<sup>3</sup> Ez vonta maga után a többi kategória ontológiai vonatkozásainak, egyes szerzőknél a kategóriák ontológiai csoportjának kidolgozására irányuló törekvéseket, és további inspirációkat adott az ilyen irányú rendszertani fejtegetéseknek. Így például Zweiling (NDK) már 1958-ban arról ír, hogy a gnoszeológia mellett az ontológia „az anyagi lét összefüggéseinek tudománya”. Tugarinov 1962-ben azt hangsúlyozza, hogy az ontológia az anyag fogalmának egyik tartalmi oldala, aspektusa.

A mai helyzetet véve alapul a viták tengelyébe két egymással szorosan összefüggő kérdés került: 1. az ontológia a marxista – leninista filozófia tárgyi „részének”, vagy csupán tartalmi „oldalának” tekintendő; 2. az ontológia diszciplinárisan is elkülöníthető egysége, vagy csupán egyik vizsgálódási aspektusa a marxista – leninista filozófiának. A probléma tehát röviden fogalmazva az, hogy *mit jelent a marxista – leninista filozófián belül, az „ontológia”?*

A Grúz Tudományos Akadémia kiadásában 1973-ban megjelent cikkgyűjtemény erre a kérdésre kíván választ adni. A ma létező *egyik* karakterisztikus álláspontot Sz. S. Avalianyí fejti ki. Szerinte az „ontológia” a marxizmus *önálló tárgykörrel* rendelkező, specifikus filozófiai *diszciplínája*. Specifikuma, olyan filozófiai diszciplínáktól eltérően, mint az ismeretelmélet vagy a történelmi materializmus, abban van, hogy a legáltalánosabb és mint ilyen a marxista filozófiai diszciplínák „magva”, „szíve”, a marxizmus „philosophia primá”-ja.<sup>4</sup> Az ontológia tárgya a lét mint olyan, pontosabban a lét legáltalánosabb lényege, a végső, az egyetemes, a szubsztanciális lényeg. Ennek megfelelően az ontológia a szubsztanciáról szóló tanítás. Mivel pedig a dialektikus materializmusban az anyag a szubsztancia, a marxista ontológia mindenképp az anyagról szóló tudomány. Az ontológia tárgyának további részei még: a filozófia alapkérdése, a valóság legáltalánosabb anyagi és ideális törvényei.<sup>5</sup> A magyar filozófiai irodalomban tudomásom szerint a 60-as évek második felében Lukács György vetette fel a marxista filozófia általános ontológiájának problémáját és monográfiát írt a társadalom ontológiájáról. Az eddig kiadott részletek alapján azonban nem vállalkozhatunk álláspontja *rendszertani* lényegének megítélésére.<sup>6</sup>

A *másik*, ettől gyökeresen eltérő nézettel talán a leghatározottabban P. V. Kopnyin posztumusz munkájában találkozunk. „Ez idő szerint – írja – két-féle változatban is kísérleteznek egy tudományos, marxista ontológia megalkotásával, vagy az általában vett létről szóló tanításként, vagy az ember társadalmi létének filozófiai értelmezéseként (a társadalmi lét ontológiája-

<sup>3</sup> E viták az NDK-ban már 1952-ben (V. Stern), Lengyelországban 1954-ben (H. Eilstein), a Szovjetunióban 1956-ban (V. P. Tugarinov) megkezdődtek. Magyar szerzők is felvetették a problémát. Így pl. Sipos J. (1960), Horváth J. (1962), Földesi T. (1963).

<sup>4</sup> Sz. S. Avalianyí: A marxista filozófia tárgya; „A filozófia tárgya”, Tbiliszi 1973, 45.

<sup>5</sup> I. m. 30., 38–39., 40., 43–44.

<sup>6</sup> Nem itt térünk ki Lukács György tanítványai egy részének úgynevezett társadalom-ontológiai koncepciójára. Megítélésünk alapján felfogásuk lényegében leszűkített ontológiai értelmezés, melynek valóságos lényege a marxista filozófia gyakorlati oldalának magyarázatával kapcsolatos. Ezért ott elemezzük. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy míg Lukács Györgyre a klasszikus német filozófia (elsősorban Hegel) hagyományai, valamint N. Hartmann ontológiája hatott, addig e tanítványok a mai szubjektív idealista polgári antropológiák, élet- és gyakorlati filozófiák hatása alá kerültek.

ként) képzelik el.”<sup>7</sup> „Ezek a kísérletek eddig nem jártak sikerrel. Véleményünk szerint erre a jövőben sem számíthatnak, kudarcra van ítélve minden olyan elképzelés, mely szerint bármiféle marxista ontológia mint önálló tudomány vagy annak önálló része lehetséges. . .”<sup>8</sup>

Megállapítható, hogy a marxista filozófusok többsége ma már elismerte az ontológiai vonatkozások feltárásának lehetőségét és szükségszerűségét a dialektikus materializmuson belül. Arról azonban, hogy ez mit jelent, vagy mit fejezhet ki, már igen eltérőek a vélemények. Megítélésünk szerint ennek legtöbb esetben az az oka, hogy a szerzők az *ontológiai aspektusnak* csak egy-egy mozzanatát emelik ki, nem törekedve a pontosabb és átfogóbb körülhatárolásra. Természetesen előfordulnak hibás értelmezések is, melyek mint látni fogjuk legtöbbször a „lét” kategória homályos vagy kifejezetten helytelen értelmezésével és használataival vannak összefüggésben.

Az egyik, és talán a legtöbbször előforduló meghatározás szerint „az ontológiai aspektus a lét legáltalánosabb vonásait fejezi ki”, „a valóság legáltalánosabb oldalainak és kapcsolatainak a tükröződése a kategóriákban”.<sup>9</sup> Ebből szinte evidensen adódik, hogy a *dialektika* fejezi ki legjobban a marxista—leninista filozófia ontológiai vonatkozását, hiszen törvényei átfogják az egész „léte”, az anyagi és tudati, objektív és szubjektív valóság egészét. Ennek alapján előfordul az irodalomban az a nézet is, miszerint az anyag fogalma esetében nem beszélhetünk ontológiai aspektusról (meghatározó jegyei ugyanis a tudatra nem vonatkoznak).<sup>10</sup> Egy időben elterjedté vált az az álláspont, mely levőn, léten „minden létező legfőbb nemét” érti, amely fajként tartalmazza az anyagot is és a szellemet is.<sup>11</sup> Ilyen alapon azután több olyan kategóriarendszer készült, melyben a kiindulópont a „lét” kategóriája. Emellett „az ontológiai vonatkozást” kitüntetett mozzanatként említik meg, mivel itt olyan megközelítésről van szó, melynek során a *valóságot önmagában* (tehát ahogyan van, létezik) vizsgáljuk.<sup>12</sup> T. J. Ojzerman — és mások, mint pl. az idézett Avalianyi — mindezt kiegészíti azzal, hogy az ontológiai megközelítés „a létező lényegének, természetének a kérdése. Amikor azt kérdezik: mi a világ? Mi a létező?”<sup>13</sup> Egy másik, szintén eléggé elterjedt nézet az ontológiai aspektust a filozófia alapkérdése, pontosabban az anyag—tudat viszony egyik oldalának tekinti, melyben e viszony történeti oldalának materialista és dialektikus felfogása fejeződik ki. A „világnézet (,ontológia’) — írja M. F. Vorobjov — elválaszthatatlan az anyag—tudat viszonyának kérdésétől, nem egyéb, mint e viszony történeti oldalának” kifejtése.<sup>14</sup> Itt már láthatóvá válik az ontológiai vonatkozások bizonyos *tematikus* körülhatárolása (mely ha közvetett módon is, de tárgyi meghatározottságra is utal). Vorobjov „kétségtelenül ontológiai problémát” lát a világ egységének kérdésében.<sup>15</sup> Ojzerman a szellemi—anyagi reláció

<sup>7</sup> P. Kopnyin: „Dialektika, logika, tudomány”, Kossuth 1974, 53.

<sup>8</sup> Uo. 54.

<sup>9</sup> A. P. Septulin: „A dialektika kategóriáinak rendszere”, Moszkva 1967, 80.

<sup>10</sup> Lásd erről Hans Klotz: Ist die Energie Materie? Bemerkungen zu einem alten Problem; DZfPh. 1959/2, 311., illetve G. Redlow: Ist die Anerkennung der Leninschen philosophischen Bestimmung der Materie Dogmatismus; DZfPh. 1964/5, 592.

<sup>11</sup> Lásd I. Sz. Kuzmin: „Az ontológiai kategóriák rendszere”, Irkutszk 1958.

<sup>12</sup> Az előbb említett jegy mellett Septulin ezt a mozzanatot is megemlíti; i. m. 102.

<sup>13</sup> T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, Kossuth 1973, 68.

<sup>14</sup> M. F. Vorobjov: Az anyag és a tudat kategóriája a marxista dialektikus logikában; „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, Kossuth 1967, 59.

<sup>15</sup> Uo. 62.



objektív, tudatunktól függetlenül létező viszonyát a filozófia alapkérdésének ontológiai oldalaként jelöli meg.<sup>16</sup> Mások evidensnek tekintik — Engelsre hivatkozva —, hogy a filozófia alapkérdésének első oldala ontológiai, a második ismeretelméleti problematikát fejez ki.<sup>17</sup>

A materializmus és a dialektika esetében olyan tartalmi oldalakról volt szó, melyek tematikusan is elkülöníthetők és kimutatható tárgyi megalapozottságuk. Amennyiben az ontológiai vonatkozásokat a marxista — leninista filozófia tartalmi oldalának tekintjük, analóg módon járhatunk el. Fel kell tárunk e tartalom tematikáját, be kell mutatnunk tárgyi megalapozottságát. Mint látni fogjuk mindkét esetben bizonyos problémák adódnak.

A fentebb idézett szerzők az ontológiai tartalmi vonatkozásokról szólva kivétel nélkül olyan tételeket (a világ egysége, az anyag — tudat viszony, az egyetemes törvények stb.) említettek, amelyek a materializmus vagy a dialektika tartalmi problémaköréinél is szerepelnek. A nehézséget csak fokozza az az irodalomban igen gyakran szereplő megszorítás, miszerint minden filozófiai megközelítésnek az anyag — tudat viszonyból kell kiindulnia. Az adódó nehézségek a következőkkel háríthatók el. Először is a marxista — leninista filozófia „ontológiája” materialista és dialektikus. Azt kell tehát mondanunk, hogy az ontológiai vonatkozásokat kifejező tételek ebben az esetben csak dialektikusak és materialisták lehetnek. A materializmus és a dialektika, mint a marxista — leninista filozófia alapvető elvi tartalmának kifejezői, átfogják egészét, és minden egyéb tartalmi vonatkozását. Másodsor, a materializmus és a dialektika által feltárt kategóriák, tételek stb. tartalma, e másik tartalmi felosztási síkot véve, nem merül ki az ontológiai vonatkozásokban. Tartalmazza még az ismeretelméleti és gyakorlati oldalakat is. Ez nemcsak a filozófia alapkérdésére, hanem olyan tételekre is vonatkozik, mint a világ anyagi egysége, a mozgás egyetemessége, az anyag és a mozgás elválaszthatatlansága stb. Harmadsor, ebből adódik az a feladat, hogy a dialektikus materializmus elveinek, tételeinek és kategóriáinak ontológiai vonatkozásokat kifejező oldalait precízebben kell megadni, pontosabban kell körülhatárolni. Ennek érdekében mindenkélt azokat a meghatározásokat kell kritikai elemzés tárgyává tenni, amelyekben az „ontológia”, az ontológiai aspektus „a lét legáltalánosabb vonásait”, a „létező lényegét” stb. fejezik ki. Az ilyen értelmezések — mint láttuk — óhatatlanul vezetnek vagy vezethetnek ahhoz a már kifejezetten „metafizikai” felfogáshoz, miszerint az „ontológia” olyan önálló marxista filozófiai diszciplína, melynek tárgya a lét végső, abszolút lényege. Ennek következményeként adódik azután az a konklúzió, hogy a dialektikus materializmus mint a lét legáltalánosabb vonásairól és törvényeiről szóló tudomány a marxista — leninista filozófia ontológiája.<sup>18</sup> Kritikai analízisünk első feladata tehát a „lét” kategóriájának vizsgálata.

A klasszikusok a *lét* fogalmát igen gyakran használják a „külső világ”, az „anyag”, az „objektív valóság”, a „társadalom anyagi élete”, „az emberek anyagi életviszonyai” szinonimájaként. Ennek elsősorban filozófiatörténeti okai vannak. Az ilyen értelmezés következményei a marxista filozófiai iroda-

<sup>16</sup> I. m. 68.

<sup>17</sup> O. N. Dzsugeli: Az ismeretelmélet tárgyról; „A filozófia tárgyról”, Tbiliszi 1973, 64 — 65.

<sup>18</sup> Ilyen nézetet fejtett ki a már idézett I. Sz. Kuzmin. Lásd: „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, 64.

lomban mindmáig használatos formulák — „a lét és a tudat”, „a társadalmi lét és a társadalmi tudat” viszonya stb. Ilyen tartalmi értelmezésben azonban a „lét” fogalma nem azonosítható az ontológiai problematikával, hiszen itt a materializmus általános tartalmi síkját kifejező területről van szó.<sup>19</sup> A lét (és vele egy sorban a létezés, létező) kategóriájának azonban van egy általánosabb és a filozófia történetében — már a görög filozófiában is — használt tartalmi értelmezése.<sup>20</sup> A lét ebben az általános értelmében véve nem jelent és nem is jelenthet mást, mint azt, hogy a tárgyak, jelenségek *vannak*.<sup>21</sup> A „tisztá lét” fogalma rossz absztrakció és mint pl. Vorobjov rámutat „megismerő értéke zérussal egyenlő”.<sup>22</sup> A „létből általában” — mint ezt Narszkij és Ojzerman is megjegyzi — semmiféle meghatározott léthez nem juthatunk.<sup>23</sup> A lét, létezés nem alany, hanem állítvány. A lét nem általános, a dolgoktól elválasztható fogalom. A lét mindig valaminek a léte, egy azzal, ami létezik. Önmagában nem jellemez és nem is jellemezhető. Az olyan kijelentések tehát, mint „a lét egyetemes vonásai”, „a lét lényege” stb. értelmetlenek. *Az ontológia ebben az értelemben tehát nem „lét”-elmélet*. A marxizmusnak nincs és nem is lehet a létet mint tárgykört vizsgáló filozófiai diszciplínája. Ez egyébként egyenes következménye a régi értelemben vett filozófia leküzdésének, melyre Engels Dühring-kritikájában, Lenin pedig az empiriokriticistákkal folytatott polémiája során közvetlenül is kitér.<sup>24</sup> Dühring első és kiinduló filozófiai diszciplínának a „létezés alapformáiról” szóló tudást, „minden létezés alapelveinek” tanát tekinti. Ezeknek az alapelveknek a természetre és az emberre történő alkalmazása révén kapja meg a természetfilozófiát és az emberről szóló tant.<sup>25</sup> Engels reflexiójának kiindulópontja a következő: „Ha a világszkepszistust nem a fejből, hanem csupán a fej közvetítésével a valóságos világból vezetjük le . . . akkor ehhez nem filozófiára, hanem pozitív ismeretekre van szükségünk a világról . . . és amit ennek során kapunk, az ugyancsak nem filozófia, hanem pozitív tudomány.”<sup>26</sup> Más szóval az új filozófia *kiindulópontját* a szaktudományok valóságos eredményei alkotják. Az új filozófia nem a létről, hanem a természet és a társadalom konkrét és valóságos jelenségeinek és folyamatainak egységéről ad átfogó, tudományos világnézetet.

Mindez természetesen nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a „létezés” problémája tudományos kutatás tárgya legyen, és ennek kapcsán helye lehessen

<sup>19</sup> Ebben a dimenzióban felvetődhet például egy olyan tárgyinak tekinthető felosztás, mely anyag-elméletet és tudat-elméletet különböztet meg. Ez azonban egyrészt nem tekinthető diszciplináris felosztásnak, hiszen az „elmélet” a „diszciplinától” eltérő „terjedelmű és tartalmú” egysége (elemé) egy tudománynak. Másrészt, mint ezt már többször hangsúlyoztuk az anyag-elmélet nem azonosítható az ontológiával.

<sup>20</sup> Meg kell itt jegyeznünk, hogy a „lét” fogalma leggyakrabban az idealista filozófiák manipulációinak eszköze. Feuerbachnak erről igen szép gondolatai vannak. A XX. században elsősorban az úgynevezett harmadikutas törekvések egyik fő eszköze mind a szubjektív (pl. egzisztencializmus), mind az objektív (pl. N. Hartmann „kritikai elmélete”) idealizmusban.

<sup>21</sup> Lásd Engels: Anti-Dühring; MEM 20, Kossuth, Budapest 1974, 46.

<sup>22</sup> „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, 62.

<sup>23</sup> Lásd: „A dialektikus materializmus ismeretelméletének jelenkori problémái”, I Moszkva 1970, 31.

<sup>24</sup> „Úgy, úgy — írja Lenin — Sz. Szuvorov újra felfedezte „a lét általános elméletét”, miután a filozófiai skolasztika számos képviselője már — ki tudja hányadszor — a legkülönbözőbb formákban felfedezte.” Lenin Összes Művei 18, Kossuth 1964, 314.

<sup>25</sup> Lásd MEM 20, 37.

<sup>26</sup> Uo. 39.

a filozófiai analízisnek is. Azonban ebben az esetben sem pusztán a „létezés”-ről, hanem *valamilyen jelenség* létezésének a kérdéséről van szó. Felvetődhet valami létének vagy létezési lehetőségének a kérdése (pl. a fizikában az a probléma, hogy léteznek-e kvarkok, vagy a kozmológiában az úgynevezett anti-világok létezésének a realitása). Leggyakrabban azonban egy dolog, jelenség vagy törvény stb. esetében az a probléma kerül előtérbe, hogy *hogyan* létezik, milyen létezésének *módja, formája*. Ilyen értelemben beszélünk például a mozgásról mint az anyag *létezési módjáról*. Az előtérben levő kérdés itt sem közvetlenül a létezés, hanem az *adott dolog, jelenség* létezésének *módja, formája*. Pusztán a dolog *létéből* nem juthatunk el létének *módjához*. Ehhez a dolgot magát, konkrét meghatározottságait kell tanulmányoznunk. Valamely konkrét jelenség létezésének (pl. időbeli vagy lehetőség szerinti) jellemzőit is e konkrét jelenség egyéb tulajdonságai határozzák meg. Ennek megfelelően nem a létnek, a létezők totalitásának van ilyen vagy olyan, anyagi vagy tudati, természeti vagy emberi lényege. Tudományosan a *fizikai* létezők, a *biológiai* létezők lényegének, a *természeti és társadalmi* létezők lényegének a kérdése vetődik fel. Még precízebbek leszünk, ha ezekben az esetekben sem „létezőkről”, hanem konkrét tárgyokról, jelenségekről és folyamatokról beszélünk.

Mindezeket figyelembe véve hogyan határozhatjuk meg akkor a marxista—leninista filozófia ontológiai oldalának tartalmi specifikumait és tárgyi alapját?

A többé-kevésbé kimerítő válasz erre a kérdésre csak az ismeretelméleti és gyakorlati oldalak vizsgálata után, illetve alapján adható meg. Az „ontológiai” ugyanis az „ismeretelméletitől” és a „gyakorlatitól” *eltérőt* fejez ki. Legáltalánosabb megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a vizsgálódás ontológiai aspektusa esetén a természet és a társadalom, az anyag és a tudat jelenségeit *önmagukban* és nem mint ismereteink, valamint gyakorlati tevékenységünk tárgyait vizsgáljuk. Ez azt is jelenti, hogy az ismeret is, és a gyakorlat is, önmagában vett meghatározásai révén ontológiai vizsgálódások tárgya lehet. Az ontológiai tartalmi oldal tárgyi alapját a dolgok, folyamataik, összefüggéseik és törvényszerűségeik immanens meghatározottságai alkotják. A marxista—leninista filozófia tételeinek és kategóriáinak ontológiai oldalában tehát a természeti és társadalmi, anyagi és eszmei dolgok, jelenségek és folyamatok *immanens meghatározottságai* fejeződnek ki. Ezért lehet indokolt az a kijelentés, miszerint az ontológiai megközelítésben a jelenségeket úgy vizsgáljuk, ahogy vannak (léteznek). Az ontológiai tartalmat kifejező közös jegyet azonban nem a van, a lét adja. A hangsúly ebben a formulában is a hogyanra kerül. Az ontológiai analízis éppen arra a kérdésre kíván válaszolni, *hogyan* léteznek önmagukban a jelenségek, *melyek* konkrét meghatározottságaik és *milyen* közös vonásokat fejeznek ki. Egy dolog ugyanis egy tárgy létének, létezésének felderítése, és más dolog annak a megállapítása, hogy milyen maga a létező tárgy. Ezt pedig csak az adott tárgy (és nem léte) konkrét elemzése tárhatja fel. Az ontológiai vizsgálódás tehát a konkrétból indul ki, a kutatás filozófiai szintjén pedig a konkrét sokféleség legáltalánosabb, lényegi jellemzőinek a feltárása kerül a figyelem középpontjába.

Az ontológiai vonatkozások adott meghatározása rávilágít az elsődleges tartalmi dimenzióval, a materializmussal és a dialektikával való szoros egységére. A materializmus alapvető módszertani követelményei, az objektivitás szükségszerűvé teszik a marxista—leninista filozófia ontológiai oldalának létezését. Ugyanakkor a következetesen és tudományosan végigvitt ontológiai analízis szükségképpen elvezet a materializmushoz (és a dialektikához). Az

ontológiai oldal vázolt jellemzése továbbá egyértelműen bemutatja, hogy miért nem lehetséges a marxista—leninista filozófiában az ontológia tárgyi felosztást kifejező önálló filozófiai diszciplína. Végezetül ez az értelmezés rávilágít az ontológiai oldal viszonylagos jellegére, kiegészítésének, az ismeretelméleti és a gyakorlati vonatkozások bevezetésének szükségességére.

2. A marxista—leninista filozófiai irodalmat tanulmányozva az „ismeretelmélet”, az „ismeretelméleti aspektus” esetében az „ontológiai” vonatkozások helyzetétől meglehetősen eltérő kép tárul elénk. Ezt az összehasonlítási dimenziót véve megállapítható, hogy az ismeretelméleti kutatások kitüntetett helyet foglalnak el, és előtérben vannak. Cikkgyűjtemények és monográfiák sokasága jelent és jelenik meg a természettudományok ismeretelméleti problémái tárgyköréből. Gyakoriak az ismeretelméletet külön tárgyaló monográfiák, melyekben a dialektikus materializmusnak a megismeréssel foglalkozó része önálló tematikus kifejtésben szerepel. Mind a mai napig meg-megújuló törekvésként jelentkezik a marxizmus általános filozófiájának ismeretelméletre szűkítése.<sup>27</sup> Mi az oka mindennek? E helyzet kialakulásának és tartós fennmaradásának többféle oka is van. Alapvető és meghatározó szerepet játszik itt a tudományos-technikai forradalom. A tudományos kutatásban bekövetkező, forradalmi nevezhető változások a tudományos megismerést új és új problémák elé állítják. A kutatási módszerek gyors kibővülése és átalakulása elégtelenné teszi számos ismeretelméleti kérdés hagyományos tárgyalását. Azt lehetne mondani, hogy a 40-es és 50-es évek során bekövetkezett lemaradást a marxista filozófia ezeken — az ismeretelméleti kutatások területén — szüntette meg a leggyorsabban. Ezt segítette a klasszikus hagyaték teljesebb előtérbe kerülése. Így sokoldalúan kibontakozik Lenin filozófiai hagyatékának széles körű feldolgozása, az általa megjelölt kutatási témakörök kidolgozásának, programok megvalósításának munkája. Megítélésünk szerint ez az oka annak, hogy az ismeretelméleti vizsgálatoknak a marxista—leninista filozófia egy másik, az ontológiai, ismeretelméleti, gyakorlati vonatkozásoktól eltérő tartalmi dimenziója került előtérbe, nevezetesen a dialektika, logika és ismeretelmélet egységének a problémaköre. Meg kell jegyeznünk, hogy ez is adott bizonyos lehetőség-szférát az ontológiai vonatkozások felvetésére. Egyrészt a dialektika átfogó értelmezése nem nélkülözheti az ontológiai oldalt. Másrészt a dialektikus logika — mint Vorobjov írja — „ontológiai”, világnézeti logika”.<sup>28</sup> Ez teljesen egybevág Lenin következő megállapításával: „A logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem minden anyagi, természeti és szellemi dolog’ fejlődéstörvényeiről, vagyis a világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan.”<sup>29</sup>

Nem hallgathatjuk el azonban az ismeretelméleti problémák előtérbe kerülésénél a neopozitivizmus inspiráló hatását és ezzel együtt befolyásának több negatív következményét sem. A marxista filozófián belül jelentkező egyoldalú „gnoszeologizmus”, sőt egyes esetekben „logicizmus” nagymértékben az ilyen jellegű behatásokra, a mai polgári filozófia „eredményei” kritikátlan átvételére vezethető vissza. Meg kell végül azt is említenünk, hogy a marxista filozófusok

<sup>27</sup> Így például A. M. Minaszjan „Dialektikus materializmus” c. könyvében (Rosztov 1972) fellép a filozófia tárgyának hagyományos felfogása ellen, szerinte ugyanis a marxista filozófia „arról szóló tudomány, hogy hogyan keletkezik és fejlődik az új tudás”. (40.)

<sup>28</sup> Lásd: „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, 62.

<sup>29</sup> Lenin Összes Művei 29, Kossuth 1972, 76.

jelentős hányadát az elkövetett hibáktól, illetve visszatérésüktől való félelem vezette a kutatások ilyen területeire. A „világnézeti dogmatizmustól” történő elrettenés következményeként jelentkezik az a még ma is hangoztatott nézet, hogy az ontológiai, általános világnézeti kutatások szükségszerűen vezetnek spekulációhoz, az ontológia pedig a régi materializmushoz, a naturalizmushoz történő visszatérést jelent. Azt már jeleztük, hogy az ontológiai vonatkozások kidolgozására irányuló törekvések részben az egyoldalú gnoszeologizálás kritikai leküzdését és egyben a marxista—leninista filozófia *általános világnézeti jellegének* védelmét is szolgálták, illetve szolgálják. Nem tekinthető tehát véletlennek az egyes szerzőknél található következő formula: „a világnézet (,ontológia’)”.<sup>30</sup> Ez arra az összefüggésre utal, mely a marxista—leninista filozófia ontológiai oldala és általános világnézeti jellege között van. Természetesen egyoldalú lenne az ontológiai oldal abszolutizálása, és valóban dogmatikus (,metafizikai”) világnézeti felfogáshoz vezetne. Jogos tehát például A. P. Septulin egyes kategóriarendszerekről adott következő megjegyzése: a kategóriák kölcsönhatásának problémáját nem lehet kizárólag ontológiai oldalról vizsgálni, figyelembe kell venni, hogy az adott kategóriák egyben a megismerés fejlődésének az eredményei.<sup>31</sup>

Az eddig elmondottak nélkül is belátható lenne a következő egyszerű reláció — az „ontológiai” egy adott értelmezése meghatározza az „ismeretelméleti” ilyen vagy olyan felfogását, és bizonyos keretek között ennek a fordítottja is fennáll. E reláció konkrét tartalma természetesen sokféle lehet. Az „ontologizmus” és a „gnoszeologizmus” szélsőséges egyoldalúságaitól eltekintve, az ismeretelmélet esetében fő kérdéssé jellege és rendszertani elhelyezése kerül.

Sz. S. Avaliany az ismeretelméletet, az ontológiától — mely a legáltalánosabb filozófiai diszciplína — eltérően, különös jellegű önálló filozófiai diszciplínának tekinti, melynek tárgykörét a megismerés általános törvényei alkotják.<sup>32</sup> O. N. Dzsugeli a gnoszeológiát ontológiai előzményekre alapozott önálló filozófiai diszciplínának tekinti. Meghatározása szerint az ismeretelmélet „a tudat tartalmának lényegét, kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségeit tanulmányozza”.<sup>33</sup> E definíció rávilágít egy széles körben is észlelhető úgynevezett probléma (vagy fogalom) csúsztatásra. Itt ugyanis nem az ismeretelmélet, hanem a tudat-elmélet tárgyköre nyer jellemzést. Emlékeztetünk arra, hogy a marxista—leninista filozófia egy-egy elmélete (,elméleti része”) nem keverendő össze diszciplináris részével. Így tehát az ismeretelmélet viszonylagosan elkülönített vizsgálatának a lehetősége, problematikájának specifikus körülhatárolása még egyáltalán nem indokolja és nem bizonyítja önálló diszciplináris jellegét. Így például M. F. Vorobjov amikor az ismeretelméletet a „megismerés forrásairól, formáiról és mozgástörvényeiről szóló tanítás”-ként határozza meg, nem gondol diszciplináris elkülönítésére.<sup>34</sup> Azok a jellemzések, amelyek az ismeretelméletéről szólva az anyag—tudat viszony egyik oldaláról, a szubjektív dialektikáról, a megismerés törvényeiről stb. beszélnek, tulajdonképpen a marxista—leninista filozófia ismeretelméleti-tartalmi vonatkozásainak tárgyi alapjára utalnak.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Így pl. M. F. Vorobjovnál, i. m. 59.

<sup>31</sup> Septulin, i. m. 80.

<sup>32</sup> „A filozófia tárgyaról”, Tbiliszi 1973, 45.

<sup>33</sup> Uo. 71.

<sup>34</sup> „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, 58.

<sup>35</sup> Ez fejeződik ki a fentebb idézett Vorobjov-féle definícióban, Dzsugeli azon megállapí-

Azokkal a szerzőkkel értünk egyet, akik az ismeretelméletet nem tekintik a marxista—leninista filozófia tárgyi felosztás alapján elkülöníthető különös szintű filozófiai diszciplínájának, csupán az ontológiai oldallal egy dimenzióba tartozó tartalmi oldalként, aspektusként értelmezik. Ez a tartalmi oldal tárgyilag megalapozott, és ez a tárgyi alap valóban nem más, mint az anyag—tudat viszony, a dialektika meghatározott vonásai. Mint *tartalmi oldalnak* specifikumát azonban *tematikai* jellemzőinek, megközelítési, *vizsgálódási módjának* sajátosságaiban kell keresnünk. Erre vonatkozóan is tekintélyes anyagot halmozott fel az irodalom. V. Sz. Lutáj az ismeretelméleti problematika lényegét: „a megismerés tárgyának és képzeiteinknek a viszonyában” látja.<sup>36</sup> I. Narszkij és T. Ojzerman közös írásukban a filozófia alapkérdése második oldalaként jellemezve az ismeretelméleti problémákat, a következő tematikus kérdéseket fogalmazza meg: „Hogy viszonyul a tudat a léthez, a környező világhoz? Képesek vagyunk-e megismerni a létet, vagy pedig a világ elvileg megismerhetetlen? Itt nem a külvilág lényegéről, hanem megismeréséről van szó.”<sup>37</sup> A szerzők egy része ezen túlmenően arra is rámutatott, hogy a filozófia alapkérdésének első oldala is tartalmaz ismeretelméleti vonatkozásokat. Az anyag elsődlegességének és a tudat másodlagosságának ismeretelméleti vonatkozása — írja Vorobjov — „az anyag—tudathoz és a tudat—anyaghoz” való viszonyának az az oldala, amelyben „a tudat által visszatükrözött anyag és az anyagot visszatükröző tudat” viszonya fejeződik ki.<sup>38</sup> Egyet kell értenünk ezzel a gondolattal, sőt még tovább is kell mennünk. A filozófia alapvető kérdése esetében Lenin az első oldal ismeretelméleti vonatkozásait vizsgálva, az ontológiai alapokat kiemelve bírálta a szubjektív idealizmus anyag- és tudat-felfogását. Az alapkérdés második oldalánál az ismeretelméleti vonatkozások kerülnek előtérbe, az ismeretelméleti tematika dominál, amint ezt Engels kiemeli,<sup>39</sup> és Lenin is hangsúlyozza. Azonban ez az „oldal” sem mentes ontológiai aspektusoktól. Amennyiben abból a feltételezésből indulunk ki, hogy a dialektikus materializmus minden kategóriájának és tételének szükségképpen megvan az ismeretelméleti oldala, akkor az „ismeretelméleti vonatkozás, aspektus” specifikumát olyan módon kell körülhatárolni (szűkíteni), hogy legáltalánosabb legátfogóbb mozzanata vagy mozzanatai kerüljenek előtérbe.

A marxista—leninista filozófia ismeretelméleti oldalának, ismeretelméleti aspektusának közelebbi meghatározását annak a megismertléssel kezdjük, hogy a marxizmus filozófiájának ez a tartalmi mozzanata nem azonos sem a tudat-elmélettel, sem az „ismeretelmélettel”. Ez utóbbiak — bár azonosságuk mellett eltérő dimenziót, nagyságrendet fejeznek ki — elsősorban tárgyi felosztáson alapuló „részei” filozófiáinknak. Más szóval, a dialektikus materializ-

---

tásban, hogy az ismeretelmélet lényegében a filozófia alapkérdésének második oldala (i. m. 64.), vagy Ojzerman fejtegetéseiben (lásd: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, Kossuth 1973, második fejezet. 3, 4. pont.)

<sup>36</sup> V. Sz. Lutáj: „A dialektikus materializmus rendszerének felépítési módszeréről”, Kijev 1970, 129.

<sup>37</sup> „A dialektikus materializmus ismeretelméletének jelenkori problémái”, Moszkva 1970, 45—46.

<sup>38</sup> „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, 58.

<sup>39</sup> A félreértések elkerülése érdekében külön is ki kell emelnünk azt a tényt, hogy Engels a filozófia alapvető kérdésének két oldalát nem az ontológiai és gnoszeológiai vonatkozások felosztásának elve alapján különbözteti meg. Megközelítési módja — ez egész műve jellegeből adódik — a materializmus és az idealizmus pontos elkülönítésének és meghatározásának a szempontjait követi, és tárgyalási módja filozófiatörténeti jellegű.

musnak mint filozófiai diszciplínának olyan viszonylagosan elkülöníthető elemei, amelyek egy-egy tárgyi oldalának elméleti kifejtését adják. Kapcsolatuk elméletek viszonya egy adott diszciplínán belül. Mint elmélet-egységek szubordinációt alkotnak. Nincs dialektikus materialista tudat-elmélet, anyag-elmélet nélkül. Az „ismeretelmélet” a nála általánosabb tudat-elméletre (közvetlenül a tükrözés-elméletre) épül, és így tudományos kifejtése elképzelhetetlen az anyag-elmélet nélkül.<sup>40</sup> Az ontológiai aspektussal egy síkban levő „ismeretelméleti aspektus” ettől eltérő, tartalmi rendszertani vonatkozást fejez ki.

Az *ismeretelméleti aspektus* esetében, az ontológiaiától eltérően, abból indulunk ki, hogy az anyag, a tudat, a jelenség, lényeg, ok stb. a megismerés kategóriái, és mint ilyenek ismereteink történeti fejlődésének lépcsőfokai. Ugyanez elmondható a marxista filozófia tételeire, elméleteire vonatkozóan is. Lenin a marxista filozófiának ezt az ismeretelméleti tartalmi oldalát számtalan esetben kiemeli, aláhuzza. Mind a jelenségek világa, mind a magában való világ — írja — „a természet emberi megismerésének *mozzanatai*, lépcsőfokai, *változásai* vagy elmélyülései”.<sup>41</sup> A törvény fogalma „*egyik* lépcsőfoka a világfolyamatban levő *egység* és *összefüggés*, kölcsönös függés és teljesség emberi megismerésének”.<sup>42</sup> A szubsztancia „fontos lépcsőfok a természet és az *anyag* emberi megismerésének fejlődési folyamatában”.<sup>43</sup> Általánosabb formában mindezt így summázza: „Az ember előtt ott van a természeti jelenségek *hálója* . . . A tudatos ember kiemeli magát, a kategóriák a kiemelkedésnek, vagyis a világ megismerésének lépcsőfokai, a háló csomópontjai. . .”<sup>44</sup>

A marxista—leninista filozófia tartalmában a tárgyak, jelenségek, folyamatok és törvényszerűségek immanens meghatározottságai (vagyis az ontológiai vonatkozások) nem egyszerre, tisztán, hanem a megismerés történeti eredményeként, fokozatosan fejeződnek ki. Más szóval *világképünk* nemcsak a valóság tárgyainak, jelenségeinek, folyamatainak és törvényeinek jellegétől, hanem *megismerésünk módjától, adott szintjétől, általános sajátosságaitól is függ*. Milyen következményekkel jár ez? Az *egyik* ilyen következmény ismereteink *megközelítő, viszonylagos* jellege. Minden dolog összefüggésének, az okok összekapcsolódásának eszméje — jegyzi meg Lenin — már évezredekkel ezelőtt megszületett, de az emberi gondolkodás történetében igen sokféleképpen értelmezték, fogták fel ezt az eszmét.<sup>45</sup> „Az ember nem tudja átfogni = visszatükrözni = lemásolni az *egész* természetet teljességgel, „közvetlen totalitásában”, csak *örökké* közeledni tud hozzá, elvonatkoztatások, fogalmak, törvények, tudományos világkép stb., stb. alkotásával.”<sup>46</sup> Az igazság folyamat és „a megismerés első *lépcsőfoka*, mozzanata, kezdete, megközelítése, annak végessége . . . és szubjektivitása. . .”<sup>47</sup> Ebből adódik azután az, hogy szubjektív mozzanatok

<sup>40</sup> A marxista filozófia materialista és így anti-metafizikai jellegéből következik, hogy az „ismeretelmélet” mint az általánosabb tudat-elmélet „része”, nem az „ontológia”, hanem az anyag-elmélet „párja”. A marxizmus filozófiájának fejlettségét, tartalmi gazdagodását mutatja az, hogy egy-egy része, eleme viszonylagosan önálló elméleti kifejtést nyerhet.

<sup>41</sup> Lenin Összes Művei 29, 125.

<sup>42</sup> Uo. 123.

<sup>43</sup> Uo. 130.

<sup>44</sup> Uo. 76.

<sup>45</sup> V. ö. uo. 289.

<sup>46</sup> Uo. 149.

<sup>47</sup> Uo. 170.

kerülnek a kategóriák és törvények tartalmába. „Az emberi fogalmak elvontságukban, elszakítottóságukban szubjektívak. . .”<sup>48</sup> Világképünknek ezeket az ismeretelméleti aspektusból adódó viszonylagos, megközelítő jellegét, szubjektív mozzanatait abszolútizálja az agnoszticizmus, a szubjektív idealizmus, és ennek alapján egy szubjektivista ontológiát („csak ismereteink világa létezik”, „létezni annyi, mint érzékeltetni”) alkot. *Másik* következménye annak, hogy világképünk megismerésünk mindenkori jellegétől is függ az, hogy a tárgyról, jelenségekről, összefüggésekről és törvényekről kialakított ismereteink *nem befejezettek, változnak*. „A legegyszerűbb induktív úton nyert legegyszerűbb igazság *m i n d e n k o r* nem-teljes — írja Lenin —, mert a tapasztalat mindenkor bevégtetlen.”<sup>49</sup> Ismereteink csak állandóan előrehaladva, elmélyülve adnak egyre hűbb képet a világról. Minden tudás viszonylagos, de a megismerés minden előretett lépésében „abszolút tartalom” van.<sup>50</sup> Azonban csak a mindentalálú, eleven, a valósághoz vezető út minden árnyalatát figyelembe vevő megismerés vezethet ilyen tartalomhoz. Az egyenesvonalúság és egyoldalúság, merevség és megcsontosodás . . . ezek „az idealizmus gnosztológiai gyökerei”.<sup>51</sup> Ezért hangsúlyozza Lenin a dialektika és ismeretelmélet egységét. A megismerés dialektikus útja vezet az igazság abszolút mozzanatainak, az objektív igazságnak egyre teljesebb feltárásához. Az igaz megismerés pedig nem más, mint a tárgyak, jelenségek, összefüggések és törvények adekvát kifejezése, másként — az ontológiai vonatkozások megjelenítése. Így vezet az ismeretelméleti megközelítés dialektikus értelmezése az ontológiai vonatkozások meglétének és szükségyszerűségének felismeréséhez. Ezek után már jobban belátható, hogy miért és hogyan dogmatizálódnak az ontológiai vonatkozások az ismeretelméleti aspektusból adódó következmények figyelembevételével nélkül. Az ismeretelméleti-tartalmi megközelítési mód, aspektus lényege tehát annak az állandó szem előtt tartását jelenti, hogy *ismereteink viszonylagos, állandóan változó, egyre mélyülő jellegéből, az igazság abszolút és viszonylagos mozzanataiból, folyamat mivoltából adódóan világképünk is állandóan változik*. Ez a változás azonban nem abszolút, éppen a megismerés állandó elmélyülésének, az igazság abszolút mozzanatai feltárásának a következtében. Ez a garancia egyébként arra is, hogy a marxista—leninista filozófia ontológiai tartalma egyre gazdagodjék, a marxizmus általános világnézete egyre biztosabb és szélesebb körű tudományos alapokra kerüljön.

3. Az ismeretelméleti aspektus, mint láttuk, nem feltétlen, és nem minden körülmények között vezet helyes ontológiai felfogáshoz. Az eddigiek továbbá még nyitva hagyják azokat a kérdéseket, hogy mi ismereteink állandó változásának oka, hogyan küzdhetők le az ismeretelméletben meglévő és kialakuló szubjektív torzulások, esetlegességek. Önmagában az ember törekvése, célja nem ad kielégítő választ ezekre a kérdésekre. Igaz, hogy az emberi célokat egyrészt az objektív valóság szüli, másrészt e célok feltételezik az objektív valóságot. „De az embernek úgy *tűnik*, hogy céljai a világon kívülről vannak véve, függetlenek a világtól.”<sup>52</sup> Az ember akarata elválhat a helyes megismeréstől „és a külsőleges valóságot nem ismeri el igazán-léttel-bírónak (objektív igazságnak). Szükséges a *megismerés és a gyakorlat egye-*

<sup>48</sup> Uo. 172.

<sup>49</sup> Uo. 147.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Uo. 300.

<sup>52</sup> Uo. 154—155.



s í t é s e.”<sup>53</sup> Egy új, harmadik — az ontológiáitól és az ismeretelméletitől eltérő — mozzanat, a marxista—leninista filozófia gyakorlati oldala, az ember valóságos, érzéki, tárgyi tevékenysége<sup>54</sup> szerepének feltárása adja meg a választ fenti kérdéseinkre. A gyakorlat státuszát a megismerés vonatkozásában Lenin így jellemzi: „A gyakorlat magasabb, mint az (elméleti) megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja is megvan benne.”<sup>55</sup>

A dialektikus materializmus vizsgált tartalmi sávjának teljes kibontása, így az ontológiai és gnoszeológiai oldalak pontos tartalmi értelmezése szükségessé teszi harmadik elemének, gyakorlati oldalának feltárását. A problémaelemzést kezdjük itt is az irodalom rövid áttekintésével.

El lehet mondani, hogy a „gyakorlati oldal” egész filozófiát átfogó jelentőségének az „újráfelfedezése” volt a legnehezebb, legfájdalmasabb elméleti „szülési” folyamat, mely a legtöbb mellékterméket hozta napvilágra. Ebben az esetben is a dogmatizmus következményeinek leküzdése az egyik indító ok. Az elkövetett hibák, különösen a természettudományok filozófiai problémáinak elemzésében, valamint a hibás politikai koncepciók általános világnézeti indoklásánál, arra a következtetésre vezettek számos marxista kutatót, hogy a filozófia mint az anyagi és szellemi jelenségek egész körére érvényes legáltalánosabb törvényeket tárgyaló teória nem rendelkezik „világnézeti” töltéssel, tartalommal, és így képtelen akárcsak az elméleti alapok funkciójának betöltésére is.<sup>56</sup> Itt azonban az ismeretelméleti, logicista vagy úgynevezett szcientista irányzatoktól eltérő törekvések és megújodási kísérletek kerültek az érdeklődés előterébe. Egyik legdivatosabb elképzelés a marxista filozófia embercentrikus jellegének a gondolata volt. Egyesek (így pl. A. Schaff) kiadták a jelszót: a feladat a marxista filozófia humanizmuscentrikus átstrukturálása. Felvetődött egy marxista antropológia kidolgozásának lehetősége és szükségessége. Végül is a 20-as évek bizonyos tradícióihoz kapcsolódva fokozatosan előtérbe került az a koncepció, miszerint a marxista filozófia a *praxis* filozófiája, centrális kategóriája, centruma, kiinduló- és végpontja a *praxis*.<sup>57</sup> Ennek az áramlatnak (mely később a marxizmussal szemben álló irányzattá vált, és képviselői renegátokká lettek) valójában több forrása van. Egyike ezeknek valóban a 20-as évek renegát csoportja, melynek képviselői, így pl. Korsch szembefordultak a leninizmussal és végül is szakítottak a marxizmussal. Gramsci munkássága, mely teljes terjedelmében csak 1948-ban vált hozzáférhetővé, számos olyan mozzanatot tartalmaz, mely valóban szemben áll a marxista filozófia dogmatikus felfogásával, és több, a marxista filozófia gyakorlati aspektusát érintő gondolatot fejt ki, említ meg.<sup>58</sup> Első-

<sup>53</sup> Uo. 178.

<sup>54</sup> Marx és Engels: „Válogatott művek”, II, Kossuth 1963, 365.

<sup>55</sup> Lenin Összes Művei 29, 176.

<sup>56</sup> Ilyen gondolatok találhatóak Márkus György 1968-as írásában is, aki hivatkozik számos elődjére, azonos nézeteket valló kollégájára. (Lásd Viták és irányzatok a marxista filozófiában; „Kortárs”, 1968/7, 1114, 1117.) Itt hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a „világnézet” fogalma e koncepciót valló szerzőknél sajátos értelmet nyer. Elveszti általános ontológiai bázisát és ennek következtében tartalma sem fejez ki általános világképet. A „világnézeti töltés” azonosul a gyakorlati érdekeket kifejező funkció fogalmával.

<sup>57</sup> Lásd Vajda Mihály: Objektív természetkép és a társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/2.

<sup>58</sup> Gramsci konspirációs okokból a marxista filozófia helyett „gyakorlati filozófiát” ír. Ez az irányzat elnevezésének — *praxis* filozófia — inspirálója. Szélsőséges követői azonban

sorban magyar, de külföldi szerzők is leggyakrabban Lukács Györgyre hivatkoznak. Az ő kutatási terveit, törekvéseit veszik alapul az általuk képviselt irányzat megjelölésére, amikor azt „társadalom-ontológiának” nevezik. A magyar tanítványok azonban szükségesnek tartották jelezni — még Lukács György életében — felfogásuk eltéréseit mesterük nézeteitől. Ezt az eltérést nekünk is hangsúlyoznunk kell, különösen akkor, midőn e felfogás további forrásaira is felhívjuk a figyelmet. E bő és állandóan fel-feltörő forrás a XX. századi polgári filozófia gyakorlati, antropológiai irányzatainak sokasága, kitüntetetten pedig az egzisztencializmus. Monografikus szinten igen színvonalasan és bizonyító erővel mutatta ezt be Farkas László.<sup>59</sup> Ilyen hatásoktól gyakran még olyan szerzők sem mentesek, akik elhatárolódási szándékkal bírálják a társadalom-ontológiai irányzatot. Szabó A. György „Praxis és dialektika” c. könyve II. fejezetének mottójául a következő J. Semprun idézetet választotta: „... a marxizmus forradalmi *gyakorlat* és e *gyakorlat* elméleti tudata, ellentmondásos és dinamikus totalitásában megragadva”.<sup>60</sup> Írásának zárómondata pedig a következő: „A vázolt marxi gondolatok önmagukban is elegendően bizonyítják, hogy e filozófia a *forradalmi-gyakorlati praxis filozófiája*.”<sup>61</sup> A szerző mindezek során fel sem figyel egy nem lényegtelen fogalomcsúsztatásra, valamint a praxis kategóriájának arra a megengedhetetlen tartalmi leszűkítésére, amely alapvetően befolyásolja a marxista filozófia értelmezését. Ennek a sajnos igen gyakori fogalomcsúsztatásnak az eredménye a következő két kijelentés teljes azonosítása: „a *marxizmus* a forradalmi gyakorlat elmélete (tudata)”, „a marxista filozófia a forradalmi gyakorlat elmélete”. A „társadalom-ontológiai” irányzat képviselőinél ez az azonosulás egy ponton szükség-szerűvé válik. Amennyiben ugyanis felszámoltuk a filozófiának azt a részét, mely az anyagi és szellemi jelenségek egész körének általános meghatározottságait tárja fel, és a hangsúlyt a társadalomátalakító emberi tevékenységre tettük, akkor a filozófia központi feladatává a társadalom átalakítására vonatkozó lehetőségek és alternatívák kidolgozása válik.<sup>62</sup> Ezzel azonban megengedhetetlen elméleti zűrzavarba keveredtünk, *felcseréltük* ugyanis a *marxista filozófia és a tudományos szocializmus tárgyköreit* (az adott esetben pedig azonosítottuk).<sup>63</sup> Ez természetesen csak úgy vált lehetőséggé, ha a gyakorlat fo-

---

helytelenül interpretálják Gramsci számos gondolatát, és elsősorban a szövegeiben valóban előforduló egyoldalúságokat, pontatlan, sőt helyenként hibás megfogalmazásokat emelik ki. Gramsci nézeteinek ezekre a fogyatékoságaira már többen felhívták a figyelmet, magyar szerzők közül pl. Molnár Erik, Huszár Tibor és Hermann István.

<sup>59</sup> Lásd Farkas László: „Egzisztencializmus, strukturalizmus és marxizálás”, Kossuth 1972, IV. fej. Egészítsük ezt még ki azzal, hogy az említett szerzőkre igen nagy hatást gyakorolt az úgynevezett újbaldali mozgalom ideológiája. Irányzatuk politikai-ideológiai töltését tekintve tehát jogosan nevezhető baloldali oportunizmusnak, illetve revizionizmusnak.

<sup>60</sup> Szabó A. György: „Praxis és dialektika”, Kossuth 1971, 61.

<sup>61</sup> Uo. 165.

<sup>62</sup> Vö. Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában; „Kortárs”, 1968/7, 1117—1118.

<sup>63</sup> A helyzet ezáltal paradoxsá válik. Azok, akik a legnagyobb hévvel ostromozták a dogmatikusoknak rövidzárlatos filozófiai politicizmusát, maguk hozzák létre ugyanazt. Igaz egy lényeges különbséggel: akkor a politikai elméletek (stratégia és taktika) igényt tartottak a tudományosságra és ennek egyik zálogát éppen az általános filozófiai megalapozásban látták, az új irányzat hívei azonban egyáltalában lemondanak a politika tudományos jellegéről.

galmát is leszűkítettük. *Nem a praxist* — mint természet- és társadalomátalakító tárgyi tevékenységet —, hanem csupán egyik területét, a társadalomátalakító (sőt még szűkebben: csupán a forradalmi jellegű társadalomátalakító!) tevékenységet tettük filozófiai tárgykörre.

E koncepcióban azonban további alapvető problémák jelentkeznek. Ezek egyike az „ontológia” és a „gyakorlat” viszonyának, valamint az „ontológiai” és „ismeretelméleti” megkülönböztetésének értelmezésénél adódik. A jókaratú elhatárolódás minden kísérlete ellenére Szabó A. Gy. itt is átveszi a társadalomontológusok hibáit. A tudat értelmezésénél bukkant fel nála az a gondolat, miszerint az anyag—tudat ellentét ismeretelméleti kérdésfeltevésének elégtelenségét ontológiai mibenlétének feltárásával szüntethetjük meg, és ezt az ontológiai mibenlétet a gyakorlat fejezi ki.<sup>64</sup> Vajda Mihály ezt így fogalmazza: „az objektum és a szubjektum praxisbeli dialektikus azonossága ontológiai, nem pedig ismeretelméleti megállapítás”.<sup>65</sup> Talán először arra a két helyes gondolatra utaljunk, ami ezekben a tézisekben kifejezésre jut. Az egyik ilyen pozitívum az egyoldalú gnoszeologizmus elleni fellépés. A másik annak a felismerése, hogy az anyag—tudat, objektum —szubjektum viszony ontológiai oldalának egyik vonatkozását valóban a gyakorlati tevékenységben kell keresni. Ezek a gondolatok azonban a jelzett koncepción belül egyoldalú felvetődésük és értelmezésük következtében eltorzulnak. A gyakorlati azonosul az ontológiaival. Ez pedig a következőkhöz vezet: 1. Figyelmen kívül marad a marxista—leninista filozófia valóságos, általános ontológiai oldala. 2. Az ismeretelméleti oldal ezáltal elveszíti azt az alapvető (ontológiai) bázisát, amely kizárná szubjektivistá értelmezési lehetőségeit. 3. Így azután a marxista filozófia tartalmának csupán két oldala — az ismeretelméleti és a gyakorlati — tárul fel. 4. Mivel azonban a „gyakorlati” és az „ontológiai” lényegileg egybeesik, a gyakorlati oldal, aspektus végül is nem nyer tényleges kifejtést. A marxista—leninista filozófia gyakorlati tartalmi oldala eklektikusan összekeveredik a gyakorlat helyére és szerepére vonatkozó egyéb, elsősorban tárgyi felosztású vonatkozásokat érintő problémakörökkel. A gyakorlat természetesen a marxista—leninista filozófia tárgya. *Nem tekinthető* azonban egyedüli tárgykörének és ilyen értelemben *gyakorlati filozófiának*. A gyakorlati oldal, aspektus, mint a dialektikus materializmus egyik tartalmi eleme, és a gyakorlat mint a marxista—leninista filozófia tárgyköre, különböző dolgok.

A dialektikus materializmus gyakorlati aspektusának széles körű kidolgozási igénye az említett irányzattól eltérő formákban is felvetődik marxista szerzők körében. Legtöbb esetben azonban nem adekvát formában. E szükséglet kielégítésének irányába mutat az az általános törekvés, hogy a gyakorlatról ne pusztán mint az igazság kritériumáról, mint ismeretelméleti kategóriáról beszéljünk. T. D. Ojzerman idézett munkájában a filozófia alapvető kérdésének ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásai mellett felveti, hogy az alapkérdés „dialektikus materialista megoldásának végül sajátos-

<sup>64</sup> Szabó A. György, i. m. 30—32. Gondolatmenetének további zavarosságát jól mutatja következő megállapítása: „A tudat tehát az emberek tényleges életfolyamatában, gyakorlati tevékenységében, a természethez és egymáshoz fűződő viszonyában létezik valóságosan, *anyagilag*.” (Uo. 32.) Az, hogy valami „valóságosan létezik”, és hogy „anyagi”, vagy „anyagilag létezik”, egyáltalán nem egy és ugyanaz.

<sup>65</sup> Vajda Mihály, i. m. 318.

sága a szociológiai aspektus”.<sup>66</sup> További fejtegetéseiből azonban kiderül, hogy itt nem a gyakorlati aspektusról van szó. Egy másik dimenzió, az alapkérdés természeti és társadalmi vonatkozásainak a sávja vetődik fel. Igaz, hogy csak az egyik elem, a társadalmi, szociológiai. Megítélésünk szerint ugyancsak e probléma nem adekvát kifejeződése az a törekvés, hogy a filozófiát mint az ember és a világ viszonyának vizsgálatát fogjuk fel. Másként ez a filozófia alapkérdésének az ember és a világ viszonyaként történő megfogalmazásában nyer kifejezést. A hangsúly itt az ember, a szubjektum aktivitására kerül. V. Sz. Lutáj, a dialektikus materializmus rendszerének három (felépítési) elvét emeli ki: *a*) a világ anyagiságának és fejlődésének, *b*) a vizsztatükröződésnek és a *c*) szubjektum aktivitásának az elveit. Az elsőt gyakran nevezi ontológiainak, a másodikat ismeretelméletinek. Ennek kapcsán megállapítja, hogy az ontológiai problémák abszolutizálása és elszakítása az ismeretelméleti kérdésektől a marxista filozófia teljes eltorzulásához vezetne, ezért egyik alapvető feladat „az ontológia és a gnoszológia szintézise a dialektikus materializmusban”.<sup>67</sup> Az egységes anyagi szubsztancia és a tükrözés elveinek viszonya mellett — írja — „megvizsgálandó még egy fontos kiinduló elv — a szubjektum aktivitásának az elve”.<sup>68</sup> A továbbiakban a következőképpen konkretizálja a „szubjektum aktivitásának elvét”: „A gyakorlati átalakító tevékenység a szubjektum aktivitása elvének magva, azaz a gyakorlat elve adja a szubjektum aktivitása elvének lényegét.”<sup>69</sup> Ezzel Lutáj már közel jut a probléma adekvát megfogalmazásához, bár „a szubjektum aktivitása” nem elég szerencsés és túl tág formulának tekinthető. Részletesebb tartalmi kifejtést nem ad. Felépítési *elvekről* beszél, és az első kettő — a világ anyagi egysége és a tükrözés — sem esik egybe a dialektikus materializmus ontológiai és ismeretelméleti oldalával.

Marx és Engels tevékenységének egyik fontos eredménye a szubjektivisták gyakorlati filozófiák, valamint az objektív idealista társadalom- és történelemfelfogás leküzdése. Ennek egyik alapvető feltétele, mint az első részben ezt kifejtettük, a társadalom materialista (és dialektikus) magyarázatának kidolgozása. Kétséget kizáróan ennek egyik fő mozzanata a gyakorlat új értelmezése, helyének és szerepének sokoldalú feltárása. A „gyakorlat” a marxista — leninista filozófia tárgya, mely különböző tárgyi és (diszciplináris) egységeiben nyer sokoldalú feltárást. Nyilvánvaló, hogy a gyakorlatot mint tárgykört a történelmi materializmus vizsgálja. A gyakorlat kétségkívül az általános és a társadalomontológiai vizsgálatok tárgyköre. „A gyakorlat mint a mozgás egyik formája”, vagy „a társadalmi élet lényegében gyakorlati” — ontológiai megállapítások. Széleskörűen feltárt a gyakorlat szerepe a megismerés folyamatában, az „ismeretelméletben”. Amikor azonban a dialektikus materializmus gyakorlati aspektusáról, gyakorlati-tartalmi oldaláról van szó, nem a fentiekre kell gondolnunk. Itt sem szabad összetévesztenünk a „tartalmi oldalt” „tárgyi alapjával”.

A dialektikus materializmus gyakorlati vonatkozása esetében *a világot a valóságos érzéki, tárgyi megváltoztató tevékenység nézőpontjából közelítjük meg. Abból indulunk ki, hogy a valóságot nemcsak megismerjük, hanem meg is vál-*

<sup>66</sup> T. Ojzerman, i. m. 72.

<sup>67</sup> V. Sz. Lutáj, i. m. 128.

<sup>68</sup> Uo. 132.

<sup>69</sup> Uo. 136.

toztatjuk. És itt valóban nemcsak és nem is elsősorban arról van szó, hogy „az ember . . . gyakorlatában és a technikában ellenőrzi” a tükröződések helyességét, vagyis „az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája, kritériuma”.<sup>70</sup> Vagy ahogyan Marx mondja, az, hogy „az emberi gondolkodás tárgyi igazság-e, nem az elmélet kérdése”.<sup>71</sup> A döntő és elsődleges az, amit Lenin úgy fejez ki, hogy „a világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot”.<sup>72</sup> Ebből következik azután az, amire már Engels felhívta a figyelmet, hogy a természet-tudománynak, a filozófiának nem egymagában a természet mint olyan a leglényegesebb és legközelebbi alapzata, hanem „a természetnek az ember által való megváltoztatása”.<sup>73</sup>

A dialektikus materializmus gyakorlati oldalában egyrészt az tárul fel, hogy az ismeretek — a kategóriák, tételek stb. — a gyakorlati tevékenységen alapulnak, *a világ megváltoztatásának is eredményei, produktumai*, másrészt ezek a tartalmi vonatkozások mutatják be és mérik le kategóriáink, törvényeink, világgépünk valóságos ontológiai értékét.

Lenin a gyakorlati aspektus szerepének számos egyéb vonatkozására is rámutat. A tárgy teljes meghatározásában — írja — része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mégpedig „olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van”.<sup>74</sup> Hegel pozitívumait kiemelve megállapítja, hogy a gyakorlati tevékenység a szubjektivitás és az objektivitás egyoldalúsága megszüntetésének egyik eszköze.<sup>75</sup> A gyakorlati aspektus következetes végigvitele tehát lehetővé teszi, hogy a dialektikus materializmus ontológiai vonatkozásai ne váljanak merev dogmarendszerre, világnézetünk ne nyerjen a priori, spekulatív jelleget. A gyakorlati aspektus érvényesítése ugyanakkor megóv bennünket az ismeretelméleti szubjektivizmustól, világnézetünk ontológiai vonatkozásának elvesztésétől.

Meg kell itt befejezésül jegyezni, hogy a filozófia objektív gyakorlati meghatározottsága és ennek következtében gyakorlati aspektusának érvényesítése lehet negatív hatású is, reakciós vagy eltorzított gyakorlati érdekek, célok következtében. Ilyen esetben a gyakorlati aspektus az ismeretelméleti vonatkozásokat szubjektivista irányba viszi és ezáltal legyengíti (szélső esetben teljesen megszünteti) az ontológiai vonatkozások tudományos jellegét, tudományos megalapozottságát. A marxista—leninista filozófiában elkövetett hibák felhalmozódásának oka ugyancsak a valóságos érdekeket (és célokat) helytelenül kifejező és így eltorzított gyakorlati aspektusra vezethető vissza.

4. A dialektikus materializmus tartalmának ontológiai, gnoszeológiai és gyakorlati oldalai, a dolog lényegét tekintve tehát a következőket jelentik: *a dialektikus materializmus világgépe, elvei, kategóriái és tételei a természet, a társadalom, az anyag és a tudat legáltalánosabb meghatározottságainak imma-*

<sup>70</sup> Lenin Összes Művei 29, 165., 174.

<sup>71</sup> Marx és Engels: „Válogatott művek”, II, 365.

<sup>72</sup> Lenin Összes Művei 29, 176.

<sup>73</sup> MEM 20, 504.

<sup>74</sup> Lenin Összes Művei 42, Kossuth 1974, 283.

<sup>75</sup> Lenin Összes Művei 29, 172. Másik eszközként — Hegel nyomán — az elméleti megismerést említi. Ezt fontosnak tartjuk, mivel találkozunk a gyakorlat szerepének eltúlzásával ebben a vonatkozásban is.

nens kifejezői, a megismerés történeti változásának, fejlődésének lépcsőfokai, a világ gyakorlati átalakításának produktumai.

A „tartalmi oldal” kifejezés egyrészt adott, többé-kevésbé körülhatárolható tematikát, másrészt meghatározott megközelítési módot, nézőpontot, aspektust jelent. A dialektikus materialista kutatásoknak, ha eredményesek és következetesek akarnak lenni, mindhárom — ontológiai, gnoszeológiai és gyakorlati — aspektust érvényesíteni kell. A dialektikus materializmus tartalmának átfogó és teljes kifejtését pedig mindhárom oldal tematikus bemutatása adja.

Természetesen elképzelhető, és jogosult is lehet, hogy egy adott kutatás, feladat esetén az egyik vagy a másik aspektusra kerül a hangsúly, vagy egy adott kifejtés az ontológia, illetve például a gyakorlati-tartalmi vonatkozásokra koncentráltan történik. Azonban ezekben az esetekben is szem előtt kell hogy legyen mindhárom aspektus, helyet kell hogy kapjon mindegyik tartalmi vonatkozás, meghatározott keretek között, alávett módon. A dialektikus materializmus ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi oldalainak egysége nem merül ki a pusztán egymásmellettségben. Ezek az oldalak egymást feltételező és egymást kölcsönösen meghatározó összefüggérendszeret alkotnak. Egymástól történő elszakításuk, vagy egyiknek a másikkal történő szembeállításuk szükségképpen torzulásokhoz vezet, és végső soron a marxista—leninista filozófia fő elvi-tartalmi jellemzőinek, a materializmusnak és a dialektikának a feladását eredményezi. A gyakorlati oldal szembeállításával (általános) ontológiai oldallal elkerülhetetlenné teszi a gyakorlat egyoldalú értelmezését, az így kialakított világnézet tartalma pedig a szubjektivizmus irányába tolódik el. Az ontológiai oldal „felszámolása” az ismeretelmélet területén is súlyos következményekkel jár. A tükrözési elmélet elvetését eredményezi.<sup>76</sup>

Az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati oldalak egyaránt *alapvető* tartalmi elemei a dialektikus materializmusnak, sőt a marxista—leninista filozófia minden más tárgyi-diszciplináris egységének.<sup>77</sup> Felvetődhet a kérdés, lehet-e valamelyik oldalt a dialektikus materializmus *fő* elemének tekinteni? A három alapvető oldal közül melyik a *fő oldal*? *A dialektikus materializmus* tárgyi alapjából, valamint elsődleges tartalmi meghatározottságából, materialista és dialektikus jellegéből adódik az a tétel, hogy a három alapvető oldal közül általában és elvileg a *fő oldal az ontológiai*. Sokan kételkedve fogadják e tételt, a dialektikus materializmus, a világnézet dogmatizálását látják benne, vagy azzal érvelnek, hogy a marxista filozófiai kutatásoknak a gyakorlatból kell kiindulnia, elsődlegesen arra kell épülnie. Ez az utóbbi természetesen igaz. Amikor arról beszélünk, hogy a tartalmi oldalak közül melyik a *fő*, nem a filozófiai kutatások közvetlen kiinduló forrásairól esik szó. Az ontológiai oldal kitüntettségében a dialektikus materializmus általános világné-

<sup>76</sup> Ennek bemutatását, és e nézetek kritikáját lásd Szigeti József: Megjegyzések a lenini visszatükrözés-elmélet, dialektika és praxis összefüggéséről; „Tájékoztató”, 1970/3.

<sup>77</sup> Teljesen jogosult tehát pl. a történelmi materializmus (a társadalomfilozófia) ontológiai vonatkozásairól beszélni, azokat tematikailag is rendszerezve bemutatni. Ezen azonban tényleg ontológiai és nem gyakorlati vonatkozásokat kell érteni. Mivel pedig társadalom nincs természet nélkül, a társadalomfilozófia ontológiai oldala feltételezi természet-ontológiai alapjainak bemutatását. Végezetül még megjegyezzük, hogy a „társadalom-ontológia” kifejezés terminológiailag is rossz, itt ugyanis két eltérő dimenziójú kijelentés kerül egymás mellé; a „társadalom” mint a társadalomfilozófia tárgyköre, és az „ontológia” mint a társadalomfilozófia tartalmi jellemzője.

zeti jellege fejeződik ki, valamint az ezt alapozó tárgyi meghatározottsága. Az ontológiai vonatkozásban — mint láttuk — a természet, a társadalom, az anyag és a tudat legáltalánosabb immanens meghatározottságai fejeződnék ki. Az ontológiai oldalban tárul fel az a természet- és társadalomtörténeti folyamat, melynek eredménye a gyakorlat és a megismerő tudat létrejötte. Ebből következik azután, hogy a gyakorlat és a megismerő tudat ontológiai bemutatása tárja fel a gyakorlati átalakító és megismerő tevékenység általános és egységes immanens lényegét és helyét. Az ontológiai oldal tehát terjedelmileg a legtágabb, legátfogóbb. Az ismeretelméleti oldal, közvetlen tárgyi alapját, a tudatot véve terjedelmileg szűkebb. Az ismeretelméleti oldal esetében azonban a tudatot egyik lényegi funkciójában — mint tükrözést — vesszük. Ez egyrészt kibővíti tárgyi alapját, mely így a tükrözött valóság is. Az ismeretelméleti oldal tehát viszonyrelációt fejez ki a tárgyak, folyamatok és az ismeretek jellege között (ebből adódik, hogy fő differencia specifikája az igazság problémája). Másrészt terjedelme is kitér, sőt egy vonatkozásban korlátlaná válik, nevezetesen a megismerhetőség elvi és potenciális vonatkozásában. A gyakorlati oldal tárgyi alapja is szűkebb az ontológiaiánál, hiszen csak a társadalmi szféra és annak is csak egyik — elsősorban a társadalmi *mozgás* meghatározott szféráját kifejező — része. Ebben az esetben is beszélhetünk azonban a hatókör terjedelmének korlátlanágáról, ugyancsak potenciális és elvi értelemben, feltételezve, hogy az ember tárgyi átalakító tevékenységének nincsenek elvi korlátai. A gyakorlati oldal egy vonatkozásban azonban terjedelmileg szűkebb az ismeretelméleti oldalnál, nevezetesen az aktuális hatókör vonatkozásában. Az ismeretelmélet aktuális hatóköre tágabb a gyakorlat hatókörénél.

A dialektikus materializmus elveinek, tételeinek, kategóriáinak ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi vonatkozásait ma már egyre szélesebb körűen tárja fel az irodalom. Az eredmények értékelésénél azonban legalább két dologgal számolni kell. Az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati vonatkozások egyoldalú és torzított felfogásai következtében számos kategória és tétel tartalmi interpretációjába zavaros mozzanatok kerültek. A dialektikus materializmus különböző elveinél, tételeinél és kategóriáinál a feltárás szintje meglehetősen egyenlően az ontológiai, ismeretelméleti és a gyakorlati mozzanatok vonatkozásában. Bizonyos esetben az ontológiai, más esetekben az ismeretelméleti oldal a kidolgozottabb. Leggyakrabban a gyakorlati vonatkozások a leggyengébben feltártak. Az ontológiai aspektusú jellemzések az utóbbi időben fokozatosan számolják fel a gnoszeologizmus maradványait. Hosszú időn keresztül például olyan alapvető kategóriák mint a „történetiség”, az „általános” vagy a „gyakorlat” csupán ismeretelméleti kategóriákként — a logikai és történeti egysége, az egyes és általános dialektikája a megismerés folyamatában, a gyakorlat mint az igazság kritériuma — kerültek bemutatásra.

E dolgozat keretében nincs mód és lehetőség az eredmények teljes számbavételére, még kevésbé a tartalmi oldalak minden tételre és kategóriára történő alkalmazására. Az alábbiakban hasonló feladatot, a rövid elemzés erejéig, csupán csak az anyag-tudat viszonyára vonatkozó tételek, valamint az anyag, tudat és gyakorlat kategóriák esetében vállalunk.

Teendők általános módszerét, sémáját (etalonját) az előzőkben kifejtettek már megadják. Vázzuk fel ezt az „anyag”, a „tudat” és a „gyakorlat” kategóriáira vonatkozóan:

I. Séma

	1	2	3
	Ontológiai aspektus	Ismeretelméleti aspektus	Gyakorlati aspektus
A	Az „anyag” immanens meghatározottságaiban (önmagában, jelenség-jelenség reláció)	Az „anyag” mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka (képmás-tárgy-reláció)	Az „anyag” mint a gyakorlati átalakító tevékenység produktuma (tevékenység-tárgy reláció)
B	A „tudat” immanens meghatározottságaiban (önmagában mint a valóság egyik jelensége)	A „tudat” mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka (a tudat mint a megismerés tárgya)	A „tudat” mint a gyakorlati tevékenység produktuma (a tudat mint a tevékenység tárgya)
C	A „gyakorlat” immanens meghatározottságaiban (önmagában mint a valóság egyik jelensége)	A „gyakorlat” mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka (a gyakorlat mint a megismerés tárgya)	A „gyakorlat” mint a tevékenység produktuma (a gyakorlat mint önmaga produktuma)

II. Séma

	A	B	C
	Anyag	Tudat	Gyakorlat
1	Az „anyag” immanens meghatározottságaiban	A „tudat” immanens meghatározottságaiban	A „gyakorlat” immanens meghatározottságaiban
2	Az „anyag kategória” mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka	A „tudat kategória” mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka	A „gyakorlat kategória” mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka
3	Az „anyag” mint a gyakorlati átalakító tevékenység produktuma	A „tudat” mint a gyakorlati tevékenység produktuma	A „gyakorlat” mint a gyakorlati átalakító tevékenység produktuma

E sémák elsősorban a kategóriák különböző tartalmi oldalait egymásmellettiségükben mutatják be, eltérő specifikumaikra téve a hangsúlyt. A különböző — 1, 2, 3, A, B, C, — vonatkozások összefüggésének, kölcsönös meghatározottságainak sematikus kifejtése igen bonyolult és hosszadalmas lenne. Ezért egy-egy kategóriát vizsgálva, esetenként mutatunk rá az ilyen vonatkozásokra. Természetesen már az adott sémák is lehetővé teszik e kölcsönhatások, egymásba való átmenetek érzékelését. Az I. Séma 1/A—1/C és 3/A rubrikáiban kifejtett tartalmi jegyek összevetése már rávilágít egyrészt a gyakorlatnak az anyag általi ontológiai meghatározottságára [1/A → 1/C], másrészt éppen ennek alapján [1/A ↔ 1/C] ↔ 3/A reláció potenciálisan kifejezésre juttatja, hogy az anyag a gyakorlati aspektusban a tevékenység ↔ tárgy reláció mellett tartalmazza a tevékenység ↔ eszköz, a tevékenység ↔ alap, feltétel relációkat is, ez utóbbi esetében tehát ismét az ontológiai vonatkozások jelennek meg. Hasonló a helyzet a tudat kategóriája esetében is,



az 1/B, 2/C, valamint 3/B rubrikákat összevetve előbukkan a tudatnak gyakorlati aspektusban kifejeződő ontológiai vonatkozása. A tevékenység ↔ képmás reláció egyik lényeges mozzanata a képmás eszköz jellege, és ebből adódó regulatív funkciója.

Milyen tematikusan is kifejezhető *tartalmi jegyek* adódnak mármost e kategóriák esetében ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati megközelítésben? *Az anyag fogalma* körüli viták lényegesen érintették ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásait, de teljesen figyelmen kívül hagyták tartalmának *gyakorlati oldalát*. Eddigi elemzéseink alapján figyelmen kívül hagyhatjuk azt a nézetet, miszerint az anyag fogalmának nincs ontológiai vonatkozása. Ezzel szemben éppen azt kell megállapítanunk, hogy az ontológiai aspektus vezet meghatározásának, tartalmának leglényegesebb mozzanataihoz. Az anyag fogalmának ontológiai oldalában tárulnak fel az „anyag” legáltalánosabb, lényegi immanens tulajdonságai, így alany, szubsztancia jellege, teremtetlensége és megsemmisíthetlensége (megmaradása), kimeríthetlensége (mennyiségi és minőségi sokfélesége, végtelensége). Vita folyik arról, hogy az „elsődlegesség” és az „objektivitás” az anyag fogalmának ontológiai vagy gnoszeológiai meghatározásához tartozó jegyek. Az „elsődlegesség” problémájára az anyag–tudat viszony vizsgálatánál térünk ki. Az „objektivitás”, amennyiben a tudattól független létezés *képességeként* értelmezzük, ontológiai meghatározottságot fejez ki, hiszen ez a képesség az anyag immanens tulajdonsága, alany, szubsztancia jellegének egyik kifejeződése. Ez a tulajdonság, éppen mint egy általánosabb meghatározottság megnyilvánulása, ismeretelméleti vonatkozásokhoz vezet, továbbvíve ugyanis tárgy → képmás, illetve képmás → tárgy relációt is kifejez. Az anyagfogalom ismeretelméleti vonatkozásai közül itt elsősorban a következő mozzanatra hívjuk fel a figyelmet: az anyag fogalma mint képmás szintén a megismerés történeti fejlődésének az eredménye, a megismerés lépcsőfoka. Ez a többi között azt is jelenti, hogy a benne feltárt ontológiai vonatkozások, abszolút mozzanatok mellett, *számos viszonylagos elemet* tartalmaznak, közelítő jellegűek. Az anyag fogalma, fogalmának ontológiai oldala is változik. Nemcsak az ontológiai meghatározottságok következetes végigvitele vezet el az ismeretelméleti oldalhoz, fennáll ennek fordítottja is. Az anyag fogalmának az a vitán felül ismeretelméleti vonatkozása, miszerint *érzékeinkben feltáruló*, lemásolt, lefényképezett *valóság*, ontológiai jegyek feltárásához vezet bennünket. E jegyek által feltárul az anyagnak az az immanens meghatározottsága, miszerint „*az anyag érzékileg létező valóság*”. Analóg az anyagfogalom ontológiai és gyakorlati vonatkozásainak kölcsönössége is. A gyakorlati aspektus alapján az anyag fogalma mint a gyakorlati tevékenység tárgya nyer jellemzést. Ennek megfelelően az anyagfogalom gyakorlati tartalmi oldalában az anyag mint a *tevékenység szubsztátuma*,<sup>78</sup> mint a *tevékenység alapja*, valamint *eszköze* nyer jellemzést. Továbbá, mint az *átalakítás*, a *formaváltoztatás* alanya *feltétel- és lehetőség-rendszerként* lesz az elemzés tárgya. E megközelítési mód alapján tárul fel az „*objektív valóság második formája*”. A gyakorlati aspektus meghatározott oldalról mutatja be a *természet és a társadalom egységét*. Az anyag mint *átalakított, megváltoztatott* valóság kap értelmezést a gyakorlati oldal által. Ezekon a pontokon válik láthatóvá, hogy a gyakorlati

<sup>78</sup> Nem tekinthető véletlennek, hogy a *kísérletező* természettudós, pl. a kémikus, biokémikus az anyagról általában mint szubsztátumról beszél.

aspektus is elvezet az anyagfogalom általános ontológiai jegyeihez, mindennek előtt az anyagnak ahhoz a tulajdonságához, amelyet *önváltoztatási képesség*-ként jellemezhetnénk, vagy ahhoz a sajátosságához, miszerint az anyag „*tárgyi létező*”.

A *tudat* ontológiai vonatkozásban, mint a valóság egyik jelensége az elemzés tárgyköre. Fogalmának ontológiai oldalában tárulnak fel alapvető meghatározottságai. Így: *állítmány* jellege, *tulajdonság* volta és specifikus lényegének legáltalánosabb jegye, az hogy *tükröződés*. Ez vezet azután *másodlagos létező*kénti értelmezéséhez és ezen keresztül ismeretelméleti vonatkozásaihoz. Ebben, ismeretelméleti tartalmi oldalában kerül előtérbe *szubjektív, eszmei* képmás jellege. Itt kerül elemzésre *megismerő jellege, funkciója*. Így válik egyébként a tudat, és egyik lényegi funkciója a megismerés tárgyává. Itt tárul fel a tudatról alkotott képünk viszonylagos, közelítő volta, az hogy a tudat fogalma is a megismerés történeti fejlődésének lépcsőfoka. A tudat fogalmának gyakorlati oldalánál a tudat, a megismerés mindenekelőtt mint gyakorlati átalakító tevékenység produktuma tárul fel. Az irodalomban talán ez a vonatkozás a legjobban kidolgozott (a gyakorlat szerepe a tudat kialakulásában és fejlődésében, a gyakorlat a megismerés kiindulópontja, alapja, célja és kritériuma stb.). A tudat gyakorlati aspektusú tanulmányozásánál továbbá *regulatív, alkotó, teremtő* mivolta kerül előtérbe. Itt vetődik fel a cél és a tárgyi-anyagi tevékenység összefüggésének a problémája is. Ez az utóbbi vonatkozás vezet el azután — mint erre a fentiekben már kitértünk — a tudat bizonyos ontológiai vonatkozásainak feltárásához.

Célszerűnek látszik itt térni ki az *anyag-tudat viszony*, elsősorban az anyag-tudat egységét és különbözőségét (ellentétét) érintő kérdéskomplexumra. Rövidre fogott elemzésünkben elsősorban azt a tézist igyekszünk cáfolni, miszerint az anyag-tudat viszony ismeretelméleti vonatkozásától eltérően, ahol az anyag és a tudat ellentéte áll fenn, az ontológiai vonatkozásban az anyag és a tudat egységével állunk szembe, a tudat ontológiai vonatkozásban anyagi, ismeretelméleti vonatkozásban eszmei. E felfogás eredetileg az egyoldalú gnoszeologizmus ellen irányult, és a dualista jellegű hibáktól kívánta megtisztítani a marxista filozófiát. Valójában azonban nemcsak hogy nem küzdötte le az anyagi és az eszmei dualisztikus megkülönböztetését, hanem mindezt még azzal tetézte, hogy az anyagot is és a tudatot is kétféle lényeggel ruházta fel. A tudat lényege egyik vonatkozásában anyagiságában, másik vonatkozásában eszmei jellegében van. Ontológiai vonatkozásban minden anyag, ismeretelméleti vonatkozásban viszont van anyag is és tudat is, sőt a kettő egymást kizáró ellentétpárt alkot.

E hibás gondolatmenet egyik ismeretelméleti forrása az ontológia helytelen, a régi, Marx előtti filozófiákra jellemző értelmezésében keresendő. Az ontológiát abban a régi értelemben tekintik *lételmélet*nek, hogy a létezés ténye a tárgyköre. Így adódik, hogy az ontológiai egység a *létezés* kritériumára épül. Valójában azonban azzal, hogy elfogadjuk a tudati létezés tényét, még mit sem mondunk a tudat immanens meghatározottságairól, jellegéről, lényegéről. Sőt, mint ez elkerülhetetlenül kiderül, az anyag és a tudat a puszta létezés síkján sem azonos, hiszen a tudat másként létezik, mint az anyag. Létezésének jellegét tekintve másodlagos létező, létezésének időbeliségét tekintve pedig megállapítható időbeli kezdete, véges volta. Mindezen létezési sajátosságai pedig nem vezethetők le abból az állítólag ontológiai lényegét megragadó meghatározásából, hogy létezik, valóságos.

Az anyag és a tudat mind ontológiai, mind ismeretelméleti vonatkozásai-  
ban egységes is és különböző is. Az anyagnak és a tudatnak egy és ugyanaz  
a lényege ontológiai és ismeretelméleti dimenziójában. *A tudat legáltalánosabb  
lényege ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásaiban egyaránt tükrökép jellege  
és ebből következő másodlagossága.* A tudat az anyag tulajdonsága, mégpedig  
az a tulajdonsága, melynek differencia specifikája tükröző jellegében van.  
Az anyag és a tudat között ontológiailag ugyanabban a vonatkozásban van  
meg az egység is és a különbözőség is. A tudat mint állítmány az anyag (alany)  
tulajdonsága, tehát egységben van az anyaggal, tudat nincsen anyag nélkül.  
Egyben azonban különbözik is az anyagtól, mert csak egyik állítmánya,  
tulajdonsága, és az anyag létezik tudat nélkül. Ismeretelméleti vonatkozásban  
is analóg a helyzet. A tudat mint tükrözés itt szubjektív eszmei formájában  
(és funkciójában) lesz a vizsgálódás tárgya. A tudat csupán a tárgy képmása  
és nem maga a tárgy, ebben áll különbözőségük, mely annyiban fejez ki  
csak ellentétet, amennyiben a képmás jelleg kizárja az eredeti, a tárgy jelle-  
get, és fordítva. Ugyanakkor azonban ebben a vonatkozásban kifejeződik az  
egység is. Egyrészt képmás nincs tárgy nélkül. Másrészt igaz képmás esetén  
a tárgy és képmásának azonossága dominál. Mindehhez még hozzá kell tenni  
azt is, hogy az ismeretelméleti vonatkozás nem létezik ontológiai nélkül. Az  
ismeretelméleti tartalmazza az egységnek és a különbözőségnek azt az onto-  
lógiai mozzanatát, amely az alany és az állítmány, az anyag és tulajdonsága  
viszonyában fejeződik ki. Az anyag—tudat viszonyának gyakorlati aspektusú  
vizsgálata mindezt csak megerősíti, az egység és a különbözőség új mozza-  
natai, elsősorban a cél és a gyakorlati, anyagi-tárgyi tevékenység egységének  
és különbözőségének síkját tárva fel.

Az anyag—tudat egysége és különbözősége tehát ontológiai, ismeretelmé-  
leti (és gyakorlati) vonatkozásban egyaránt megvan, más-más vetületben, de  
lényegi azonosságban, melynek következtében ezek a vetületek átmennek  
egymásba.

Végezetül adjunk még egy rövid összefoglalást a gyakorlat fogalmának  
ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati oldaláról.

A dialektikus materializmus ontológiai aspektusa a *gyakorlatot* mint a való-  
ság jelenségét immanens meghatározottságaiban tárja fel. Ontológiai vonat-  
kozású a gyakorlatnak az az általános definíciója, miszerint anyagi-tárgyi  
átalakító tevékenység. Ontológiai vonatkozások tárulnak fel a gyakorlat ter-  
mészeti és társadalmi komponensei egységének analízisének. A gyakorlat ki-  
alakulása, illetve kialakulásának általános természetdialektikai és egyéb  
természeti, valamint társadalmi tényezők, feltételek általi meghatározottsá-  
gának számbavételénél.

Mint ez a fentiekből már következik, egy dolog az ismeretelmélet gyakorla-  
ti aspektusa és más dolog a gyakorlat ismeretelméleti aspektusa. Itt ez  
utóbbiról van szó. A gyakorlat fogalmának ismeretelméleti oldala azt fejezi  
ki, hogy a gyakorlat a megismerés történeti fejlődése során létrejött kategó-  
ria, a megismerés történeti fejlődésének eredménye, egyik lépcsőfoka. A meg-  
ismerés elmélyülésével változik, gazdagodik tartalma, egyre sokoldalúbban  
tárulnak fel immanens meghatározottságai. Tartalmának fogalmi kifejtését  
sohasem szabad befejezetteknek, lezártak tekinteni, e tartalom viszonylagos,  
közelítő jellegét állandóan szem előtt kell tartani.

A gyakorlat fogalmának gyakorlati aspektusa a gyakorlatot mint ön-  
maga produktumát vizsgálja, és az adott gyakorlati átalakító tevékenységet

a gyakorlati átalakító tevékenység tárgyaként szemléli. Ebben az esetben nem a gyakorlat gyakorlaton kívüli feltételeinek, lehetőségeinek, valamint e feltételek, tényezők gyakorlatra történő hatásának tanulmányozásáról van szó. Ez ontológiai kutatási feladat. Itt a gyakorlat belső kölcsönhatását emeljük ki. Azt vizsgáljuk, hogyan, miképpen alakítja, formálja, strukturálja át önmagát a gyakorlati tevékenység. A gyakorlat fogalmának gyakorlati oldalában tehát a gyakorlati tevékenység mint öntevékenység táruul elénk. A gyakorlat lehetőség megvalósító és lehetőség teremtő szerepe kerül előtérbe. Ez azonban a gyakorlatnak csak egyik lényegi mozzanata, mely önmagában véve viszonylagos. Feltételezi az ontológiai vonatkozásokat, mint megjelenésének és önkibontakozásának feltételeit, és szélesebb értelemben vett okait. Lenin egy helyütt a gyakorlat ismeretelméleti vonatkozásairól írva utal a gyakorlatnak mint az igazság kritériumának viszonylagos jellegére. Ennek a ténynek az okai éppen a fentiekben vannak, hiszen a gyakorlat feltételei által és önváltoztatása következtében megvalósuló állandó fejlődéséről, illetve — ennek az ismeretelmélet gyakorlati aspektusát, érintő egyik — következményéről van szó.

Reméljük, hogy a marxista—leninista filozófia ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati oldalairól elmondottak rávilágítottak az úgynevezett „társadalom-ontológiai”, „praxis-filozófiai” koncepciók rövidzárlatos, egyoldalúságára, arra, hogy a dogmatizmus elleni fellépésük koncepcionális eredménye egy újabb dogmatizmushoz vezetett.

Az ontológiai és ismeretelméleti kutatásoknak a gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani.

A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani.

A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani. A gyakorlati tevékenység megvalósításának feltételeit, okait vizsgáló feladatát kellene megvalósítani.

# AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM KÉRDÉSÉHEZ. II.\*

VOLCZER ÁRPÁD

## 3. AZ OBJEKTUM—SZUBJEKTUM VISZONY VALÓSÁGOS TARTALMA, VALAMINT AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM FOGALMÁNAK JELLEGE

### 3.1. Ismeretelméleti kategóriák-e csupán?

Az objektum—szubjektum probléma felfogásában a vélemények e két kategória jellegének, természetének a megítélésében szintén erősen megoszlanak, és egyúttal az egész probléma-komplexumnak talán éppen ez a leginkább összekuszált kérdése. Nagy vitákról, elméleti összecsapásokról, részletes pros és kontra-érvek felsorakoztatásáról persze nemigen beszélhetünk. Már ez is arra enged következtetni, hogy a vélemények osztoottsága jobbára a probléma viszonylagos kidolgozatlanságának a következménye, semmint végiggondolt álláspontok elvi ellentétességének a kifejeződése. Nem utolsósorban a viszonylagos kidolgozatlansággal magyarázható, hogy még ma is széles körben hatnak e téren is régi, rossz beidegződések és előítéletek, amelyek olykor erősebbnek bizonyulnak a következetes gondolkodásnál. Miről van szó közelebbről?

A kérdés lényege voltaképpen abban foglalható össze, hogy *az objektum és a szubjektum kategóriája csupán ismeretelméleti kategória, vagy pedig szerepük, jelentőségük ennél szélesebb, túlmutat az ismeretelmélet határain?* A szerzők tekintélyes része, anélkül azonban, hogy nézetét különösebben megokolná, kifejezetten azt vallja, hogy ezek a kategóriák ismeretelméleti jellegűek. Mások, ha nem is fogalmazzák meg ezt ilyen határozott formában, ténylegesen, mint valami természetes, magától értetődő dolgot, így kezelik őket.

Sz. L. Rubinstein például, akire az eddigiekben már több ízben, túlnyomórészt pozitív értelemben hivatkoztunk, és aki a szubjektum objektumhoz való viszonyát általában nem korlátozza a megismerésre, e kategóriákat mégis konzekvensen ismeretelméletieknek mondja.<sup>1</sup> Található ugyan nála utalás arra, hogy e fogalmak nem mentesek bizonyos ontológiai előfeltévésektől,<sup>2</sup> sőt egy helyen, miután egybeveti az objektum és a lét fogalmát, s kijelenti, hogy az első fogalom ismeretelméleti, a második ontológiai minő-

\*A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/4–5. számában.  
— Szerk.

<sup>1</sup>Vö. Sz. L. Rubinstein: „Principi i putyi razvityija psichologii”, Moszkva 1959; 27., 156.; „Lét és tudat”, Budapest 1962, 65.

<sup>2</sup>A szubjektum és az objektum „...funkcionális gnoszeológiai fogalmának — írja Rubinstein — ontológiai előfeltévései vannak, minthogy nem minden létező töltheti be e funkciók és szerepek mindegyikét; így csak a tudattal rendelkező ember lehet szubjektum; az anyag (tudat nélkül) a megismerési folyamatban csupán objektum, csupán objektív realitás lehet. Maga a szubjektum és objektum fogalma azonban közvetlenül csak azt a szerepet fejezi ki, amelyben valami a megismerési folyamatban megjelenik.” („Principi i putyi...”, 156.)

sítés, megjegyzi, hogy sem az egyiket, sem a másikat nem szabad abszolutizálni.<sup>3</sup> Mindez azonban mit sem változtat a dolog lényegén.

V. I. Csernov, akire szintén több ízben hivatkoztunk már, a következőképpen nyilatkozik: „A szubjektum és az objektum tehát — filozófiai kategóriák, amelyek a létet az emberi tevékenység jellege és jelentősége szempontjából tagolják. A lét szubjektumra és objektumra tagolása *gnoszeológiai jellegű*. Az anyag tudat nélkül létezik, az anyag elsődleges; a tudat másodlagos és nem létezik az anyag nélkül. Ezt az ontológiai viszonyt nem lehet fenntartás nélkül kiterjeszteni a szubjektumra és az objektumra. Habár az anyagi az objektumban koncentrálódik, az ideálist pedig kimeríti a szubjektum, maga a 'szubjektum' és az 'objektum' fogalma *nem veti fel az elsődlegesség és másodlagosság, a szubjektív eredetnek kérdését*. E fogalmak a vizsgált jelenségeket *mint már létezőket, mint adottakat vesszük és viszonyuk, összefüggésük jellegét fejezik ki*. Az 'objektum' fogalma implikálja a szubjektum meglétét (nalicije).” (Az én kiemelésem — V. Á.)<sup>4</sup>

Szava Petrov bolgár filozófus igényes és sok vonatkozásban igen figyelemreméltó munkájában, amelyre a továbbiakban még többször visszatérünk, alapjában helyesen határozza meg az objektum és szubjektum fogalmát (bár szubjektumnak csupán az embert tekinti!?), a kifejtés során azonban az objektum leszűkül nála a megismerés objektumára, a szubjektum pedig a megismerés szubjektumára, s ennél fogva a köztük levő viszony csupán mint megismerési viszony jelenik meg. Gyakorlatilag tehát úgy bánt velük, és csak úgy bánt, mint gnoszeológiai kategóriákkal.<sup>5</sup> Itt csak jelezzük, hogy ez azután súlyos tehertételként nehezedik későbbi elemzéseire, munkája központi problémájának megoldására, az objektivitás és szubjektivitás tartalmának feltárására.

Az objektum és a szubjektum fogalmának ilyen vagy olyan minősítése mögött tulajdonképpen az a kérdés rejtőzik, hogy hogyan ítéljük meg, miként értelmezzük az objektum és szubjektum *reális viszonyát*. Amikor tehát gnoszeológiai vagy más jellegű kategóriáknak mondjuk őket, végeredményben reális viszonyuk dolgában foglalunk így vagy úgy állást. Az egyik döntő kérdés következőképpen itt az, hogy a szubjektum objektumhoz való viszonya, azaz az ember, a társadalom stb. viszonya mindenkori tevékenysége tárgyához csak megismerési viszony vagy más is, pontosabban, több-e ennél? Tekintsük át ezért, ha nem is valamennyi vonatkozásában, legalább néhány fontosabb oldaláról az objektum—szubjektum viszony valóságos tartalmát. De ahhoz, hogy a két kategória jellegét helyesen állapítsuk meg, a továbbiakban azt is tisztáznunk kell, hogy mit értsünk az „ismeretelméleti”, „gnoszeológiai” és az „ontológiai” kifejezésen, mivel ezek tartalmának és használatának kérdésében sincs egyöntetűség a marxista filozófiában.

### 3.2. Az objektum—szubjektum viszony valóságos tartalma

Az objektum és szubjektum közötti reális korreláció alapja — mint okfejtésünk elején kiemeltük — a szubjektum tudatos tevékenysége, aktivitása. A szubjektum nem valami passzív, csak „befogadó”, visszatükröző lény,

<sup>3</sup>Vö. Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat”, 65.

<sup>4</sup>V. I. Csernov: „Analiz filozofszkih ponjatyij”, Moszkva 1966, 176—177.

<sup>5</sup>Vö. Szava Petrov: „Ponjatija za obektivno i szubektivno”, Szófia 1965, 33—43.

hanem a cselekvő, tevékenykedő, sokoldalú érzelmi-tárgyi, gyakorlati, ill. pszichikus, emocionális és intellektuális, érzelmi, megismerő stb. életet élő ember, emberi közösség. Az objektum pedig e viszonyon belül nemcsak hatások forrása, kiváltója, hanem egyszersmind hatások tárgya, „szenvédője”. Mindez eleve kizárja, hogy viszonyukat a megismerésre redukáljuk: fogalmilag is nyilvánvaló, hogy *e viszony tartalma több, gazdagabb — csupán a pszichikus oldalát nézve is — a megismerésnél*. Ha kapcsolatukban csak megismerési viszonyt látunk — nem emelkedünk felül a valóság kontemplatív felfogásán, és magát a megismerést is csupán a régi materializmus szellemében, szimplifikáltan értelmezzük, mint passzív recepciót, s nem mint a gyakorlati tevékenység eredményét, ill. az emberi aktivitás egyik oldalát, mozzanatát.

A marxisták egy, az utóbbi években egyre növekvő csoportja elhatárolja magát az egyoldalú „gnoszeológizáló” felfogástól, ill. elméleti magatartástól. „A szubjektum és objektum viszonya a filozófiának évezredek óta központi kérdése... A kérdés tudományos tárgyalását csak a dialektikus materializmus tette lehetővé azáltal, hogy kiemelte az ismeretelméleti szubjektum—objektum viszony sajátosságát és elhatárolja azt a szubjektum—objektum viszony más megnyilvánulásaitól” — írja Fogarasi Béla.<sup>6</sup> „A dialektikus materializmus abból indul ki, hogy a szubjektum megismerési viszonya az objektumhoz a tárgyi-gyakorlati viszony derivátumaként keletkezik” — mondja V. A. Lektorszkij.<sup>7</sup>

„Az objektum és szubjektum közötti viszonyt gyakran leszűkítik a megismerésbeli kapcsolatra” — állapítja meg Tordai Zádor,<sup>8</sup> majd nem sokkal utána így folytatja: „Az a reális forma, amelyben a szubjektum—objektum viszony létezik — s amely nemcsak történelmileg forrása az emberi tudatnak és öntudatnak, hanem az egyéni tudat tartalmának is alapja —, a cselekvés. A cselekvés egyszerre lényege és gerince e viszonynak, éppúgy ahogy kiszakíthatatlan „része” a viszony tudati tükröződése, valamint tudati szintű valósága.”<sup>9</sup> „Az objektum és szubjektum viszonya tehát mindenekelőtt tárgyi-gyakorlati viszony és csak mint ennek a tárgyi-gyakorlati viszonynak egyik oldala, mozzanata, megnyilvánulása lehet megismerő viszony is” — hangsúlyozza Lick József.<sup>10</sup>

Az e körhöz sorolható szerzők többsége azonban, miközben határozottan leszögezi, hogy az objektum és a szubjektum viszonya nem csupán, sőt nem is elsősorban megismerési viszony, sajátos módon általában tartózkodó e viszony és a két kategória szakterminológiai minősítése dolgában. Viszonylag

<sup>6</sup> Fogarasi Béla: „Logika”, 3. kiad., Budapest 1955, 392.

<sup>7</sup> V. A. Lektorszkij: Objekt; „Filozofszkaja enciklopedija”, 4, Moszkva 1967, 123. — Hasonlóképpen nyilatkozik a „Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie” (Berlin 1968) c. munkájában is (vö. 12—13.).

<sup>8</sup> Tordai Zádor: „Az elidegenedés mítosza és valósága”, Budapest 1970, 96.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Lick József: „Személyiség és filozófia”, Budapest 1969, 25—26. — P. V. Kopnyin, akinek a szubjektum terjedelmére vonatkozó nézetével polemizáltunk (lásd I. rész 2. 1. 2. pontot), ebben a kérdésben mintaszerűen foglal állást; „...a valóság megismerése ... mint a szubjektum és az objektum gyakorlati kölcsönhatásának oldala létezik” — írja, majd pedig megállapítja: „A megismerés — a szubjektum és az objektum közti ellentmondások megoldásának elméleti formája. Azzal, hogy megismertük ... még nem sajátítottuk el gyakorlatilag az objektumot.” („Vegyenyije v markszisztisztikuju gnoszeologiju”, Kijev 1966, 71., 72.) — Farkas Endre idézett munkájának („Szabadság és egyéniség”) egész gondolatmenete szintén arra az alapfeltevésre épül, hogy az objektum és a szubjektum viszonya elsődlegesen reális tárgyi-gyakorlati viszony.

kevesen mennek odáig, hogy direkt jelzót is alkalmazzanak. E kevesek sorában találjuk T. Ojzermant, aki „az objektum és szubjektum között” levő „ontologikus viszony”-ról tesz pl. említést,<sup>11</sup> és Lick Józsefet, aki az objektum – szubjektum viszonyában „a társadalomontológiai és ismeretelméleti vonatkozások” szoros egymásbafonódottságáról szól, és egyúttal e vonatkozások közül – fenti kijelentésével teljes összhangban – az előbbit mondja „az átfogóbb”-nak.<sup>12</sup>

Az objektum és a szubjektum viszonyát jellemezve egyes szerzők azonban mást is állítanak, nevezetesen: a viszonyon belül az objektumnak kitüntetett szerepet tulajdonítanak. „Alapvető, általánosan meghatározó helyzete a két pólus viszonyában az objektumnak van” – írja J. Mužik.<sup>13</sup> „Az objektum és szubjektum korrelatív viszonyának elismerése... egyáltalán nem zárja ki, hogy a kettő közül az egyiket *elvíleg meghatározónak* tekintsük” – mondja Lick József<sup>14</sup> (az én kiemelésem – V. Á.), majd a továbbiakban megállapítja: „Valóban igaz tehát, hogy csakis az lehet objektum, ami a tevékenység hatáskörébe került. – Mégis igaz az is, hogy az objektum a meghatározó, az elsődleges a szubjektummal szemben.”<sup>15</sup>

Ezzel a – következetes materialistának látszó, ténylegesen azonban a materializmus egy korábbi történeti formájának szellemét és szemléletét idéző – nézettel vitatkoznunk kell. Miért nem helyes kimondani az objektum és szubjektum viszonyát illetően az objektum „elvíleg meghatározó” szerepét?

Az objektum – szubjektum viszony rendkívül sokféle, igen változatos konkrét tartalommal lehetséges. Az esetek egy nagyon jelentős részében valóban kétséget kizáróan az objektum szerepe a domináns, az objektum az elsődlegesen meghatározó. Habár a szubjektum mindig tudatosan reflektálja objektumát – különben nem szubjektum, s objektum – szubjektum viszony helyett csupán dolgok viszonya létesül, a potenciális szubjektum csak mint dolog kerül viszonyba egy másik dologgal –, ez áll fenn valahányszor az objektum – szubjektum viszonyban az objektum uralkodik a szubjektum felett, azaz minden olyan objektum – szubjektum relációban, amelyben a szubjektum tudatos érzéki-tárgyi tevékenysége (akár tudatossága, ismeretei, akár az általa felhasználásra kerülő eszközök elégtelen színvonala következtében) az adott objektumhoz mérten viszonylag fejletlen, és ennek folytán a szubjektum célkitűzései nem, vagy csak korlátozott mértékben valósulnak meg.

Sőt, az objektum nem is elsődlegesen meghatározó, hanem az egyedüli meghatározó az objektum – szubjektum viszonyában – *hangsúlyozzuk, a két oldal egymáshoz való viszonyában*, és most csak erről van szó – valahányszor az adott objektum – szubjektum viszony tartalmát tisztán a szubjektum tudatos pszichikus, ezen belül megismerő reflexiója teszi ki. Lehetséges-e egyáltalában ilyen objektum – szubjektum viszony? Itt nem szabad különböző kérdéseket összekevernünk. Ahogy azt más összefüggésekben az előzőekben már érintettük:<sup>16</sup> 1. a szubjektum sokoldalú szellemi tevékenysége

<sup>11</sup> T. Ojzerman: „Filozófiatörténet – metafizológia”, Budapest 1970, 253.

<sup>12</sup> I. m. 24.

<sup>13</sup> J. Mužik: „Subjekt a objekt”, Prága 1964, 103.

<sup>14</sup> I. m. 29–30.

<sup>15</sup> I. m. 32.

<sup>16</sup> Vö. az I. rész 2. 1. 1. pontban az objektum terjedelmével kapcsolatban mondottakkal.



filogenetikusan és ontogenetikusan egyaránt a társadalmi gyakorlatból nő ki, és fejlettségét alapvetően és végső soron a gyakorlat meg is határozza; 2. ugyanakkor a szellemi tevékenység egy bizonyos viszonylagos önállóságra tesz szert, és objektumai kisebb vagy nagyobb mértékben elkülönülhetnek és el is különülnek az érzéki-tárgyi tevékenység objektumaitól; 3. mi több, a szellemi tevékenység objektumai nemcsak elkülönülhetnek térben és időben az érzéki-tárgyi tevékenység objektumaitól, hanem túl is mehetnek azok körén, és ez a transzcendálás — mint mondottuk — alaptendenciájában annál kiterjedtebb, mennél fejlettebb maga a gyakorlati tevékenység. — A szubjektum pszichikus tevékenységének relatív autonómiája ily módon lehetségessé teszi, hogy az érzéki-tárgyi tartalmú objektum—szubjektum viszonyok mellett, valamiképpen ugyan mindig kapcsolódva ezekhez és általuk is determináltan, létrejökjenek ezektől megkülönböztethető *sajátosan tisztán pszichikus tartalmú* konkrét objektum—szubjektum relációk. A megismerésnek pl. lehetnek olyan objektumai, amelyek még nem objektumai az érzéki-tárgyi tevékenységnek, és akár nagyon hosszú távon sem válnak azokká. A tisztán pszichikus tartalmú konkrét objektum—szubjektum viszonyban a két oldal között nincs szorosan vett kölcsönhatás, csak az objektum hatása érvényesül, és ezért — függetlenül a reflexió eredményeként kialakuló pszichikus tartalom milyenségétől, jellegétől stb., pl. az ismeret adekvát vagy inadekvát voltától — az adott pszichikus tartalmú objektum—szubjektum viszonyban (ismét hangsúlyozzuk, tehát *a két oldal egymáshoz való viszonyában*) egyedül az objektum a meghatározó: csak az objektum hat a szubjektumra, és a szubjektum tárgyilag, alakító módon nem hat az objektumra, azaz az objektum vonatkozásában passzív, bármennyire is aktív ugyanakkor önmaga vonatkozásában. Miután itt csak a két oldal egymáshoz való viszonyáról van szó, ez tehát értelemszerűen nem jelenti azt, hogy a pszichikus tartalmat ilyenkor csak a vonatkozó pszichikus tevékenység objektuma determinálja. A pszichikus tartalom teljes determinációja ennél jóval átfogóbb, szerepet játszanak benne a vonatkozó pszichikus tevékenység objektumán kívül egyéb anyagi és szellemi külső tényezők és az adott szubjektum öndeterminációja is. Itt sem szabad tehát különböző kérdéseket összekevernünk, *egyrészt, hogy a tisztán pszichikus tartalmú objektum—szubjektum relációban a két oldal egymáshoz való viszonyában melyik a meghatározó, és másrészt, hogy valamely pszichikus tartalom teljes determinációjában milyen tényezők vesznek részt.*

Az objektum—szubjektum reláció két vázolt esetével szemben van azonban egy harmadik is, nevezetesen, amikor a két oldal egymáshoz való viszonyában a szubjektum az elsődlegesen meghatározó. Ez az eset áll fenn, valahányszor az objektum—szubjektum viszonyában a szubjektum uralkodik az objektum felett. Az ilyen viszony eredménye a természet, a társadalom és az ember, az adott objektum tervszerű átalakítása. Ilyenkor a bekövetkező eredmény túlnyomórészt egybeesik azzal, amit a szubjektum szándékolt, amit célul tűzött ki maga elé. Természetesen az objektum—szubjektum viszony, miként az elsőkben, ebben az esetben is — lévén reális kölcsönhatás — magába foglalja az objektum hatását, „aktivitását” is, tehát nemcsak a szubjektum aktív, hat a maga objektumára, hanem fordítva is, mind az objektumi oldal, mind a szubjektumi oldal tartalmaz pozitív, „cselekvő” és negatív „szenvető” mozzanatot. A szubjektum itt is, miközben gyakorlati tevékenysége által önmagát objektiválja, és objektumát átalakítva azt hu-

manizálja, egyúttal az objektum hatására maga is átalakul, benne tárgyi és pszichés változások formájában valamiképpen szubjektíválódik az objektum, de a domináns oldal itt mégis a szubjektum.

Általános érvennyel tehát nem mondható ki, hogy az objektum—szubjektum viszonyában az objektum az elsődlegesen, az „elvileg meghatározó” oldal. Ehhez azonban világosan kell látnunk:

a) hogy a objektum—szubjektum viszony — amit nem győzünk hangsúlyozni — nem azonos az ember és világ, ill. az ember és környezete vagy az ember és determinánsai viszonyával,

b) hogy az objektum—szubjektum viszony, ill. az objektum és a szubjektum kategóriája csupán egyik vonatkozását jelenti, ill. ragadja meg az ember és világ viszonyának, következésképpen e viszony jellemzésére és értelmezésére korántsem elégségesek, nem pótolhatnak és nem is pótolnak egyéb fontos kategóriákat,

c) hogy a szubjektum fejlettsége, érettsége igen különböző fokú lehet, nem mindig és feltétlenül tevékenysége tárgya uralkodik felette; és hogy az ellenkező végletbe se essünk, a szubjektumot nyilvánítva az objektum—szubjektum viszony mindenkori elsődleges meghatározó oldalának,<sup>17</sup> tegyük hozzá:

d) hogy jöllehet a szubjektumként való fellépésnek, megnyilatkozásnak feltétele a tudatos öndetermináció alapján történő cselekvés — hiszen az emberi tevékenység hordozóját szubjektummá éppen az teszi, hogy nem csupán kölcsönhatás-kapcsolatban, tehát a maga részéről is aktív, „cselekvő” kapcsolatban áll más jelenségekkel (ez különben minden dolgot, az élettelen tárgyakat is kisebb vagy nagyobb mértékben jellemzi), hanem hogy ennek az aktivitásnak „emberi”, céltudatos, teleológikus jellege van (azaz, hogy az aktivitás magában a szubjektumban kialakuló célok megvalósítására irányul) —, a szubjektumi mivoltnak az viszont már nem feltétele, hogy céltudatos aktivitásának (mivel ez a tudatosság igen eltérő szintet, mélységet, terjedelmet érhet el) az eredménye egyben összhangban legyen, megfeleljen is a szubjektum célkitűzésének; a megfelelés mértéke külön kérdés, már a szubjektum érettségének, fejlettségének, az emberi szabadságnak a problémája.

Az objektum és a szubjektum egymáshoz való viszonyát jellemezve, helyesen tehát azt kell mondanunk, hogy *mindig az objektum—szubjektum viszony konkrét tartalma dönti el, melyik a két oldal közül a meghatározó, ill. az elsődlegesen meghatározó*. Ebből a szempontból — mint kiderült — az objektum—szubjektum viszonynak három alaptípusa különböztethető meg, amelyek bizonyos értelemben e viszony három szakaszának, fázisának is felfoghatók:

1. *az objektum uralkodik a szubjektumon — a viszonyon belül az objektum az elsődlegesen meghatározó;*

2. *a szubjektum tisztán pszichés (emocionális, empirikus vagy absztrakt gondolati) visszatükröző, elsajátító viszonya az objektumhoz — a viszonyon belül az objektum az egyedül meghatározó, valamint*

3. *a szubjektum tárgyilag-gyakorlatilag uralkodik az objektumon — a viszonyon belül a szubjektum az elsődlegesen meghatározó.*

<sup>17</sup> Ebből a szempontból problematikusnak és egyoldalúnak tűnik még egy olyan általános érvényű megfogalmazás is, amely szerint „...a szubjektum és objektum kölcsönhatásában az ember az aktív erő...” („Filozófiai kislexikon”, 2. kiad., Budapest 1962, 349.)

A három alaptípus közül tehát kettőben — az elsőben, amely tárgyi-gyakorlati és a másodikban, amely pszichés tartalmú viszony — az objektum az „elvileg meghatározó” (pontosabban, az elsődlegesen, ill. az egyedül meghatározó), az egyikben viszont — a harmadikban, amely akárcsak az első, szintén tárgyi-gyakorlati viszony — a szubjektum az „elvileg meghatározó”.

Amennyiben a három alaptípust feltételesen az objektum—szubjektum viszony három szakaszaként fogjuk fel, a fenti sorrendben egymásra épülnek: az első, a kezdetlegesebb forma alapozza meg a másodikat, a második a fejlettebb harmadikat, mintegy átvezetve hozzá az elsőből. Természetesen a konkrét objektum—szubjektum relációkban ezek sohasem válnak el élesen egymástól, kölcsönösen feltételezik egymást és átmennek egymásba, sőt a két tárgyi-gyakorlati forma mindegyike alárendelt elemként mindig tartalmazza a másik mozzanatát: az első, ha adott esetben rendkívül minimális mértékben is, magába foglalja a harmadikat, különben a szubjektum mint szubjektum nem egzisztálhatna; a harmadik pedig az első, amennyiben az uralom sohasem lehet teljes, abszolút.

Miként jutott Lick József mégis az idézett — és általunk kifogásolt — következtetésre, hogy tudniillik az objektum—szubjektum viszonyában a két oldal közül az egyiket, és pedig az objektumot „elvileg meghatározónak” kell tekintenünk? — Lick választ keres arra a kérdésre, hogy hogyan érvényesül a determinizmus elve az objektum—szubjektum viszonyában. Úgy látja, hogy a kérdésre az „aktuális” objektum—szubjektum viszony nem ad kellő magyarázatot. Nem ad, mivel azt — mármint az aktuális objektum—szubjektum viszonyt — „... szigorúan a cselekvés közvetlen tárgyára és alanyára korlátozzuk”,<sup>18</sup> és „ebben az esetben a kettő egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan egységéhez kell jutnunk”.<sup>19</sup>

Mi tehát a megoldás? Álláspontját Lick a következőkben összegezi: „Az objektum és szubjektum viszonya *nem csupán* (a mi kiemelésünk — V. Á.) azzal a tárggyal való kölcsönhatásra vonatkozik, amelyben a szubjektum *itt és most* tárgyasítja önmagát. A konkrét tárgyon kívül a tevékenységet és a szubjektumot is meghatározzák e tevékenység *külső feltételei*, amelyek szintén az objektivitás jegyeit viselik magukon. A „külső feltételek” tartalma, jellege, terjedelme természetesen változó, de ez nem befolyásolja azt a tényt, hogy a konkrét objektum—szubjektum viszony már eleve mindig meghatározott, az adott objektumon kívül levő körülmények összességét feltételezi, s csak részben és másodlagosan függ a szubjektumtól.”<sup>20</sup> Ehhez fűzi rögtön hozzá a korábban már idézett mondatot: „Az objektum és szubjektum korrelatív viszonyának elismerése tehát egyáltalán nem zárja ki, hogy a kettő közül az egyiket elvileg meghatározónak tekintsük”,<sup>21</sup> majd pedig később megállapítja: „Az a tény tehát, hogy a tárgyi-gyakorlati tevékenység teremt meg az objektum—szubjektum viszonyt, még nem jelenti azt, hogy csak a közvetlen — és ebben az értelemben mindig egyedi — gyakorlat tárgya vagy eszköze tartozik az objektumok közé. Ez csupán azt mutatja, hogy a közöttük levő aktuális viszony mindenekelett így érvényesülhet.”<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Lick József, i. m. 29.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo. 29—30.

<sup>22</sup> Uo. 33.

Mit tesz tehát Lick József? Mielőtt kimondja az egyik oldal, az objektum, „elvileg meghatározó” voltának a tételét, *egyrészt* leszögezi — mint láttuk —, hogy az „aktuális” objektum—szubjektum viszony, mivel a cselekvés közvetlen tárgya és alanya egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan egységet alkot, „... nem ad kellő magyarázatot arra, hogy végül is hogyan érvényesül a determinizmus elve az objektum és a szubjektum viszonyában”<sup>23</sup>, *másrészt* a szóban forgó oldalt, az objektumot, szemlátomást éppen ezért — meghagyva közben az „aktuális” objektum—szubjektum viszonyra vonatkozóan az objektum terminusának „a cselekvés közvetlen tárgya” jelentését is — *terjedelmében mértéktelenül kiszélesíti*: a szubjektum konkrét tevékenységének tárgyán kívül ide sorolja „a tevékenység külső feltételeit is”, abból kiindulva, hogy ezek „szintén az objektivitás jegyeit viselik magukon”.

Ami az utóbbi problémát illeti: az „objektum” tehát ily módon *egy másik jelentést is kap*, „a szubjektumon kívül levő körülmények összességével” azonosul, az objektivitás szinonimájává válik! A külső feltételek a szubjektumhoz képest valóban objektívek, de bármennyire is azok, elégséges ok-e ez arra, hogy egészükben az objektum kategóriája alá soroljuk be őket? Az objektum—szubjektum viszony mindenestre így jelenik meg Licknél az „aktuális” objektum—szubjektum viszony mellett egyúttal egy általánosabb, *az ember és világ viszonyává transzformált alakban is*.<sup>24</sup> Miután az „aktuális” objektum—szubjektum viszonyt közelebből nem vizsgálja meg, és a korrelativitást — úgy tűnik — egyenrangú oldalak kapcsolatának tartja, ezen túl lépve, a szubjektum külvilág általi meghatározottságát emeli ki, és erre gondolva deklarálja — ragaszkodva egyúttal az objektum terminusához, de így az objektum terminusának egyszersmind elkerülhetetlenül poliszemantikus jelentést is kölcsönözve — az objektum „*elvileg meghatározó*” jellegét. A poliszémia azonban megbosszulja magát. Minthogy az objektum terminusa az okfejtésben ilyen kettős szerepet játszik, és korántsem állapítható meg mindig egyértelműen, hogy a kettő melyikében tűnik fel éppen, nem csekély homályosságot visz Lick József a maga, egyébként sok szempontból igen pozitív tartalmú koncepciójába.

Ami pedig az előbbi problémát illeti — ad-e vajon kellő magyarázatot az „aktuális” objektum—szubjektum viszony arra, hogy hogyan érvényesül a determinizmus elve az objektum és a szubjektum viszonyában — azzal érdemlegesen a fentiekben részletesen foglalkoztunk. Ennek a tanulságaira is támaszkodva itt beérhetjük a következőkkel:

<sup>23</sup> Uo. 29.

<sup>24</sup> Amennyire igaza van Licknek, amikor azt mondja, hogy „... az objektum és szubjektum viszonya nem egyszeri és egyszerű aktus” (i. m. 34.), épp annyira nincs igaza viszont — ha csak a tárgyi-gyakorlati objektum—szubjektum viszonyt tartjuk szem előtt, ahogyan ő teszi — abban, hogy — amint már idéztük — „az objektum és szubjektum viszonya nem csupán azzal a tárggyal való kölcsönhatásra vonatkozik, amelyben a szubjektum *itt* és *most* tárgyasítja önmagát”. (29.) Nincs igaza, mert az objektum és a szubjektum viszonya valóságosan mindig konkrét, következőképpen igenis mindenkor „*itt*” és „*most*” viszony, amely folytonosan valamiképpen megoldódik és változó konkrét tartalommal folytonosan újra is termelődik. Egyébként más helyen éppen ő mondja: „Az emberi tevékenység nem egyszerűen közvetítő láncszem objektum és szubjektum viszonyában, hanem olyan jelenség, amelyben ez a viszony *egyáltalában* létrejöhét, egzisztálhat és kifejeződhet.” (I. m. 39—40., az én kiemelésem — V. Á.) Ha valóban az emberi tevékenység az, amelyben ez a viszony, az objektum és szubjektum viszonya „*egyáltalában* létrejöhét, egzisztálhat és kifejeződhet” — hogyan lehet nem „*itt*” és „*most*” viszony mindenkor?

Teljességgel megalapozatlan az a feltevés, miszerint az „aktuális” objektum—szubjektum viszony — tekintettel arra, hogy benne a két oldal egymást feltételezi és egymástól elválaszthatatlan egységet alkot — nem ad kellő magyarázatot a determinizmus elvének érvényesülésére az objektum és szubjektum viszonyában. Megalapozatlan és egyben tarthatatlan is, mert — miért és mennyiben akadályozza két egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan egységet alkotó jelenség viszonya a determinizmus-elv e viszonyon belüli érvényesülésének magyarázatát? Ha valóban úgy volna, ahogyan azt Lick József speciálisan az „aktuális” objektum—szubjektum viszonyra vonatkozóan feltételezi, nem juthatnánk egyebek között a megnyiság és a minőség, a tartalom és a forma viszonyát, sőt általánosabban, egyetlen kölcsönhatást illetően sem kellő magyarázatához annak, hogy hogyan érvényesül bennük a determinizmus elve! Természetesen — amire menetközben szintén kitértünk — egyetlen konkrét objektum—szubjektum viszony sem tartalmazza a szubjektum teljes determinációját. *Egy dolog azonban valamely korrelatív viszony komponenseinek teljes determinációja, és megint más az adott viszonyon belüli determináció problémája!* Semmiképpen sem engedhető meg, hogy az utóbbit felcseréljük vagy helyettesítsük az előbbivel, azaz, hogy fejtegetéseinkben az utóbbit az előbbivé transzformáljuk!

### 3.3. A „gnoszeológiai” és az „ontológiai” jelentéséről

Mit értsünk helyesen egyfelől az „ismeretelméleti”, „gnoszeológiai”, és másfelől az „ontológiai” kifejezéseken a marxista filozófiában? Ahhoz, hogy érdemlegesen állást tudjunk foglalni az objektum és a szubjektum fogalmának jellegét illetően — mint említettük —, a kellő egyöntetűség hiányára való tekintettel, noha itt csupán vázlatosan tehetjük meg, ki kell térnünk erre a problémára is.

Mi szorul tisztázásra e megjelölésekkel, terminusokkal kapcsolatban? Evidensnek látszik, hogy jelentésüket főnévi alakjukkal, az „ismeretelmélettel”, a „gnoszeológiával”, ill. az „ontológiával” összefüggésben keressük.

„Az ismeretelmélet — írja A. Kosing — a megismerés törvényszerűségeiről szóló filozófiai tanítás. Az ismeretelmélet a filozófia keretében viszonylagosan önálló diszciplínát alkot a maga sajátos, relatíve körülhatárolt tárgykörével, amely a következő fő problémákat öleli fel: a megismerés tárgya, forrásai és lényege, a megismerés alapjai és hajtóerői, a megismerés fokai, formái és módszerei, a szemiotika, az igazság, az elmélet és gyakorlat viszonya, tudományelméleti kérdések.”<sup>25</sup> Közel áll ehhez az a meghatározás, amit V. Lektorszkijnál olvashatunk: „Az ismeretelmélet (gnoszeológia, episztemológia) — a filozófiának az az ága, amelyben a megismerés természetének és lehetőségeinek, az ismeret realitáshoz való viszonyának a problémáit tanulmányozzák, a megismerés egyetemes előfeltételeit kutatják, feltárják megbízható és igaz voltának feltételeit.”<sup>26</sup>

Mellőzve a két meghatározás behatóbb elemzését, megállapíthatjuk, hogy az ismeretelmélet mindkettő szerint egyértelműen a filozófia alapkérdésének

<sup>25</sup> A. Kosing: *Erkenntnistheorie*; „Philosophisches Wörterbuch”, I, Lipcse 1969, 316—317.

<sup>26</sup> V. Lektorszkij: *Teorija poznyania*; „Filozofszkaja enciklopedija”, 5, Moszkva 1970, 216.

ún. másik oldalával — a világ megismerhetőségének kérdéséhez kapcsolódó problematikával foglalkozik. Ha az ismeretelméleten filozófiánkban egységesen ezt értjük, nem is kellene tovább időznünk ennél a kérdésnél.

A probléma éppen abból adódik, hogy ez a kifejezés olykor — igaz, az utóbbi években egyre ritkábban — az előbbivel szemben *szélesebb jelentésben is feltűnik* filozófiánkban. Ennek okait e helyütt részletesebben szintén nem kutathatjuk. Két dolgot azonban — úgy véljük — enélkül is megállapíthatunk: egyfelől, hogy a kiterjesztő jelentéshasználatnak vannak bizonyos tradíciói a marxista filozófia történetében, többek között Lenin munkásságában is megtalálható, másfelől, hogy e tradíció kialakulása részben összefüggött a régi ontológia elutasításával és a megismerés gyökerében új felfogásának kidolgozásával a marxista filozófiában.

A kiterjesztő jelentéshasználat létrejöttével az ismeretelmélet terminusa poliszemantikus jelleget öltött filozófiánkban, ami a maga nemében meglehetősen bonyolult helyzetet teremtett, nem kevés zavart és félreértést okozva filozófusaink körében, különösen a „dogmatizmus időszakában”, de még azt követően is, minthogy elmulasztották az eltérő jelentéstartalmak egzakttá megkülönböztetését. Közismert például, hogy egész könyvtárnyi anyagra rúg azoknak az írásoknak a száma, amelyek Leninnek a logika, dialektika és ismeretelmélet, a logika és a gnoszeológia, ill. a dialektika és az ismeretelmélet egybeeséséről<sup>27</sup> szóló megállapításaival foglalkoznak, s hogy mennyire élesen polarizálódtak bennük a vélemények a lenini megállapítások interpretációjának tekintetében. De emlékeztethetünk az anyag fogalmával kapcsolatos, az 50-es évek végén és a 60-as években lefolyt vitára is, amelyben a filozófusok egy csoportja az anyag fogalmának ismert lenini meghatározását — jobbár korábbi dogmatikus beidegződések hatása alatt, anélkül hogy komolyabban számot vetett volna a kifejezés jelentéstartalmával — differenciálatlanul, teljes egészében ismeretelméleti jellegűnek nyilvánította. Egyébként ennek a vitának egyik eredményeként könyvelhető el, sok minden más mellett, hogy számottevően hozzájárult a kiterjesztő jelentéshasználatból adódó problémák határozottabb és szélesebb körű felismeréséhez, s ezzel erőteljes lökést adott a tradíciójától való elszakadás folyamatának. Ilyen irányú hatása különben a marxista filozófia tárgyáról és strukturájáról az utóbbi évtizedben folyt, s teljesen lezártnak ma sem tekinthető vitának is volt. S itt rögtön megjegyezhetjük, hogy a két vita egyben jelentősen elősegítette, ill. meggyorsította az ontológia terminusát körülvevő homály eloszlatását és a vele szemben meggyökeresedett averzió és előítéletek fokozatos felszámolódását is.

A kiterjesztő jelentéshasználat egyik sajátossága, hogy — ami bizonyos fokig érthető, ha figyelembe vesszük, hogy meghonosodása, mint mondtuk, összefüggött a régi ontológia elutasításával és a megismerés radikálisan új koncepciójának a kidolgozásával a marxista filozófiában — azoknál a szerzőknél, akik azt, ill. a kettős jelentéshasználatot fenntartás nélkül helyeslően magukévá tették, az ontológia terminusa pozitív értelemben többnyire úgyszólván teljesen száműzötté vált a marxista filozófiából.

Egy másik szintén nem elhanyagolható sajátossága, hogy tartalmát tekintve a kiterjesztő jelentéshasználat nem egységes és gyakran nem kellőképpen körülhatárolt. Még ugyanazon szerzőknél, sőt egy-egy adott munkájukban

<sup>27</sup> V.ö. Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Budapest 1972, 141., 149., 157., 276., 299., 391. stb.

sem ritkaság, hogy több változatban, vagy legalábbis a kellő körülhatároltság híján többféleképpen értelmezhetően fordul elő. S hogy ez a nagyfokú variálódás és „cseppfolyósság” mennyire tág teret nyit az egyes előfordulások legkülönbözőbb egyéni interpretációinak, és az egyéni interpretációk milyen messzire mehetnek, s milyen extrémek is lehetnek, csupán egyetlen példára hivatkozunk. I. Sz. Narszkij egyik tanulmányában — amely egyébként a szóban forgó témakör vonatkozásában is sok értékes gondolatot tartalmaz — az anyag fogalmának lenini meghatározásáról szólva így ír: „Azt (mármint az anyag fogalmának lenini meghatározását — V. Á.) ‚gnoszeológiaiainak’ nevezik, de nemritkán nem gondolkodnak el azon, hogy az adott esetben a ‚gnoszeológiai’ ‚filozófiai materialista’-t, végső soron pedig ‚dialektikus materialista’-t jelent, minthogy Lenin a megismerés fejlődésének dialektikáját maguknak az objektumoknak és a szubjektumok objektumokkal való gyakorlati kölcsönhatásának fejlődésfolyamatában veszi figyelembe.”<sup>28</sup> Narszkij szerinti tehát a „gnoszeológiai”, midőn vele az anyag fogalmának ismert lenini meghatározását jellemzik, „filozófiai materialistát”, sőt egyenesen „dialektikus materialistát” jelent! A lenini meghatározás természetesen és vitathatatlanul filozófiai materialista, illetőleg pontosabban dialektikus materialista. De vajon nem módfelett különös és szokatlan — még ha e meghatározásról van is szó — a „gnoszeológiaiainak” ilyen jelentéseket tulajdonítani? Hiszen a „gnoszeológiai” („ismeretelméleti”) terminusával — bármennyire is poliszemantikussá vált használatra — a legkevésbé sem szokás valamely filozófiai irányzathoz tartozást kifejezni. Noha valóban gyakran mondják a szóban forgó lenini fogalom meghatározásáról, hogy gnoszeológiai — amit különben szintén helytelenítenünk kell —, ezzel azonban általában nem annak *világnézeti tartalmára* kívánnak rámutatni, hanem csupán formájára, válfajára, módjára! (Ha a magunk részéről ennek ellenére sem helyeseljük a lenini meghatározást *en bloc* gnoszeológiaiainak minősíteni, azért van, mert a „gnoszeológiai” itt ez esetben csak akkor lehetne egyáltalában elfogadható, ha azon „filozófiai”-t, „filozófiai-világnézeti”-t, illetve még pontosabban „a filozófia alapkérdésének összefüggésében adott”-at vagy „a tudatra vonatkoztatott filozófiai-világnézeti”-t értenénk, azaz a gnoszeológiai terminusának valamilyen kiterjesztő jelentéshasználatával élénk, márpedig ezt mindenképpen filozófiánkban nemkívánatos, zavaró jelenségnek, s éppen ezért egyszersmind elkerülendőnek tartjuk.)

A két említett sajátosság együttes jelentkezésének pregnáns és nem is olyan túlságosan régi megnyilvánulása B. M. Kedrovnak a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységéről írott és az előzőekben már szóba hozott munkája, amelyben egyrészt az ontológia terminusának határozott ellenfeleként lép fel, másrészt a gnoszeológia kifejezést párhuzamosan többféle tartalommal, szűkebb jelentése mellett a „filozófiai”, differenciálatlanul „a filozófia alapvető kérdésére vonatkozó”, ill. „az anyag és tudat viszonyára vonatkozó” értelmében, vagy egyenesen a „materialista” szinonimájaként használja.<sup>29</sup> — Az „ontológia”, „ontológiai” ellen felhozott legfőbb érve, hogy ezek a terminusok a létnek mint olyannak a vizsgálatát, annak emberi megismerését és meg-

<sup>28</sup> I. Sz. Narszkij: Jescso raz o predmetye i funkcijah filozofii marksizma; „Filozofszkie Nauki”, 1971/1, 88.

<sup>29</sup> Vö. B. M. Kedrov: „Jegyinsztvo dialektiki, logiki i teorii poznanija”, Moszkva 1963, pl. 31—32., 37., 115., illetve 19., 113—114.

változtatásán kívül feltételezik.<sup>30</sup> Szükségtelen bővebben bizonygatni, hogy a két terminus mint megjelölés önmagában eleve még egyáltalán nem feltételez ilyesmit. A „gnoszeológiai” kiterjesztő jelentéshasználata mögött pedig az áll Kedrovnál, hogy — amint az egyes megfogalmazásaiból, levezetéseiből kiviláglik — felfogása szerint maga az ismeretelmélet szélesebb értelemben az anyag és tudat viszonyának problematikáját teljes egészében, tehát maradéktalanul mind a két oldal tekintetében átfogja.<sup>31</sup>

Miként foglalhatunk hát állást az ismeretelmélet, gnoszeológia és az ontológia terminusának, valamint melléknévi alakjaiknak a dolgában?

Az „ismeretelmélet”, „gnoszeológia” kiterjesztő jelentéshasználatát a marxista filozófia fejlődése nem igazolta, s ezzel együtt a nagyobb formai egzságra törekvés jegyében már hosszabb ideje megindult és erősödik egyfelől kiszorulásának, másfelől a szűkebb jelentéshasználat kizárólagossá válásának a tendenciája. E folyamattal összhangban — amely filozófiánk tudományos jellegének is egyik kifejeződése — a szűkebb, az ismeretelméletet a filozófia alapkérdésének ún. másik oldala problematikájára korlátozó jelentéshasználatot tartjuk egyedül helyénvalónak és követendőnek. Az ismeretelméleti, gnoszeológiai terminusán pedig ennek megfelelően értelemszerűen kizárólag „a megismeréshez an sich tartozó”-t, „a megismeréssel an sich összefüggő”-t, „a megismerésre an sich vonatkozó”-t stb. értjük, ahogyan az egyre általánosabban természetessé válik. Az „an sich” mozzanatát azért kell itt hangsúlyoznunk, mert nem minden, ami valamiképpen összefügg a megismeréssel egyben automatikusan gnoszeológiai is. A megismerés funkciójának, az ismeret — akár az egyén, akár a társadalom életében játszott — szerepének a problémája például, az ismeretelméleten magán messze túlmutató, következésképpen jellegében már nem is gnoszeológiai probléma.

Ami az ontológia és az ontológiai terminusát illeti, fokozatosan felszámolódik — miként említettük — a velük szemben megnyilvánuló averzió és megvalósul „receptiójuk”, mindinkább polgárjogok nyerneik „saját” terminusokként a marxista filozófiában. De hogy mennyire erős volt e tekintetben a korábbi időszakot jellemző idegenkedés, mutatja többek között egy olyan széles látókörű gondolkodó, mint Fogarasi Béla egyik 1955-ös megnyilatkozása is: „A marxista filozófia terminológiájában nem fordul elő ez a kifejezés: ’lételmélet’ (ontológia). Ennek egyik okát nyilván abban kell keresnünk, hogy a léttan, a lételmélet fogalma [pontosabban szólva, a lételmélet terminusa — V. Á.] a filozófia története folyamán metafizikus jelentéseket szívott fel magába, metafizikai tartalommal van átitatva. Nevezetesen lételméleten a tudományok felett álló elméletet, a lét filozófiai elméletét értették. — Ha mármost ettől eltekintünk, úgy nézetem szerint lehet azt mondani, hogy a filozófiai materializmus, nevezetesen a dialektikus materializmus a lételmélet által régebben felvetett kérdésekre tudományos, racionális választ adott, és akkor azt is mondhatjuk, hogy ennyiben ’lételméletet’ nyújt. A lényeges az, hogy elismernünk-e valamilyen külön lételméletet, mint tudományt, amely a dialektikus materializmuson kívül állna, vagy akár amellett állna? A dialektikus mate-

<sup>30</sup> „Az ontológia’, ontológiai’ terminusa — írja szó szerint Kedrov — idegen a marxista filozófiától, minthogy a létnek mint olyannak a vizsgálatát a lét ember által történő megismerésén és megváltoztatásán kívül feltételezi.” (I. m. 114.)

<sup>31</sup> Vö. i. m. 23., 31–38. stb.



rializmus tanítása a világ egységéről és anyagiságáról magában foglalja a lét elméletét, a lét materialisztikus magyarázatát.”<sup>32</sup>

Az ontológia terminusának korábbi merev és egy időben szinte általános elutasítása filozófiánkban, mélyebb metodológiai alapját tekintve — megítélésünk szerint —, jelentős részben a *fogalmak és terminusok bonyolult sajátos kapcsolatának* a figyelmen kívül hagyásával, illetőleg meg nem értésével függ össze. Mire gondolunk ennek megállapításával?

A fogalmak — mint ismeretes — mindig nyelvi formákhoz, szavakhoz, terminusokhoz kötődnek és viszont. Egy adott fogalom és egy adott terminus kapcsolata, összetartozása azonban már korántsem feltétlen, amennyiben egzisztálásuknak ez nem az egyetlen lehetséges formája. Erre vall egyebek között — miként az előzőekben láthattuk — a poliszémia jelensége, amikor is egy terminus egyidejűleg több fogalmat jelöl, és a szinonímia jelensége, amikor viszont egy fogalmat jelöl egyidejűleg több terminus, úgyszintén ezek kialakulása vagy esetleges megszűnése.

A fogalmaknak és a terminusoknak egyaránt története van. De éppen történetük tanúskodik arról, hogy fejlődésük, változásuk sem nem feltétlenül szinkron, sem nem feltétlenül közvetlen kauzális viszonyt mutató folyamat, hanem egymástól többé-kevésbé elkülönülő, egymáshoz képest viszonylagosan autonóm mozgások. S ez tulajdonképpen szükségszerű következménye és egyúttal egyik kifejeződése is a nyelv és a gondolkodás kapcsolatában — szoros összetartozásuk és kölcsönhatásuk ellenére is — érvényesülő relatív önállóságuknak.

A fogalmak köztudottan gyorsabban változnak, mint a terminusok. Sőt, a meglévő fogalmak változása, miután a nyelv lexikai készlete egy bizonyos fejlettségi szintet elért, ezzel többé-kevésbé arányosan, egyre általánosabban a vonatkozó terminusok változatlanlansága mellett megy végbe, ami a terminusok viszonylag nagyfokú stabilitására utal. De egy teljesen új fogalom kialakulása sem mindig jár együtt új terminus megjelenésével. Az ilyenkor lehetséges variációk egyike, hogy a régi terminus elveszti előző jelentését és az új fogalom válik kizárólagos tartalmává. Ez azonban aránylag ritka eset. Lényegesen gyakoribb, hogy a régi terminus, miközben felveszi az új jelentést, hosszabb-rövidebb ideig megőrzi a korábbi is, s ily módon poliszemantikussá válik. De előfordulhat az is, hogy az új jelentést felvéve az adott nyelvrendszer egészében ugyan poliszemantikussá válik, egy körülhatárolt ismeretterület szaknyelvében, terminológiájában ennek ellenére mégis monoszemantikus terminusként lép be és funkcionál. Természetesen az sem kizárt, hogy az új jelentés felvételével a terminus nemcsak a nyelvrendszer egészében, hanem egy adott szaknyelvben is poliszemantikus jellegűvé alakul át.

Az említettek csupán néhány elvont és kiragadott példa a fogalmak és terminusok összekapcsolódásának változatosságára, az összekapcsolódás dinamikájának sokszínűségére, s távolról sem merítik ki a lehetséges variációk széles skáláját. Mindazonáltal talán ezek is hozzájárulnak annak belátásához, hogy egy fogalom elvetésének nem kell automatikusan és szükségszerűen minden esetben maga után vonnia a vonatkozó terminus elvetését is. Nyilvánvaló azonban, hogy a bennünket ebben az összefüggésben foglalkoztató problémának ez *csak az egyik oldala*. Abból ugyanis, hogy egy terminus nem okvetlenül osztozik az általa denotált fogalom sorsában, magától értetődően még

<sup>32</sup> Fogarasi Béla: „Tudomány és szocializmus”, Budapest 1956, 85.

nem következik, hogy a régi terminusokat maradéktalanul és elengedhetetlenül át is kellene venni. Annyi viszont mindenképpen következik, hogy az átvételnek új fogalomtartalom jelölésére abszolút elvi akadályja nincs. S ha a régi terminus bizonyos szemiotikai követelményeknek megfelel, etimológiailag és morfológiailag nem implikál olyasmit, ami kizárná átvételét, és koherens módon beilleszthető az adott ismeretrendszer terminológiájába, átvételének az ismeretrendszer belső formai feltételei szempontjából gyakorlati akadályja sincs.

Am annak, ami elvileg és gyakorlatilag lehetséges, még mindig nem kell feltétlenül meg is történnie! Hogy bekövetkezik-e ilyen körülmények között is, és ha igen, mikor, egy régi terminus átvétele vagy sem, további tényezőktől függ, s éppen ez a *probléma másik oldala*.

Az átvétel első és legelemibb további feltétele, hogy az adott ismeretrendszernek legyen olyan — immanensen hozzátartozó — fogalma, amely külön terminussal való jelölést igényel. De ha van is, a fogalom sokáig rejtett maradhat, s így a külön terminus iránti szükséglet kielégítése mint közvetlen aktuális feladat csak egy idő múltán, az adott ismeretrendszer fejlődésének egy előrehaladottabb fokán fog jelentkezni. Ez esetben magának a fogalomnak és a terminus iránti szükségletnek a felismerése időben szintén elhúzódhat. S itt az előzőek kiegészítéseképpen hadd jegyezzük meg: egy régi terminus kategorikus megtagadása módszertani alapját tekintve, nemcsak a fogalmak és terminusok kapcsolódásformái variabilitásának a meg nem értéséből táplálkozhat, hanem egy fogalom létjogosultságának, realitásának a fel nem ismeréséből is!

A felismerés mindenesetre egy dinamikus ismeretrendszerben előbb-utóbb megtörténik; ha előbb nem, úgy később, de az ismeretrendszer fejlődésének, kidolgozottságának egy bizonyos fokán tovább semmiképpen sem tűr halasztást.

S csak akkor, amikor a fogalom dolgában megvan a pozitív állásfoglalás, merülhet fel egyáltalában a jelölés formájának, a terminus megválasztásának a kérdése. A választást szintén több tényező befolyásolja.

Ebből a szempontból kiváltképpen bonyolult a helyzet a filozófiában, aminek a magyarázata elsősorban a filozófia nagyfokú tartalmi megosztottságában keresendő, mindenekelőtt abban, hogy fejlődését gyökerében ellentétes koncepciók, egymással szemben álló és küzdő tanítások egyidejű jelenléte és egymásrakövetkezése jellemzi. A készen talált terminológiához való viszonyt, a kifejezési forma egészét, következetességének fokát a filozófiában általában olyan tényezők is erősen meghatározzák, mint az eszméi harc belső logikája, valós vagy vélt következményei, a más koncepciókkal való rokonság vagy szembenállás, a kontinuitás vagy diszkontinuitás hangsúlyozására való törekvés, de nem csekély mértékben különféle előítéletek, szubjektív szenvedélyek, vonzalmak és ellenérzések, sőt indulatok is motiválhatják.

Egy tudományos ismeretrendszerben, bár sokkal korlátozottabb mértékben, bizonyos előítéletek vagy egyéb szubjektív momentumok szintén szerephez juthatnak. A tudományban azonban a választást végül is az objektíve megalapozott racionalitás szempontja dönti el: minden szükségset egybevetve, rendelkezünk-e az új fogalom jelölésére jobb, megfelelőbb, alkalmasabb terminussal, mint a kínálkozó s a formai követelményeket is kielégítő régi, s ha nem rendelkezünk, ezt a régit recipiáljuk (ami természetesen nem zárja ki esetleges felváltását új, más terminussal egy későbbi időpontban). A marxista filozófiában, minthogy a tudományos filozófiát reprezentálja

bizonyos kétségtelen sajátosságai mellett is, az alaptendenciát tekintve szükségképpen szintén ez a szempont dominál.

Ez utóbbit tanúsítja az ontológia terminusának megvalósuló recepciója is filozófiánkban. Az objektíve megalapozott racionalitás jegyében kerekedik végül is felül annak belátása, amit I. Sz. Narszkij idézett írásában igen találóan úgy fogalmaz meg, hogy az ontológia terminusa „... önmagában véve semmi-vel sem 'rosszabb', mint a 'gnoszeológia' terminusa — minden a terminus helyes értelmezésén és alkalmazásán múlik”.<sup>33</sup>

Mindemellett az ontológia és az ontológiai terminusának használata még nem teljesen egységes és nem is mindig következetes filozófiánkban. Általában azonban etimológiájukkal összhangban „lételmélet”-et, ill. „lételméleti”-t értenek rajtuk, természetszerűen materialista tartalommal,<sup>34</sup> az ismeretelmélet-től, az ismeretelméleti-től megkülönböztetésül, amit a magunk részéről is helytállónak és elfogadhatónak vélünk. Ehhez kapcsolódva és ennek megfelelően ontológainak azt nevezzük, ami nem a megismeréshez *an sich*, hanem a valósághoz mint a megismeréstől megkülönböztetett léthez (tekintet nélkül arra, hogy általánosan vagy specifikusan) tartozik, ezzel függ össze, erre vonatkozik stb.

Az „ontológiai” és a „gnoszeológiai” ily módon *dichotomikus* — a lét és a lét megismerésének reális különbségén alapuló — megkülönböztetést, felosztást jelent: ontológiai az, ami nem gnoszeológiai, azaz ami a megismeréstől megkülönböztetett létre és nem a megismerésre *an sich* vonatkozik, ill. gnoszeológiai az, ami nem ontológiai, azaz ami a megismerésre *an sich* és nem a tőle megkülönböztetett létre vonatkozik.

Egyes szerzők az ontológiát az „anyagelmélet”-tel vagy az „objektív dialektiká”-val azonosítják.<sup>35</sup> Az ilyen azonosítás azonban félreértések forrásává válhat, tekintettel arra, hogy a pszichikumnak, a tudatnak, ill. a szubjektív dialektikának is van ontológiája, ontológiai oldala, amire helyesen mutatott rá Sz. L. Rubinstein mellett V. P. Tugarinov is még az 50-es évek végén.<sup>36</sup> Különbösen is, ha az egyik oldalon az ismeretelméletet emeljük ki, logikailag-szemantikailag sem látszik helyén valónak *komplementumának* az anyagelméletet vagy az objektív dialektikát tekinteni.

Az ontológiai és a gnoszeológiai — akárcsak magának az ontológiának és a gnoszeológiának — megkülönböztetése egy igen sajátos és — mint mondtuk — *dichotomikus* felosztást jelent. Olyan felosztást, amelyben a megismerésnek mint *sui generis* jelenségnek, folyamatnak a problematikáját, azt tehát *ami reá*, a megismerésre mint olyanra vonatkozik, éppen attól különböztetjük meg, *amire ő maga*, a megismerés, mint hozzá képest külsőre és tőle függetlenre vonatkozik. Következésképpen ez a felosztás *a tárgy és a tárgy sajátosan emberi visszatükrözésének valóságos viszonylatán és különbségén alapul*. A felosztás ezért sem nem fiktív, sem nem önkényes, hanem reálisan megalapozott és jogos, sőt nélkülözhetetlen is!

Amikor azonban ezt kiemeljük, látnunk kell azt is, hogy az ontológiai és a gnoszeológiai mégsem foghatók fel minden vonatkozásban abszolút ellentétekként. S e tekintetben legalább két dolgot kell figyelembe vennünk:

<sup>33</sup> I. Sz. Narszkij, i. m. 88.

<sup>34</sup> „Ontológia, azaz a dialektikus materializmus tanítása a létről...” — mondja pl. Rubinstein (vö. „Princípü i putyi...”, 8.).

<sup>35</sup> Vö. pl. I. Sz. Narszkij, i. m. 90.

<sup>36</sup> Vö. Sz. L. Rubinstein: „Princípü i putyi...”, 8–9., 155., 216–217., illetve V. P. Tugarinov: „Sootnošenije kategorij isztoriceszkovo materializma”, Leningrád 1958, 15.

a) egyrészt azt, hogy a szubjektum léte a maga nemében olyan lét, amelyhez mindenkor hozzátartozik a megismerés is („megismeréssel egybefonódott lét”), s ezért itt az ontológiai és a gnoszeológiai amellett, hogy ellentétek (ellentétes oldalak, meghatározottságok), *egyszersmind egységet is alkotnak*, még hozzá olyan egységet, amelyben — mivel a szubjektum léte elsődlegesen érzéki-tárgyi, és megismerő tevékenysége ennek alárendelt — az ontológiai oldal fogja át a gnoszeológiaiit, s a gnoszeológiai egyáltalában csak mint ennek a sajátos ontológiai-nak specifikus megnyilvánulása lehetséges (tehát: „a gnoszeológiai maga ontológiáiban van”!);

b) másrészt azt, hogy ismereteinket kivétel nélkül szintén a két mozzanat, a gnoszeológiai és az ontológiai egysége jellemzi; *minden ismeretünk ugyanis egyfelől egzisztenciájának minősége szerint gnoszeológiai*, minthogy léte nem a megismeréstől megkülönböztetett lét, hanem közvetlenül éppen a megismerésben és a megismeréssel adott, s ennyiben a megismerésre *an sich* vonatkozó lét, *másfelől viszont ontológiai*, és *nemcsak egzisztenciájának ontológiai feltételezettsége értelmében, hanem tartalma és funkciója szerint is*, minthogy mint visszatükröződés tárgyát és funkcióját tekintve mindig egy tőle megkülönböztetett létre vonatkozik, még ha ez egyébként közvetlenül történetesen egy másik ismeret vagy maga a megismerés is (tehát „a gnoszeológiai mindig ontológiai is van”, miközben — mint láttuk — „a gnoszeológiai maga ontológiáiban van”!).

Egy következetes materializmusnak tehát az egyik oldalon szükségképpen tartalmaznia kell az ontológiai és a gnoszeológiai megkülönböztetését, nem vallhatja az ontológia és a gnoszeológia egybeesését, mint pl. Hegel tette,<sup>37</sup> mert a lét általában nem azonos valamiféle megismeréssel, nem általa és benne adott, hanem ellenkezőleg, mint olyan független az őt reflektáló megismeréstől, a tárgy független az azt eszmeileg elsajátító visszatükrözéstől; a másik oldalon viszont az ontológiai és a gnoszeológiai különbségét, ellentétét nem tételezheti minden vonatkozásban abszolútnak, mert a megismerés nemcsak nem független a tőle megkülönböztetett léttől, nemcsak a létből nő, fejlődik ki, hanem e lét egy meghatározott szférájának, formájának — a társadalmiságnak — specifikus megnyilvánulása, s tartalma, valamint funkciója szerint is reá vonatkozik: a tudományos gnoszeológiának ezért nem csupán elengedhetlenül tudományos ontológia a feltétele, nem csupán erre kell épülnie, hanem magát ezt a gnoszeológiát is *végző soron* mint a tudományos ontológia egy sajátos részterületét, határesetét kell felfognunk, ismereteinket pedig a két vonatkozás, az ontológiai és a gnoszeológiai egységében értelmeznünk!

Itt azonban egy újabb problémába ütközünk: ha valóban minden ismeretünk az előbbiektől értelmében ontológiai és gnoszeológiai mozzanatok egysége, nem következik-e ebből elkerülhetetlenül, hogy e két jelző egyikével vagy másikával magában véve legfeljebb ismereteink, kijelentéseink tárgyait — a megismerés-

<sup>37</sup> „... Marx pontosan elválasztotta az önmagában létező valóságot mint folyamatot megismerése útjaitól. Hegel idealista illúzióját ... éppen az okozza, hogy Hegel a létnek és magának a létrejövésnek az ontológiai folyamatát túlon túl közel hozza a megértés ismeretszerűen szükséges folyamatához, sőt ez utóbbit az előbbi pótlékának, még hozzá annál ontológiailag magasabb formának látja” — írja Lukács György (Marx ontológiai alapelvei; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/3 — 4, 245 — 246.), majd a továbbiak során megállapítja: „...Marx ... nemcsak élesen elválasztja egymástól az ontológiát és az ismeretelméletet, hanem éppen ennek az elválasztásnak az elmulasztásában látja Hegel idealista illúzióinak egyik forrását”. (Uo. 264.)

től megkülönböztetett lét jelenségeit, mint ontológiaiakat, ill. a megismerés an sich jelenségeit, amennyiben éppenséggel közvetlenül nem ismertek, kijelentések (pl. a megismerés reális folyamatának meghatározott oldalai, mozzanatai, sajátosságai, amelyek a róluk alkotott ismeretek, kijelentések vonatkozásában szintén a megismerés tárgyaiként szerepelnek), mint gnoszeológiaiakat — jellemezhetjük, de ismereteinket, kijelentéseinket magukat már semmiképpen sem?

Nem, ilyesmi — véleményünk szerint — nem következik ebből, s ez egybe-  
vág a marxista filozófiában egyre inkább meghonosodó „gyakorlattal” is. Ismereteinket, kijelentéseinket *általános módon jellemezve* természetesen nem tekinthetünk el bennük a két oldal, az ontológiai és a gnoszeológiai egységétől. Általános jellemzésük mellett azonban *lehetséges speciális jellemzésük is*. Ismereteink, kijelentéseink ilyen speciális jellemzését adva, már csupán tartalmukból indulunk ki, és ennek differenciálásával arra kérdezzük rá, hogy az — tartalmuk — *közelebről milyen létre*, éspedig — mivel a differenciális alapja változatlan marad — *a létre mint megismerésre vagy a létre mint nem megismerésre vonatkozik*. E speciális jellemzésük keretében ismereteink, kijelentéseink közül értelemszerűen azokat kell gnoszeológiai jellegűeknek mondanunk, amelyek közelebbi tartalma a megismerésre vonatkozik, ill. ontológiai jellegűeknek azokat, amelyek közelebbi tartalma nem a megismerésre vonatkozik.

Figyelembe véve mindezt, nyilvánvaló, hogy *fogalmainkat* — lévén az ismeret sajátos formái — *általános módon szintén csupán az ontológiai és a gnoszeológiai egységének szem előtt tartásával jellemezhetjük*. *Speciális jellemzésüket adva azonban* — amikor tehát közelebbi tartalmukból indulunk ki — *már vagy mint ontológiaiakat, vagy mint gnoszeológiaiakat minősíthetjük őket*: ontológiaiaknak — amennyiben a bennük tükröződő lét nem a megismerés, a megismerés körébe tartozó valamely jelenség, és gnoszeológiaiaknak — amennyiben a bennük gondolatilag tükröződő lét nem más, mint maga a megismerés, ill. ennek valamelyik oldala, összetevője, mozzanata.

### 3.4. Az objektum és szubjektum mint a társadalmi ontológia kategóriái

Milyen jellegű kategóriáknak tekintsük végül is az előbbieket szellemében — tehát ún. speciális jellemzésüket adva — az objektum és a szubjektum fogalmát?

Egész okfejtésünkben nyilvánvalóan következik, hogy semmiképpen sem tekinthetjük minden további nélkül ismeretelméleti, gnoszeológiai kategóriáknak őket, hiszen közelebbi tartalmuk, de mindenekelőtt magának az objektumnak és a szubjektumnak egymáshoz való valóságos viszonya jóval szélesebb, kiterjedtebb a megismerésnél, még pszichikus viszonyuk sem merül ki a megismeréssel. Bármennyire is filozófiatörténeti tény lehet, hogy a két fogalom alaposabb kidolgozásához az ismeretelmélet keretei között fogtak hozzá, és ezt követően hosszú ideig ez volt fejlődésük úgyszólván kizárólagos terepnuma — elleplezheti-e e körülmény, hogy tartalmuk és funkciójuk túlmutat az ismeretelmélet határain, minden gnoszeológiai kérdésfeltevésen, hogy az objektum és szubjektum viszonya elsődlegesen tárgyi-gyakorlati viszony, s hogy a megismerés ennek a viszonynak egyik oldala, mozzanata

csupán?<sup>38</sup> Elleplezni ugyan elleplezheti, de semmiképpen meg nem szüntetheti!

Noha nem kétséges, hogy minden fogalmunk a megismerés során jön létre, annak eredménye, terméke, korántsem mindegyik vonatkozik a benne foglalt közelebbi tartalom szerint egyszerűs mind az emberi megismerő tevékenységre, vagy legalábbis csupán erre. Tisztán gnoszeológiai fogalmaknak speciális jellemzésük keretében — az előzőekkel összhangban — azokat mondhatjuk, amelyek csakis a megismerésre, a megismerés körébe tartozó valamely jelenségre vonatkoznak, csak azt írják le, jellemzik és értelmezik. A megismerésre vagy a körébe tartozó jelenségre is vonatkozó, de annál átfogóbb hatókörrel rendelkező fogalmainkat szélesebb hatókörűeknek megfelelő minősítéssel kell illetnünk. Ezen belül azután természetesen beszélhetünk, sőt beszélnünk is kell gnoszeológiai oldalukról és funkciójukról. Az objektum és szubjektum fogalma éppen ilyen fogalom filozófiánkban!

Mindezek fényében következtetésnek kell mondanunk azoknak a marxistáknak — mint Rubinstein, Csernov, Szava Petrov stb. — az eljárását, akik az ontológia, ontológiai terminusát elfogadják, ugyanakkor az objektum és szubjektum kategóriáját mégis gnoszeológiaiaként jellemzik. Csernov ráadásul egy másik hibát is elkövet, amikor valamely fogalom, ill. viszony minősítését egészen különös kritériumhoz kapcsolja: szavaiból értelemszerűen az derül ki (és éppen ennek dokumentálhatósága céljából idéztük az előzőekben kissé hosszabban<sup>39</sup>), hogy ontológiai csak az a fogalom, viszony lehet, amely úgy mond „felveti az elsődlegesség és másodlagosság, az eredet kérdését”; az objektum és szubjektum fogalma azért nem ontológiai, mert ezt „nem veti fel,” hanem „a vizsgált jelenségeket mint már létezőket, mint adottakat veszi, és viszonyuk, összefüggésük jellegét fejezi ki” — így hát mind a két fogalom gnoszeológiai! Egyet lehet-e érteni azonban azzal, hogy — ebből következően — az együttlétezési viszonyok, ill. az ezeket kifejező fogalmak (azok a fogalmak, amelyek „a vizsgált jelenségeket mint már létezőket, mint adottakat veszik és viszonyuk, összefüggésük jellegét fejezik ki”) eleve nem lehetnek ontológiaiak és szükségképpen gnoszeológiaiak?!

Mielőtt megadnánk a két kategória minősítését, befejezésül egy további kérdéssel is szembe kell néznünk: állíthatjuk-e, hogy maga a valóság objektum — szubjektum szerkezetű?

Az egész valóságról — s ez eddigi okfejtésünkéből, azokból az elméleti alapfeltevésekből (az objektum és szubjektum fogalmának értelmezéséből stb.), amelyekre elemzésünk épült, szintén logikusan következik — nyilvánvalóan nem mondhatjuk. Egy ilyen állítással — mint az előzőekben láthattuk is — szubjektív idealista elemet vinnénk be felfogásunkba, ill. antropomorfizálnánk a valóságot. De a valóság egy bizonyos, s hozzáfűzhetjük, egyre táguló területének, amely a természeti valóság önfejlődésének produktumaként

<sup>38</sup> Ez utóbbira tekintettel pontatlannak, túlságosan szélesnek kell tartanunk az ismeretelméletnek azt a meghatározását, amely szerint az „a megismerő szubjektum és a megismerendő tárgy viszonyáról szóló tudomány”. (Vö. A. Schaff: „A marxista-leninista igazságelmélet néhány problémája”, Budapest 1955, 36.) Az ismeretelmélet a szubjektum és objektum viszonyát nem a maga totalításában vizsgálja, hanem annak csupán egyik oldalát. Ezért helyesebb „a szubjektum és a tárgy (objektum) megismerési viszonyáról szóló tudománynak” mondanunk.

<sup>39</sup> Lásd a 3. 1. pontban.

jelent meg — a természet, valamint az ember, a társadalom közti kölcsönhatás szférájának, úgyszintén a társadalom, a történelem világának — van objektum—szubjektum struktúrája! Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e valóságzféra ugyanakkor nem lenne más módon, más formában is struktúrált, hiszen minden jelenség struktúrálttsága egyidejűleg sokféle, különböző szintű és formájú struktúrát foglal magába. S nem téveszthet meg bennünket e tekintetben az sem, hogy e valóságzféra objektum—szubjektum szerkezetének feltárásához a szemlélet bizonyos fokú „antropoorientáltságára”, „antropocentrikusságára” van szükség. Az „antropoorientáltság”, „antropocentrikusság” egészen más valami, mint az „antropomorfizmus”, és korántsem vezet a megismerésben feltétlenül hibás, torz, „szubjektivistikus” eredményre.<sup>40</sup>

Milyen jellegűeknek tekintsük ezek után az objektum és szubjektum kategóriáját? Kézenfekvő az elmondottak alapján, hogy minden további nélkül, „sine clausula” nem minősíthetjük ontológiai alapfogalmaknak, ill. általános ontológiai fogalmaknak őket filozófiánkban, minthogy a valóság a maga egészében nem objektum—szubjektum szerkezetű. Másrésztől viszont kiűnt, hogy elfogadhatatlan egyoldalú gnoszeológiai minősítésük is, mert a megismerés ugyan objektum—szubjektum struktúrájú, de az objektum—szubjektum viszony nem merül ki a megismeréssel. De azt is láttuk, hogy az objektum és szubjektum fogalma, ha nem is az egész valóságra, mégis valóságstruktúrára vonatkozik. Ezért szükségképpen ontológiai jelentéssel bírnak, státuszuk — ontológiai státusz. Mindez azt jelenti, hogy *nem általános ontológiai fogalmak, hanem specifikusak, azaz a társadalmi ontológia fogalmai*, vagy ha úgy tetszik, általános szociológiai, történetfilozófiai alapkategóriák, amelyek egyúttal gnoszeológiai oldallal, funkcióval is rendelkeznek.<sup>41</sup>

Ebben az összefüggésben teljes mértékben egyet kell értenünk Lick Józseffel, amikor azt mondja, hogy az objektum—szubjektum viszony mindenkéltt a történelmi materializmus problémája.<sup>42</sup> A két kategóriát ugyanakkor a maga részéről a dialektikus materializmus sem nélkülözheti, ami sok minden más mellett szintén a marxista filozófia ezen — a hagyományos és leginkább elterjedt felosztás szerinti — két alkotóelemének szerves egységére, kölcsönös feltételezettségére és egymástól való elszakíthatatlanságára utal. De ha már szóba került, talán nem időszerűtlen megjegyeznünk: nem utolsósorban az objektum és szubjektum kategóriájának a tanulmányozása is figyelmet érdemel arra, hogy ez a hagyományos felosztás bizonyos problémákat rejt magában,

<sup>40</sup> Lukács György az „antropocentrizmust” és az „antropomorfizmust” olykor szinonim értelemben használja. Ezzel szemben a kettő megkülönböztetésének indokoltására helyesen mutat rá, véleményünk szerint, az „Eszetika kislexikon” (2. kiad., Budapest 1972, 34—36.).

<sup>41</sup> E tekintetben az objektum és a szubjektum fogalma megegyező vonást mutat a gyakorlat fogalmával. Bármennyire is kiemelkedő szerepe van a gyakorlat fogalmának a dialektikus materializmus ismeretelméletében, mégsem tekinthető egyszerűen vagy akár elsősorban gnoszeológiai fogalomnak.

<sup>42</sup> Vö. Lick József, i. m. 27. — Lick József különben — amint az előzőekben (3.2. pont) már hivatkoztunk rá — az objektum és a szubjektum viszonyában „a társadalom-ontológiai és ismeretelméleti vonatkozások” szerves egymásbafonódottságáról szól, és közülük az előbbit minősíti az „átfogóbb”-nak (i. m. 24.), ill. viszonyukat lényegében véve mint elsődlegesen társadalom-ontológiai viszonyt értelmezi (vö. i. m. 26—28, 39—41).

elsősorban az ismeretelmélet elhelyezése szempontjából a marxista filozófia struktúrájában. Ahogyan a társadalmi ontológia — minthogy a társadalom a természet része, folytatása — szerkezetileg az általános ontológiára épül, a gnoszéológiának — minthogy a megismerés a társadalmiság egyik megnyilvánulása — hasonlóképpen, tehát szerkezetileg is a társadalmi ontológiára kellene ráépülnie a következetesen végigvitt materialista filozófiában!<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Főként az utóbbi években a nemzetközi és a hazai marxista filozófiai irodalomban gyakran találkozunk hasonló, vagy ilyen irányba mutató megállapításokkal. — Az ontológia és a gnoszéológia viszonyát illetően vö. pl. Szava Petrov, i. m. 9—12. — Jól-lehet szerzője nem fűzött hozzá mélyebb elméleti indoklást, ebből a szempontból figyelmet érdemlő és a maga idejében úttörő kísérlet volt az a sorrend, amelyben M. Cornforth három egymást követő kötetében a marxista filozófia alapjait tárgyalja. E munka megőrizve a kifejtés eredeti rendjét, néhány évvel később orosz nyelven a Szovjetunióban egységes foglalatban is megjelent. (Vö.: „Materialism and the Dialectical Method”, London 1952.; „Historical Materialism”, London 1953., „The Theory of Knowledge”, London 1954. —, ill. „Dialekticseskij materializm”, Moszkva 1957.)



# EINSTEIN ELTÁVOLODÁSA A POZITIVIZMUSTÓL

ILLY JÓZSEF

## BEVEZETÉS

Einstein filozófiai hovatartozását sokan és sokféleképpen boncolgatták. A vélemények különbözősége mellett a kutatók egyben általában megegyeztek: Einstein kijelentéseit attól függetlenül használták, mikor hangzottak el. Ha valamelyes rendet akarunk teremteni az Einstein-idézetek sokféle értelmezhetősége területén, meg kell vizsgálnunk, nem változott-e világnézete az idők folyamán.

Emiatt a következőkben Einsteinnek csak olyan nyilatkozatait használhatjuk, amelyek a vizsgált időszakból, az 1900–1920 közötti két évtizedből valók.

A cikkben Einstein filozófiai nézeteinek olyan változásáról lesz szó, amely már ismert a tudomány történetében: ifjúkori pozitívizmusának meggyengüléséről és „realista”-racionalista nézetei erősödéséről. E téma kapcsán röviden összefoglalom mindazt, amit erről eddig megállapítottak, s újabb okot hozok fel e változás indoklására.

## EINSTEIN ÉS MACH TÖRTÉNETI KAPCSOLATA

Einstein 1897 körül ismerkedett meg Mach két művével: a *Mechanikával* és a *Hőtannal*<sup>1</sup>. Különösen a *Mechanika* gyakorolt rá nagy hatást.

Einstein első relativisztikus cikkében (1905) Holton<sup>2</sup> két mozzanatot tulajdonít Mach hatásának: Einstein azon álláspontját, hogy a fizika alapproblémáit mindaddig nem lehet megérteni, míg a tér és az idő fogalmát ismeretelméletileg nem elemeztük, valamint azt, hogy Einstein számára a valóság azonos az érzéki-leg adottal, az „eseményekkel”.

A figyelmes olvasó, kivált, ha szeme előtt tartja Einstein későbbi írásait, nem-pozitívista gondolatok csíráit is felfedezheti első írásaiban, mégis kétségtelen, hogy Einstein filozófiai vándorútja a pozitívizmustól indult el. Ő is így gondolta, többször is ennek megfelelően nyilatkozott későbbi írásaiban. Ezek közül kiemeljük azt a levelét, amelyet Machnak 1913-ban írt.

Ez a levél egyenes válasz Planck azon régebbi kijelentésére, hogy Mach ismeretelmélete semmilyen természettudományos eredménynek nem lehet melegegya. Ha az általános relativitáselmélet igazolásának tekintett megfigyelés

<sup>1</sup> C. Seelig, *Albert Einstein und die Schweiz*. Europa, Zürich, Stuttgart, Wien, 1952. 39.

<sup>2</sup> G. Holton, Mach, Einstein and the Search for Reality, *Ernst Mach Physicist and Philosopher*, ed. R. S. Cohen, R. J. Seeger, Reidel Dordrecht, 1970, 165.

pozitív eredménnyel jár, írja Einstein, „... az Ön zseniális kutatásai, amelyek a mechanika alapjaira vonatkoznak — Planck alaptalan bírálata ellenére —, fényes igazolást kapnak. Akkor szükségképpen adódik, hogy a tehetetlenség a testek valamilyen kölcsönhatásában gyökerезik, teljesen azon megfontolások értelmében, amelyeket Ön a Newton-féle vödörkísérlethez fűzött... Nagy örömet jelent számomra, hogy ezt Önnel közölhetem, mivel Planck bírálata mindig teljesen alaptalannak tűnt előttem.”<sup>3</sup>

Planck és Mach között öt évvel e levél előtt, 1908-ban kezdődött vita.

Planck a következő kérdésre keresett választ: „Mit jelent számunkra alapjában véve az, amit fizikai világgépnek nevezünk? Csupán valami célszerű, de alapjában véve önkényes alkotása-e szellemünknek, vagy az ellentétes felfogás felé hajlunk, hogy e világgép valóságos, tőlünk független természeti folyamatok visszatükröződése?”<sup>4</sup> A válasz keresése során Planck áttekinti a fizika fejlődési irányait, s azt az általános következtetést vonja le, hogy a fizika arra törekszik, hogy megszabaduljon az antropomorf elemektől, s tételeit a megismerő szubjektumtól, tértől és időtől függetlenül fogalmazza meg. A feltett kérdésre a következő választ adja: „Amikor az eddigiek szem előtt tartásával e kérdésre igennel válaszolok, teljes tudatában vagyok annak, hogy e válasz bizonyos ellentmondásban van a természetfilozófia egyik irányzatával, amely épp napjainkban, Ernst Mach vezetésével, éppen természettudományos berkekben előszeretettel örvend. Eszerint nincs más valóság, csak az egyes érzetek, s a természettörvények végső soron csak gondolataink gazdaságos illesztését jelentik érzeteinkhez, amely illesztésre a létért való küzdelem ösztönöz bennünket. A fizikai és a pszichikai közti határ csupán gyakorlati és megállapodásszerű; a világ sajátos és egyedüli elemei az érzetek.”<sup>5</sup>

Miért van Machnak nagy sikere? Mert a mechanikus világszemlélet ellen lépett fel. E kritika hibája, hogy a mechanikus világgéppel együtt a fizikai világgépet is degradálja, állapítja meg Planck. A machi rendszer belső ellentmondásokról ment, jelentősége azonban csak formális, olyan, ami a természettudomány lényegét nem érinti. Planck szerint ugyanis „minden természettudományos kutatás legfőbb ismérve: az állandó, az idők és népek változásától független világgép megkövetelése”.<sup>6</sup>

Mach válasza másfél év múlva jelent meg.<sup>7</sup> A Mach filozófiai fejlődése szempontjából is érdekes dokumentumokat tartalmazó első rész után foglalkozik részletesen Planck előadásának bírálatával. Mach válaszában az a lényege, hogy a Planck által egymást kizárónak említett lehetőségek (a fizikai világgép vagy önkényes teremtménye szellemünknek, vagy tőlünk független világ tükröződése) valójában nem zárják ki egymást. E világgép szükségképp függ a megismerő egyéntől, máskülönben mi magyarázná, miként különbözhet egymástól Newton, Huyghens, Biot, Young és Fresnel optikája, Poincot és Hertz mechanikája. Természetes azonban az is, hogy a társadalmilag megmaradó világgép, a kutatók váltakozása révén, mind függetlenebbé válik az egyéntől, s ez előmoz-

<sup>3</sup> A levelet pl. Heller közli, *Ernst Mach, Wegbereiter der modernen Physik*, Springer, Wien, New York 1964, 147.

<sup>4</sup> Die Einheit des physikalischen Weltbildes, *Phys. z. 10* (1909) 73

<sup>5</sup> Ugyanott

<sup>6</sup> Ugyanott, 74.

<sup>7</sup> Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen, *Phys. Z. 11*(1910)605.

dítja a tények tisztább kifejezését. Általában minden megfigyelésnél, minden véleménynél kifejezésre jut mind a környezet, mind a megfigyelő.

Mach válaszára Planck ismét válaszolt. Írásának egyik lényeges momentuma az a megállapítása, hogy Mach átértékelte Denkökonomie-fogalmát. Míg eddig ez az elv az ember gyakorlati szükségleteivel állt összefüggésben, most Mach válaszcikkében „egyáltalán nem szorítkozik az ember gyakorlati-gazdaságossági szükségleteinek vizsgálatára, és nem kapcsolódik hozzájuk”.<sup>8</sup> Planck megállapítja, hogy az elv, ilyen általánosítása révén, elveszti eredeti jelentését, s metafizikai (ontológiai) jelentést kap.

A másik lényeges momentum: Planck szerint Mach elmélete tudományos téren gyakran helytelen eredményre vezet. Ezt példázza „az a Mach által állhatalatosan védelmezett, de fizikailag teljesen tarthatatlan gondolat, hogy valamennyi translációs mozgás relativitásának megfelel valamennyi körmozgás relativitása is, pl., hogy nem tudunk különbséget tenni, vajon az égbolt forog-e a nyugvó föld körül, vagy a föld forog a nyugvó égbolthoz képest . . . az ilyen nagyon formalista elmélet . . . képtelen bármiféle határozott fizikai eredményt, akár helyeset, akár hamisat, megérlelni”.<sup>9</sup>

E megjegyzésre válaszolhatott Einstein 1913-ban, Machnak írt levelében, hiszen Planck e szavakkal az általános relativitási elv érvényét vonta kétségbe.

Az első nyilvánvaló jelet, amely Einstein felfogásának lassú változására utal, Einstein egyik barátjának, Bessonak 1918-ban írt levelében találta Holton. Ebben Einstein a perpetuum mobile lehetetlenségét, Newton első törvényét, a fénysebesség állandóságának elvét, a tehetetlen és a súlyos tömeg egyenértékűségét tényeknek nevezi.<sup>10</sup> Ez már nem machista felfogás, hiszen, mint Holton rámutatott, Machnak még az olyan alapvető fogalmak is problémát jelentettek, mint az anyag, a tér és az idő.<sup>11</sup> 1919-ben Ehrenfestnek írt levelében pedig Einstein egyenesen empirikusnak nevezi valamennyi inerciarendszer ekvivalenciáját.<sup>12</sup>

A gondolatok ilyen irányát ismerve szembetűnik, hogy Einstein 1907-ben már többre becsülte az elmélet átfogó jellegét a kísérleti tényekkel való meg-egyezésénél. Kaufmann az idő tájt végzett kísérletei Bucherer és Abraham elektronelméletével jobban összhangban álltak, mint a relativitáselmélettel, Einstein mégsem veti el saját álláspontját. Nem azon az alapon, hogy Kaufmann eredményeit megbízhatatlannak tartaná, hanem azon, hogy ezek az elméletek nem olyan átfogók, mint a relativitáselmélet.<sup>13</sup> Ugyancsak nem pozitivistára vall az az álláspontja, hogy amikor a fényelhajlás számított és mért értéke 10%-kal eltért egymástól, egyáltalán nem ítélte meg a dolgot jelentősnek, nem tekintette az általános relativitáselmélet cáfolatának vagy nem kellő pontosságú igazolásának, „mivel az elmélet fő jelentősége nem annyira az apró hatások igazolásában áll, mint inkább a fizika egész elméleti alapjának nagyfokú egyszerűsítésében”.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis, Phys. Z. 11 (1910) 1186.

<sup>9</sup> Ugyanott, 1187.

<sup>10</sup> A. Einstein, M. Besso, *Correspondance 1903—1955*, ed. P. Speziali, Hermann, Paris, 1972, 138.

<sup>11</sup> Mach, *Leitgedanken*, 605.

<sup>12</sup> Holton, i. m. 175.

<sup>13</sup> Über das Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen, *Jahrb. Radioakt. Elektronik* 4 (1907) 428.

<sup>14</sup> Id. Holton, i. m. 180.

Einsteinnek ez a tulajdonsága, ez a személyes tapasztalatot szinte megelőző „hite” elméleti konstrukcióiban minden jelentős felfedezésénél megfigyelhető. Nem kételkedett a tehetetlen és a súlyos tömeg egyenértékiségében sem, habár még nem tudott Eötvös kísérleteiről; a Brown-mozgás elméleti tárgyalásakor sem tudott a jelenség tényleges megfigyeléséről.<sup>15</sup> Ezzel a magatartásával magyarázható az is, miért bizonytalankodott abban, ismerte-e a Michelson–Morley-kísérlet eredményét 1905 előtt: nem tartotta fontosnak egy magától értetődő tétel (az elektrodinamika és optika relativitása) kísérleti igazolását.<sup>16</sup>

Ezt a magabiztosságot érezhette meg Mach már 1913-ban nemcsak Einsteinen, hanem a relativitáselméleten munkálkodókon általában, amikor, az előzményekhez képest váratlanul, minden közösséget megtagadott az elmélettel. Általános okként azt hozta fel, hogy a relativitáselmélet mind dogmatikusabbá válik<sup>17</sup> — s valóban ez Einstein szilárd, elvi meggyőződésének külső látszata. Machnak ez az írása csak 1921-ben jelent meg. Einstein csak ez után szakított nyíltan is Machhal, „szegényes filozófusnak” nevezve egykori mesterét.

Miért szakított Einstein Machhal?

## A SZAKÍTÁS OKAI

Eddig két filozófiai és egy fizikai jellegű okot hoztak fel. Mindhárom Einstein nyilatkozataira alapul.

### A FILOZÓFIAI OKOK

Az egyik ok az volt, hogy másképp ítélte meg Einstein és Mach az elméletek és a jelenségek relatív jelentőségét. Einstein nagyobb jelentőséget tulajdonított a kutató egyéni teljesítményének, fogalmainak, leleményének, „intuíciójának”, mint Mach. (Lásd a 29. jegyzetet). Jó példa erre az atom fogalma, amelyet Mach gondolati dolognak, képzeletszüleménynek tartott, s hevesen ellenezte, hogy valóságos létezését tulajdonítsanak neki.<sup>18</sup> Einstein ellenvéleményét alátámasztotta az atomhipotézis bizonyossággá való átminősülése a tízes évek folyamán. Ezt sokan a pozitívizmus vereségének értékelték.

<sup>15</sup> Autobiographisches, *Albert Einstein Philosoph-Scientist*, ed. P. A. Schilpp, Tudor, New York, 1949–1951, 46.

<sup>16</sup> Vö. nyilatkozatait a következő írásokban: R. S. Shankland, *Conversations with Albert Einstein*, Amer. J. Phys. 31 (1963) 47; R. S. Shankland, *Michelson-Morley Experiment*, Amer. J. Phys. 32 (1964) 16; G. Holton, *Einstein and the „Crucial” Experiment*, Amer. J. Phys. 37 (1969) 969. Ez utóbbi cikkben Holton azt próbálja bizonyítani, hogy Einstein, 1905-ös cikkének megírásakor nem tudott a Michelson–Morley-kísérletről, vagy legalábbis ez nagyon elhanyagolható szerepet játszott nála. Érvelése nem fogadható el, hiszen Einstein még 1898 körül megismerkedett H. A. Lorentz *Versuch einer Theorie der electrischen und optischen Erscheinungen in bewegten Körper* c. könyvével (Brill, Leiden, 1895), amelyben külön fejezet foglalkozik a kísérlettel, s részletes leírás található nemcsak az interferométer felépítéséről, hanem a kísérlettel kapcsolatos elméleti és gyakorlati nehézségekről is. Holton állítása egyébként azt célozza, hogy tudománytörténeti érvet nyújtson M. Polányi intuicionista tudományelméletének, amely előnyben részesíti az egyént („private science”) a társadalommal („public science”) szemben. Holton érvelését e szempontból cáfolja G. Gutting, *Einstein’s Discovery of Special Relativity* c. cikke (Philos. Sci. 39 (1972) 51.

<sup>17</sup> *Die Prinzipien der physikalischen Optik, historisch und erkenntnispsychologisch entwickelt*, Barth, Leipzig, 1921, Bevezetés.

<sup>18</sup> *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, 3. Aufl. Brockhaus, Leipzig, 1897, 482–483.

Ugyancsak erre vonatkozik a Denkökonomie felfogásában köztük mutatkozó különbség. Einstein kifogásolta, hogy Mach ezt a fogalmat pszichológiai erőmegtakarításnak fogja fel; szerinte e fogalom elsősorban logikai. Machhal folytatott beszélgetése során erről is beszélgettek, s akkor Mach biztosította Einsteint, hogy nem lélektani ez a fogalom.<sup>19</sup> Einsteint azonban nem győzte meg végérvényesen Mach, pedig, amint a Mach—Planck-vitából láttuk, Mach már éppen ez irányban módosította felfogását, s Einsteinnel e vitát követően (kb. 1910-ben) találkozott.

A Denkökonomie „logicizálása” szintén nem a jelenségeknek akar nagyobb jelentőséget tulajdonítani: a rendező szubjektum gondolkodásának ad nagyobb súlyt.

A másik ok a szemléletesség machi felfogásától való kényszerű eltávolodás volt. „Csakhamar láttam — írja Einstein —, hogy a nemlineáris transzformációk bevonása az elméletbe, amint ezt az ekvivalenciáelv megkövetelte, végzetes a koordináták egyszerű fizikai interpretálására — azaz, hogy többé nem követelhetjük meg, hogy a koordinátakülönbségek ideális mérőrudakkal, illetve órákkal végzett mérések közvetlen eredményeit jelentsék . . . Sokáig nem tudtam belátni, hogy akkor mit jelentenek a koordináták a fizikában. Csak 1912 körül találtam meg a dilemmából kivezető utat . . . nem a koordinátakülönbségeknek van fizikai jelentése, hanem a hozzájuk tartozó Riemann-metrikának.”<sup>20</sup>

Erre az eltávolodásra mutat rá Frank is: „Amikor Einstein általános elméleten dolgozott . . . úgy találta, hogy túlzott egyszerűsítés lenne, ha azt követelné meg, hogy minden fizikai állítás közvetlen átfordítható legyen megfigyelhető mennyiségek közti viszonyokra.”<sup>21</sup>

#### A FIZIKAI OK

Több pozitivista (Ph. Frank, J. Petzoldt) Einstein elméletét Mach Newton-kritikája beteljesítésének tekintette, s úgy értékelte, hogy Einstein a machi fenomenalisztikus ismeretelméletre támaszkodva forradalmasította a fizikát, mégis zavarta őket a fénysebesség állandóságának elve, s ezt ki akarták küszöbölni, vagy legalább módosítani.<sup>22</sup> Lehetetlennek, elfogadhatatlannak tűnt ugyanis szemükben, hogy abszolútum szerepeljen egy elméletben.

„Sok machistának . . . az általános elmélet egyszerűen túl spekulatív volt, minden kapcsolatát elvesztette az érzéki tapasztalattal és bizonyossággal, s még inkább a gyakorlati felhasználással” — folytatja Blackmore. „Einstein most kettős dilemma elé került: először, választania kellett Mach fenomenalisztikus ismeretelmélete (ez a fénysebesség állandóságának elvetését jelentette) és a speciális relativitáselmélet között, másodsor, a machi fenomenalisztikus tudo-

<sup>19</sup> Ph. Frank, *Albert Einstein, His Life and Times*, Cape London, 1949, 131—132.

<sup>20</sup> Néhány adat az általános relativitáselmélet keletkezéséről, A. Einstein, *Hogyan látom a világot*, Faust, Budapest, 1935, 201—202. alapján idézve (*Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam, 1934, 252—253, 254.). Hogy ez a késői, 1933-as nyilatkozat nem utólagos interpretáció, bizonyítja Einstein hasonló értelmű kitétele a Principe de relativité et ses conséquences dans la physique moderne c. cikkben, Arch. Sci. Phys. Natur. 29 (1910), 5. §

<sup>21</sup> Einstein, Mach, Logical Positivism; az *Albert Einstein Philosopher-Scientist* c. gyűjteményben, 273.

<sup>22</sup> J. T. Blackmore, *Ernst Mach, His Work, Life and Influence*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, 250—251.

mánymódszertan egyik fő programpontja (egyetlen elméletnek, egyetlen feltetésnek sem lehet más, mint ideiglenes értéke a tudományban) és a speciális és az általános relativitáselmélet között (amelyek, legalább potenciálisan, kikerülhetetlen adalékok a tudományhoz) . . . Einstein külön erőfeszítést tett, hogy közeledjék berlini kollegája, Max Planck félkantianus, fél-reprezentacionalista álláspontja felé.”<sup>23</sup>

E közeledésben azonban nemcsak a fénysebesség állandóságának konkrét elve játszott szerepet, hanem az elvek szerepének megítélésében Einstein és Mach között általában mutatkozó különbség. Ezt részletezem a továbbiakban.

#### AZ ELVEK SZEREPE

Mach elutasítja az anyag és a szellem, a belső és a külső világ megkülönböztetését, s így a természetkutató számára rokonszenves, monisztikus világfelfogást vall. Ez a monizmus természetesen formális, a valóság előtt húzódik, az érzetek monizmusa. Az érzeteket rendszerező elme az újabb és újabb érzetek és az addig kialakult tudás egész közti ellentmondást többféleképpen oldhatja fel; azt a változatot választja, amely a legkevesebb szellemi erőfeszítéssel a leggyorsabban vezet célra. Ebben a gondolkodásökonómiai elvben gyökereznek az elvek (megmaradási tételek) is. A szubjektum a célból állítja fel őket, hogy hozzájuk, mint „állandókhöz” viszonyítva könnyebben reprodukálhassa magában az érzetek változását.

Ezek az elvek formálisak, a jelenségek adott csoportját csak pillanatnyilag rendezik. Habár Mach meg van győződve a jelenségek egyetemes összefüggéséről, tagadja, hogy konkrét kerettörvények (elvek) tőlünk függetlenül érvényesek lehetnének.

Tiszavirágéletet szán Mach az elvekre épülő elméleteknek is, ezért hangoztatja az interpretáció nélküli, tisztán matematikai leírás fontosságát. Szerinte a kutató elme így ledobhatja a helyhez és időhöz kötődő interpretáció ballasztját s szabadon alkothat, csupán belső, gondolkodásökonómiai, egyszerűségi megfontolások szabályozzák útját. Ez a szabadság korlátlan lehetőségeket ígér, de feláldozza a valóságot.

Einstein kutatásaiban nagy szerep jutott az elveknek. „. . . már röviddel 1900 után, azaz röviddel Planck úttörő munkája után nyilvánvalóvá vált előttem, hogy sem a mechanika, sem a termodinamika nem vindikálhatja magának a teljes pontosságot . . . Mennél tovább és mennél elkeseredettebben kutattam, annál inkább arra a következtetésre jutottam, hogy csak általános formális elv felfedezése vezethet megbízható eredményre. Mintául a termodinamika szolgált. Ott az általános elvet a következő állítás mondta ki: a természettörvények olyanok, hogy lehetetlen örökmozgót . . . építeni. De hogyan találjunk ilyen általános elvet?”<sup>24</sup>

Az elv megtalálásában nyilvánvaló Poincaré hatása.

Einstein Poincaré „Tudomány és föltevés” című könyvével az Olympia Akadémiának nevezett baráti körben ismerkedett meg, röviddel a könyv megjelenése után.<sup>25</sup> A Poincaré régebben elhangzott előadásából, könyveinek részletei-

<sup>23</sup> Ugyanott, 256—257.

<sup>24</sup> Autobiographisches, 52.

<sup>25</sup> H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1902; idézetek az 1909-es kiadás szerint.

ből és eredeti fejezetekből összeállított könyv magán viseli szerzője vibráló, nyughatatlan, gondolatait gyakran váltó gondolkodásának jegyeit, emiatt nehéz is Poincaré filozófiai rendszeréről beszélni. Álláspontja kétségtelenül pozitívista, de más hangsúllyal, mint Mach. Mielőtt ezzel foglalkoznánk, adjunk választ arra a kérdésre, miképp segítette Einsteint az általános elv, a relativitási elv felfedezésében.

„Tekintsünk valamely tetszés szerinti anyagi rendszert — írja —, tekintsük egyrészt e rendszer különféle testeinek „állapotát” (pl. hőmérsékletét, elektromos potenciálját stb.), másrészt térbeli helyzetüket; azok között az adatok között, amelyek e helyzetet meghatározzák, megkülönböztetjük a testek kölcsönös távolságát, amely relatív helyzetüket határozza meg, és azokat a feltételeket, amelyek a rendszer abszolút helyzetét és a térben való abszolút orientációját határozzák meg.

Az ezen rendszerben lejátszódó jelenségek törvényei a testek állapotától és kölcsönös távolságától fognak függni, de a tér relativitása és passzivitása miatt egyáltalán nem függenek a rendszer abszolút helyzetétől és orientációjától.

Más szóval a testek állapota és egymástól vett kölcsönös távolsága, bármely időpillanatban, csakis e testeknek a kezdeti időpontban vett állapotától és kölcsönös távolságától függ, de független teljesen a rendszer kezdeti abszolút helyzetétől és kezdeti abszolút orientációjától. Ez az, amit rövidség kedvéért a *relativitás törvényének* fogok nevezni . . . relativitási törvényünk így is kifejezhető: a műszereinken bármely időpillanatban végezhető leolvasások csak azoktól a leolvasásoktól függhetnek, amelyeket ugyanezen műszeren a kezdeti időpontban végezhattünk volna.

„Az ilyen kijelentés pedig teljesen független a tapasztalat bármilyen értelmezésétől.”<sup>26</sup>

A Mach által Einsteinben filozófiailag „katalizált” gondolatok (az elmélet szakmai: elektrodinamikai és optikai előzményeiről nem beszélek) Poincaré matematikusabb, minden „állhatatlansága” mellett is egzaktabb gondolatmeneteinek további ösztönzésére vezettek 1905 tavaszára a speciális relativitási elv megszületésére.

Poincaré sajátos konvencionálisusa olyan színezetet adott az elveknek általában, s így a relativitási elvnek konkrétan, amely elősegítette Einstein eltávolodását a pozitivizmustól.

Miben áll Poincaré konvencionálisusa?

Abban, hogy lépten-nyomon arra a következtetésre jut: fogalmaink, elveink, elméleteink csupán időleges megállapodások, konvenciók, pillanatnyi megoldást jelentenek csak, s mihelyt kényelmetlenné válnak, bátran eldobhatók.

Mi az alapja ennek az álláspontnak?

Az, hogy ugyanazon jelenségcsoportot többféleképpen is lehet interpretálni, tehát a tapasztalat, Poincaré szerint, nem nyújt elegendő adatot ahhoz, hogy egyetlen interpretációt kitüntessen, s így azt joggal nevezhetnénk igazinak, adekvátnak. Egyedül a kényelmesség (egyszerűség) az, ami miatt inkább használjuk az egyik értelmezést, mint a másikat, ez azonban nem jelent számbeli korlátozást.

Einstein ezzel szemben tudatosan akarja korlátozni a lehetőségek számát: „. . . a relativitáselmélet egyáltalán nem eszköz arra, hogy semmiből még ismeretlen természettörvényeket vezessünk le. Mindössze egyetemlegesen alkal-

<sup>26</sup> I. m. 96, 98.

mazható princípiumot ad, amely korlátozza a lehetőségek számát: e vonatkozásban az energiamegmaradás elvéhez vagy a termodinamika második főtételéhez lehet hasonlítani.”<sup>27</sup>

E korlátozó szerep a következőből áll: a newtoni fizikát többféleképpen lehet általánosítani. „A lehetséges általánosítások számát a relativitási elv korlátozza, amennyiben ez utóbbinak megfelelően, az időkoordináta éppen úgy szerepel az összes egyenletrendszerben — előjelétől eltekintve —, mint a három térkoordináta.”<sup>28</sup>

Ezek a szavak még az általános relativitáselmélet végleges alakjának megszületése előtt íródtak le. Az elmélet megalkotása után, 1918-ban pedig így ír Einstein: „A fizikus legfőbb célja tehát azoknak a legáltalánosabb elemi törvényeknek a kutatása, amelyekből — tiszta dedukció útján — a világképet megalkothatjuk. Ezekhez az elemi törvényekhez azonban nem logikai út vezet, hanem csakis a tapasztalatba való beleélésen alapuló intuíció. Ennek a módszernek a bizonytalansága azt az érzést kelthetné, hogy az elméleti fizikában tettség szerinti számú, magában véve megindokolt rendszer létezhetné; ez a vélemény elvileg találó. De a fejlődés azt mutatta, hogy az összes elképzelhető konstrukcióból egyetlenegy volt csak, amely a többi felett állónak mutatkozott. Senki sem tagadhatja, aki e tárgyban tényleg elmélyült, hogy a tapasztalatok világa az elméleti rendszert gyakorlatilag egyértelműen határozza meg, annak ellenére, hogy a tapasztalatok és az elméleti alapelvek között semmi logikus kapcsolat nincs, és éppen ezt nevezte Leibniz oly találóan, eleve meglevő harmóniának’. A fizikusok sok ismeretelméleti kutatónak azt vetik szemére, hogy ezt a tényt nem méltányolják eléggé. És én azt hiszem, hogy ebben gyökerezik a Mach és Planck között néhány évvel ezelőtti vita.”<sup>29</sup>

A vitáról az előző fejezetben volt szó. Helyesen értékelte-e Einstein e vitát, amikor azt állította, hogy a filozófusok (elsősorban Mach) nem vették kellően figyelembe azt a körülményt, hogy az elméleti rendszert a megfigyelések gyakorlatilag egyértelműen meghatározzák?

Feltétlenül. Einstein ugyanis ezzel megfogalmazta: a machi (és poincaréi) pozitivizmusnak az az alapja, hogy az elméleti rendszerek többféleségéből következtet ontológiai megbízhatatlanságukra.

Láttuk, hogy Einstein nemcsak Mach, hanem Planck hatására is látta be az elvek fontosságát és szükségességét. 1929-ben, Planck doktori értekezése megvédésének 50. évfordulóján mondott beszédében így emlékezik vissza erre: „Ön megértette . . . hogy az Ön által újonnan bevezetett állandó, a  $h$  mögött a történések valamilyen szerkezeti tulajdonságának kell rejteznie, amelynek tisztázása a következő évtizedek legfontosabb célja kell, hogy legyen. Elvi szempontból e program megvalósítása az új elméleti fizika legfontosabb fejlődési irányának tartalma.

Lehet-e csodálni, hogy én is az Ön problémaköréhez vonzódtam? A legáltalánosabb formális szempontból mélyebben megértettem a jelenségek összefüggését, amely megértés, az Ön alapvető munkássága nyomán, a fizikusoknak mind újabb és újabb gyümölcsöket hoz. Különösen két gondolat volt az, amely köré erőfeszítéseim csoportosultak. Az, ami a természetben végbemegy, úgy tűnik,

<sup>27</sup> Zur. Relativitätsproblem, Scientia (Bologna) 15 (1914) 337.

<sup>28</sup> Zum gegenwärtigen Stande des Gravitationsproblems, Phys. Z. 14 (1913) 1250.

<sup>29</sup> A kutatás elvei (1918); *Hogyan látom a világot*, 133–134. alapján; *Mein Weltbild*, 168–169.



annyira determinált, hogy nemcsak időbeli lefolyásukat, hanem kezdeti állapotukat is erős törvények kötik.”<sup>30</sup>

Planck Einstein legelső tekintélyes pártfogója volt. 1905-ös cikkéről (amelyet Planck, mint az „Annalen der Physik” szerkesztője fogadott el publikálásra) már ugyanazon év őszén beszámolt berlini tanszékén. Többször kelt később is Einstein védelmére, s 1913-tól ő győzte meg kollégáit arról, hogy Einsteint ki kell nevezni a Kaiser-Wilhelm-Institutba. Planck e rokonszenves viselkedése Einstein tudományos eredményeinek szolt, s nem akkori nézetei helyesléséből táplálkozott. Einstein 1906-tól már nem értett egyet a kvantumelmélet Planck által javasolt továbbfejlesztésével, s a Maxwell-elmélet revízióját sürgette, a fény korpuszkuláris természetére alapozva.<sup>31</sup>

Később nézeteik közeledtek egymáshoz: Planck közeledett Einstein fizikai nézeteihez, Einstein pedig Planck filozófiai álláspontjához.

## ÖSSZEFOGLALÁS

Einstein a speciális relativitáselmélet kidolgozása során Mach hívének vallotta magát, a relativitási elvet formálisnak fogta föl, amely segít a jelenségek egyszerűbb leírásában. Már ekkor azonban erősebben ragaszkodott az elvhez, mint Mach, de e ragaszkodás oka még csak lelkialkatában rejtett. Poincaré élesebben fogalmazta meg az egymással egyenrangú interpretációk közti tapasztalati döntés lehetetlenségét, s ezzel Einsteinben kiélezte az addig rejtettebb kéteelyeket.

Az általános relativitáselmélet megteremtésének folyamata már ismeretelméleti érvekkel támasztotta alá ezeket a kéteelyeket, oly módon, hogy mihelyt Einstein feladta azt a pozitivisták követelményét, hogy elmélet csak közvetlen megfigyelhető elemekből építhető föl, sikerült átfogó gravitációs elméletet felállítania, és csak így sikerült elméletet felállítania. Einstein saját magán tapasztalhatta, hogy a jelenségek beleszólnak leírásukba, determinálják a kutató elméjében kialakuló képüket.

Einstein filozófiai felfogásának e megváltozásában végül jelentős szerepet játszott Planck. Nem Machhal folytatott vitájával, filozófiai érveivel, hanem még 1900-as fizikai eredményével: azzal, hogy a  $h$ -ban Plancknál is a valóság szolt bele saját leírásába. Különös, de az az Einstein, aki eladdig, a pozitívizmus talaján állva, elvileg minden matematikai leírást elfogadhatott volna, ha az eléggé egyszerű és gazdaságos, a kvantumfizika valószínűségi értelmezésének ádáz ellenségévé válik, a determinizmus sokszor már ódivatúnak kikiáltott védelmezőjévé. Ez ismét annak a lélektani és ismeretelméleti folyamatnak az eredménye, amely a pozitívizmustól eltávolította.

Miért éppen a realizmushoz közeledett? Mivel ez, a külvilág objektivitásának elismerésével, a pozitívizmusnál határozottabb támpontot ad a kutatás számára, s mégis elég tág keretet szab meg a kutatónak, azzal, hogy nem követeli meg a materializmus és az idealizmus közti döntést.

<sup>30</sup> Ansprache von Prof. Einstein an Prof. Planck, Forschungen und Fortschritte 5 (1929) 248.

<sup>31</sup> Über die Entwicklung unserer Anschauungen über die Wesen und die Konstitution der Strahlung, Phys. Z. 10 (1909) 817, 826.

Einstein realizmusa racionalisztikus. Ennek elsősorban ismét lélektani oka van. Mach szerint az egyén ugyan nem különbözik a környezetétől (éppen a fizikai és a pszichikai lényegbeli azonosságát hangsúlyozza), mégis egy gondolatait tetszés szerint változtató, kombináló egyed áll szemben a környezettel, aki hiába hiszi, hogy valami mást is megtudhat a környezetéről, mint ami érzékeinek közvetlen adva van, képtelen erre. Az egyén belsőleg ugyan szabad, de ez a szabadság az álmodozás, a fantáziálás szabadsága.

Amikor az egyén mégis tudatára ébred gondolatai értékének (ontológiai értékre gondolok), óvatosan, majd mind mámorosabban próbálgatja, mennyire merészkedhet el a titokzatos valóság „kigondolásában”. Einstein messzire merészkedett, s a siker megdöbentette. „Nincs érthetlenebb a világon, mint az, hogy a világ megérthető” — mondotta. Érthető, hogy ez az út az ész önálló képességei valamelyes túlbecsüléséhez vezet.

Einstein racionalizmusával most nem foglalkozom, úgy vélem, ez filozófiai fejlődésének következő, harmadik szakasza. Az éppen elhagyott pozitívizmus és a még át nem gondolt racionalizmus mezsgyéjén szükségképp fedezi föl felfogása rokonságát Leibniz praestabilita harmoniájával, a világ és az ész, a fizikai és a pszichikai párhuzamában. Abban a párhuzamban, amelynek okát, a párhuzamos világok kapcsolatát, még nem elemzi a kutató elme.

# D. P. GORSZKIJ TANULMÁNYA A FIZIKÁBAN HASZNÁLT MEGHATÁROZÁSOKRÓL

SOLT KORNÉL

A definíciók problémája egyike az ismeretelmélet, a logika és a szemantika sokat vitatott kérdéseinek. E témakör irodalma — *D. P. Gorszkij* tollából — értékes új tanulmánnyal bővült.<sup>1</sup> A tanulmány hat részből áll. Ezek: *I. A meghatározásokról általában. II. A fizikában használt meghatározások különböző fajtái. III. Bridgman operacionális meghatározásai. IV. A konstitutív meghatározások a fizikában. V. A mennyiségi szintetizáló meghatározások. VI. Az operacionális meghatározások státusa.* — Az alábbiakban igyekszem *Gorszkij* főbb megállapításait bemutatni.<sup>2</sup>

## I. A MEGHATÁROZÁSOKRÓL ÁLTALÁBAN

A legkülönbözőbb eljárásokat értik meghatározáson, így — többek között — a példázó, a *terminológiai* és a *definiáló* meghatározást. Az utóbbi a „teljes értékű meghatározás”: a definíció. Az utóbbival szemben *logikai* és *matematikai* követelményeket támasztanak. Logikai követelmény pl. az, hogy a definiendum (*Dm*) és a definiens (*Ds*) *extenziója* legyen egyenlő. Ami a matematikai követelményeket illeti, abból kell kiindulni, hogy a definíció célja az adott elmélet bővítése új fogalmakkal. Bizonyos alapfogalmakat axiómák útján kell meghatározni, majd e meghatározások segítségével további fogalmakat lehet definiálni.<sup>3</sup> Ezek a definíciók: helyettesítési szabályok.

Meghatározáson mindazokat az eljárásokat érti, amelyek terminusok jelentésének a megállapítását, pontosabbá tételét teszik lehetővé. Szerinte a meghatározás szükséges és elégséges követelményei ezek: *a) A Dm és a Ds extenziójának egyezése* (eliminálhatóság), *b) a Dm és a Ds viszonyának egyértelműsége* és *c) a circulus vitiosus hiánya.* (171.) — Ugyanazt a terminust különböző módokon is meg lehet határozni.

## II. A FIZIKÁBAN HASZNÁLT MEGHATÁROZÁSOK

A fizikában bonyolultabb a meghatározások kérdése, mint a matematikában. Ennek több oka van. Így a matematika nyelvének csak két szintje van: a *tárgnyelv* (amelyen az elmélet kijelentéseit írják le) és a *metanyelv* (amelyen a

<sup>1</sup> Д. П. Горский: Проблемы определений в теориях математического естествознания (на примере физических теорий). In: Логика и эмпирическое познание. Редактор: П. В. Таванец. Издательство «Наука». Москва, 1972, 169—197.

<sup>2</sup> A szövegben zárójelben írt számok Gorszkij tanulmányának oldalszámaira utalnak.

<sup>3</sup> Pl. Lukaszewicz logikai kalkulusában axiómákkal definiálja az implikációt és a negációt, majd az utóbbiak segítségével a konjunkciót, diszjunkciót, ekvivalenciát.

tárgnyelvet írják le). A fizika nyelvének viszont több szintje van. Így a közvetlen tapasztalatnak a megfigyelés nyelve felel meg („protokoll-sík”). A fizikus a közvetlen tapasztalat tényeit elemezve ún. „absztrakt objektumokhoz” jut, amilyen pl. a *hosszúság*, a *térfogat* stb. Ekkor a „megfigyelt konstruktumok nyelvét” alkalmazzák. Az absztrakt objektumok mennyiségi elemzése szükségessé teszi a nyelv kiegészítését logikai-matematikai terminusokkal. Az eddig említett nyelveket gyakran „az empirikus szint nyelvének” nevezik. Erre van szükség a fizika *empirikus* törvényeinek a leírásához. (172–173.) Ezután megkezdődik a *fizikai elmélet* kidolgozása. Ennek során olyan új fogalmakat kell megalkotni, mint pl. a „tehetetlenség”, az „ideális gáz”, az „anyagi pont”, az „abszolút szilárd test”, az „atom” stb. Ezek a fogalmak a fizika nyelvének egyszerűsítését teszik lehetővé. Ezeknek heurisztikus, didaktikai jelentőségük van. A fizika így létrejött nyelvét *Gorszkij* a „teoretikus szint nyelvének” nevezi. (173.)

A fizikai kutatás és a megfelelő fizikai nyelv különböző szintjein más-más szintű meghatározások lépnek fel. E tekintetben *Gorszkij* — *P. Caws* nyomán<sup>4</sup> a következőkre mutat rá: a) A fizikai kutatás *első* szintjén *osztentív* és *példálózó* meghatározásokat is felhasználnak. (Pl. Kérdés: „Mi a Zeeman-effektus?” Válasz: „Tekintsen rá a spektrométernek erre a sárga vonalára, majd figyelje meg, mi történik, amikor az elektromágnesset bekapcsolom. Ez a Zeeman-effektus.”) b) A *második* szinten a *deskriptív* és a *konnotatív*, főként pedig a *nem-* és a *fajfogalmon* alapuló, valamint az *absztrakció* útján történő és az *operacionális* meghatározásokat alkalmazzák. c) A *harmadik* szinten kidolgozzák a rendszer logikai-matematikai apparátusát. Ilyenkor széles körben alkalmaznak *nominalis* meghatározásokat (új jelek bevezetését hosszabb jelsorok rövidítésére). d) A *negyedik* szinten történik a (materialista) logikai kalkulus kidolgozása, mely a vizsgált objektumokról szóló ismereteinket egységes rendszerbe foglalja, amelynek keretei között az elmélet alapfeltevéseiből deduktív logikai konklúzióként adódhatnak egyes empirikusan megismert viszonyok. e) Az *ötödik* szinten (áttérés az empirikus szintről az elméletire) már meg nem figyelhető objektumokkal (pl. modellobjektumokkal) van dolgunk. Ezeket *norminalis-semantikai* meghatározásokkal definiálják. f) A *hatodik* szinten *konstitutív* meghatározásokat alkalmaznak az elméletalkotás céljára.

A mai kvantumfizikában különösen bonyolult a meghatározások problémája, mert az elmélet meg nem figyelhető objektumok létezését tételezi fel a mikrovilágban, mert a megfigyelést mindig eszközök közvetítik, mert a mikrovilág objektumai nem rendelkeznek a makrovilág objektumainak állandóságával.

A fentiek folytán a meghatározások a fizikában alapvetően különböznek a matematikai meghatározásoktól. A matematikában a meghatározások alapján megengedett a *Dm* helyettesítése a *Ds*-el. (Minthogy:  $Dm = Ds$ .) A fizikában többről van szó. Így nemcsak arról, hogy bonyolult fogalmakat meghatározás segítségével egyszerűbbekre redukálunk, hanem arról is, hogy a meghatározás tárgyát mérnünk kell, a méréssel valami kérdéses fogalmat visszavezetjük valami megfigyelt objektum — *számmal* kifejezhető — sajátosságaira. (177.) „Ha a fizikus — írja *Gorszkij* — nem operálna olyan meghatározásokkal, amelyek biztosítják az elmélet és a tapasztalat szilárd kapcsolatát, akkor az elmélet — fejlődésének bizonyos szakaszán — azt kockáztatná, hogy... a metafizikai spekulációk útjára lép.” (177.) Ezért új fizikai mennyiségek meghatározásait úgy

<sup>4</sup> P. Caws: The Function of Definition in Science; „Philosophy of Science”, 1959/VII.

kell felépíteni, hogy a jelenség mérésének eredményei egyezzenek a számítások eredményeivel. — Gorszkij a továbbiakban kizárólag a *mérések és a számítások* eredményein alapuló fizikai meghatározásokkal foglalkozik.

### III. BRIDGMAN KONCEPCIÓJA AZ OPERACIONÁLIS MEGHATÁROZÁSOKRÓL

A természettudományok logikájába *Bridgman* vezette be az *operacionális meghatározások* fogalmát.<sup>5</sup> A meghatározásoknak ezt a típusát a *hosszúság* fogalmán mutatta be. Egy tárgy hosszúságát különböző mérési eljárásokkal állapítjuk meg. Más-más mérési eljárást igényel egy mozdulatlan merev test vagy egy mozgó test hosszának a mérése. A mérési eljárás rendkívül bonyolódik, ha nagy sebességgel mozgó tárgy hosszát kell megmérnünk. Ennek a bonyolult feladatnak a megoldását egyszerűbbre — a nyugvó test hosszának a mérésére — igyekszünk visszavezetni. (Ezt az utat követte *Einstein* is. Ő azonban megállapította, hogy a tárgy hosszúsága sebességének a függvénye.) — Ismét más mérési eljárást alkalmazunk pl. nagy földterületek hosszának mérésénél: ún. optikai eljárást (merev mérőrúd vagy mérőszalag helyett) teodolittal és számításokkal. Az optikai mérés eredményei egyeznek a mérőrúddal történő mérés eredményeivel. Ezért földi feltételek között nem kell más nevet adnunk az optikai eszközökkel mért hosszúságnak, mint a mérőszalaggal mért hosszúságnak. Ha azonban optikai úton kozmikus távolságokat mérünk, a helyzet alapvetően megváltozik: ekkor a hosszúság *optikai jellegűvé* válik. (Kétséges, hogy az kielégítő módon leírható-e *Eukleidész* geometriájával.) Ezért — hangsúlyozza *Bridgman* — ilyen kijelentések: „két égitest távolsága 5 fényév” és „1 m 70 cm magas vagyok” — a hosszúság eltérő fogalmain alapulnak. — A mikrovilágban a helyzet ismét megváltozik. Milyen értelmet tulajdoníthatunk pl. annak, hogy az elektron átmérője  $10^{-13}$  cm? A hosszúság ekkor olyan számmá változik, amelyet elektrodinamikai egyenletekből nyerünk, behelyettesítve azokba bizonyos kísérleti úton nyert adatokat.

*Bridgman* — a hosszúság, az idő, a tömeg, az erő stb. fogalmának elemzése alapján — végeredményben a *fizikai mennyiségek azon meghatározásait érti operacionális meghatározásokon, amelyek az előbbiekre vonatkozó specifikus kísérleti-mérési operációkat írják le*.<sup>6</sup> Ezek a meghatározások tehát nem kapcsolatosak gondolati (számítási) operációkkal. (Az utóbbiak az ún. „papír-ceruza operációk”.)

A fizikában döntő jelentősége van a tapasztalatnak, a kísérletnek. *Bridgman* nem fogad el a priori elveket. Természetesnek tartja azt az igényt, hogy cseréljük fel a fogalmak *tulajdonságait leíró* meghatározásokat operacionális meghatározásokkal. Arra a — *Gorszkij* szerint „túlságosan erős” — következtetésre jut, hogy *egy fogalmon nem értünk többet, mint operációk összességét; a „fogalom” és az „operációk összessége”: egymás szinonimái*. Ebből kiindulva lehet kiküszöbölni a fizikából bizonyos értelmetlenségeket, mint amilyen pl. az „abszolút

<sup>5</sup> „The Logic of Modern Physics”, New York 1954.

<sup>6</sup> *Bridgmannek* a meghatározásokra vonatkozó fenti koncepciója azon a filozófiai-metodológiai alapon nyugszik, amelyet ő operacionalizmusnak nevez és amely a neopozitivistá filozófia egyik változata. *Bridgman* beállítottsága azonban pragmatikus és ebben eltér a Bécsi Körtől. — (A pragmatizmusról lásd pl. A. Sz. Bogomolov: „A pragmatizmus”, Budapest 1966.)

idő” fogalma.<sup>7</sup> — (Bridgman azonban, ennek ellenére, nem zárja ki a fizikából az elemzés olyan módszereit sem, mint pl. az *extrapoláció*, a *hipotézis*, az *összehasonlítás*.) — Szerinte egy terminus igazi jelentését annak megfigyelésére kell alapítani, amit *végrehajtunk* azzal és nem arra, amit *mondunk* róla.

Gorszkij — Bridgman elméletének bemutatása után — behatóan bírálja azt, megjegyezve, hogy ugyanaz a mozzanat — ti. az elmélet szigorúságára, az egzaktásra törekvés — determinálja a koncepciónak mind a gyenge, mind az erős oldalait. Az elmélet gyengeségeit a következőkben látja:

1. Operacionálisan nem lehet meghatározni a klasszikus fizika valamennyi mennyiségét, nem szólva a mikrofizika mennyiségeiről. Számos fizikai mennyiség meghatározásához a „papír-ceruza operációk” is szükségesek. (182—183.)

2. Egyoldalú Bridgmannek az a megállapítása, hogy a „fogalom” és az „adott mérési operációk összessége”: szinonimák, hogy tehát *különböző mérési operációk esetén különböző fogalmakkal van dolgunk*. (184.) Bridgman hajlik arra, hogy eltérő fogalmaknak tekintse pl. az elemi hosszúságok, a kozmikus körülmények között optikai úton mért hosszúságok, vagy az elektron átmérője hosszának a fogalmait. Gorszkij nem vitatja, hogy e hosszúságok azonosságának a bizonyítása bonyolult feladat és hogy ma megoldatlan pl. az elemi hosszúságok és a kozmikus hosszúságok, vagy az elemi hosszúságok és az elektron átmérője hosszának az azonosítása. De — szerinte — Bridgman nem bizonyította ennek az azonosításnak az elvi lehetetlenségét. Ezért, Gorszkij szerint, „a hosszúság különböző fogalmai” helyett megfelelőbb „a hosszúság fogalmának különböző fajairól” beszélni. (185.)

Rámutat Bridgman koncepciójának erős oldalaira is. Ilyenek pl.: Az operacionális meghatározások kapcsolatát biztosítanak az alapvető fizikai mennyiségek és a tapasztalat között.<sup>8</sup> — Továbbá: Számos fizikai mennyiséget nem tudunk közvetlenül megfigyelni (úgy pl., mint egy tárgy formáját, méreteit); vannak fizikai mennyiségek, amelyek csak kísérletek, mérések útján nyilvánulnak meg. Ezért előnyös eljárás az, ha ezeket operacionálisan határozzuk meg.

#### IV. A KONSTITUTÍV MEGHATÁROZÁSOK A FIZIKÁBAN

Ugyanaz a fizikai objektum több, különböző módon is meghatározható. (Pl. „az erő a mozgás oka”, „az erő az, ami semlegesíti a súlyt”, „az erő a test eltéréseinek oka az egyenes vonalú egyenletes mozgástól”, „az erő egyenlő tömegszer gyorsulás” stb.) Ezért gyakran be kell bizonyítanunk különböző meghatározások ekvivalenciáját. (186.)

A meghatározások között vannak olyan *mennyiségi meghatározások*, amelyek *nem operacionális meghatározások*. (Ilyen pl. ez: „az erő egyenlő tömegszer gyorsulás”.) Ezek az ún. *konstitutív meghatározások*, amelyeknek igen nagy a jelentősége a fizikában.

<sup>7</sup> Nem tudunk olyan eljárást elképzelni, amellyel egy esemény „abszolút idejét” mérni lehetne. — (Bridgman nem tagadja az elméleti modellek jelentőségét a fizikában. De pl. olyan fogalmaknak, mint az „elektromágneses tér” vagy az „atom”, nem tulajdoníthatunk fizikai realitást. Ezért ezek a fogalmak, szerinte, kevéssé különböznek pl. a „flogiszton” fogalmától.) (183.)

<sup>8</sup> Bridgman szerint csak azoknak az elméleti konstrukcióknak van fizikai értelme, amelyeket le lehet írni kísérleti-mérési operációkkal.

Tehát a konstitutív meghatározások nem kísérleti-mérési operációk leírásai, hanem azok absztrakciókra, a természeti törvények matematikai leírására támaszkodnak. Egy fizikai mennyiséget (legalább) két másik mennyiség összefüggésével határoznak meg. (Pl. „az erő egyenlő: tömegszer gyorsulás”.) Végeredményben *Gorszkij* szerint *egy konstitutív meghatározás nem más, mint azoknak a gondolkodási, formális operációknak a leírása, amelyek lehetővé teszik egy mennyiség jelentésének a meghatározását más mennyiségek jelentésének ismerete alapján.* (189.)

Egy konstitutív meghatározás: ekvivalencia-kijelentés, amely a „két oldalnak” (az alanynak és az állítmánynak) az extenzionális azonosságát állítja. Ez a helyzet pl. az „erő” imént említett meghatározása esetén.

Számos fizikai mennyiséget nemcsak konstitutív úton, hanem operacionálisan is meg lehet határozni. Így pl. az „erőt” — „az erő egyenlő: tömegszer gyorsulás” konstitutív meghatározás mellett — operacionálisan is meg lehet határozni, leírva dinamométerrel történő mérését. Ez azonban nem általános érvényű megállapítás. Távolról sem lehet valamennyi konstitutív meghatározást operacionálisra felcserélni. (Pl. az elektron átmérőjének a hossza csak konstitutíven határozható meg, operacionálisan nem.)

Gyakran arra törekszenek, hogy konstitutív úton is meghatározzák azt, ami operacionálisan meghatározható. Ez általában lehetséges a klasszikus fizikában. Így pl. a sebességet meg lehet határozni operacionálisan (leírva sebességmérővel történő mérését) és konstitutív úton is (*s/t* útján).

Egy operacionális és az annak megfelelő konstitutív meghatározás akkor ekvivalens, ha a kérdéses objektum fizikai jellemzőinek mért és számított jelentései egyeznek egymással. — Az operacionális és a konstitutív meghatározások szoros kapcsolata biztosítja a fizika termékeny fejlődését.

## V. A MENNYISÉGI SZINETIZÁLÓ MEGHATÁROZÁSOK

Vannak a fizikában olyan objektumok, amelyeknek létezését tulajdonítanak, amelyek azonban közvetlenül nem tapasztalhatók. Ilyenek pl. a molekulák, az atomok, az elemi részecskék. Ezek a modell szerepét töltik be a fizikában. Az ilyen modell-objektumokat meghatározások segítségével vezetik be a tudományba. A megfelelő meghatározásokban a modell-objektum lényeges és specifikus tulajdonságait rögzítik, mégpedig úgy, hogy azok mennyiségi értékelést kapnak. Így pl. amikor meghatározzák az elektront, akkor rögzítik annak lényeges és specifikus tulajdonságait, így az elektron tömegét, töltését, átmérőjét stb. Az ilyen meghatározásokat nevezi *Gorszkij mennyiségi szintetizáló meghatározásoknak.*

Számos pozitívista beállítottságú fizikus nem tulajdonít fizikai realitást az ilyen fizikai objektumoknak. Szerintük az atom, az elemi részecskék, a mezők — nem léteznek valóságosan. *Gorszkij* nem osztja ezt a nézetet, s így azt sem, hogy a mennyiségi-szintetizáló meghatározásoknak kizárólag nominális jellegük lenne, azokat tehát nem lehetne a denotatív valóságra alkalmazni.

## VI. AZ OPERACIONÁLIS MEGHATÁROZÁSOK STÁTUSA

*Gorszkij* nem osztja *Bridgmannek* azt a véleményét, hogy a fizikában használatos valamennyi meghatározást vissza lehet, ill. vissza kell vezetni operacionális meghatározásokra. De nem ért egyet azzal a nézettel sem, amely szerint

az operacionális meghatározások egyáltalában nem meghatározások, a fizika valamennyi objektumát tulajdonságainak a leírásával kell meghatározni. (Ez a véleménye pl. *M. Bungénak*.<sup>9</sup> Szerinte még azok is, akik az operacionális „meghatározások” halálát.) Gorszkij álláspontja az, hogy az operacionális meghatározások eleget tesznek a meghatározásokkal szemben hagyományosan támasztott és *Arisztotelészre* visszanyúló követelményeknek; a fizika objektumai — többnyire — tulajdonságaikkal is és operacionálisan is meghatározhatók.

Nemcsak a fizikai kutatás empirikus, hanem elméleti szintjén is eredményesen lehet felhasználni az operacionális meghatározásokat. Azok — az utóbbi szinten — a helyettesítési szabályok szerepét töltik be, kölcsönös megfeleltetéseket tesznek lehetővé. Szabad teret nyitnak a természet mennyiségi elemzése előtt. Lehetővé teszik az elmélet alkalmazását a gyakorlatra.

Befejezésül a következő megkülönböztetést teszi. Vannak szűkebb értelemben vett operacionális meghatározások, ezek: a) a Bridgman-féle operacionális meghatározások és b) azok, amelyek sajátos kísérleti operációkat írnak le (ilyen pl. az a meghatározás, amely a savakat annak leírásával jellemzi, hogy miként reagál azokra a lakmuszpapír) és vannak tágabb értelemben vett operacionális meghatározások, amelyek közé — a már említetteken felül — célszerű felvenni a konstitutív meghatározásokat.

\*

Gorszkij a meghatározás kérdéseit az absztrakció igen magas szintjén és — ugyanakkor — a fizika konkrét összefüggéseinek gazdag anyagára támaszkodva vizsgálja. Rendkívül gondolatébresztők a Bridgmanre vonatkozó kritikai elemzései. Dolgozatának tanulmányozását mindazok hasznosnak fogják megítélni, akik érdeklődnek a meghatározás problémái, a fizikai meghatározások különböző típusai és különösen Bridgman operacionális meghatározásainak helyes értékelése iránt.

<sup>9</sup> М. Бунге: Существуют ли операциональные определения физических понятий? («Вопросы философии», 1966/11.)



# CONDILLAC ELMÉLETE A NYELVRŐL MINT A GONDOLKODÁS ANALÍZISÉRŐL

KELEMEN JÁNOS

Az alábbi tanulmány egy nagyobb munka része, mely „A lélek és a nyelv” címmel a XVII. és XVIII. sz. nyelvfilozófiai és grammatikai elméleteinek történetét rajzolja meg. E munka célja, hogy azt a paradox következményeiben máig sem teljesen meghaladott tradicionális nyelvkoncepciót rekonstruálja, mely a racionalista és empirista metafizikákhoz kapcsolódik, s melynek közép-pontjában a gondolkodásnak a nyelvvel szembeni elsődlegességére és a nyelv privát jellegére vonatkozó tételek állnak. Az elemzés tárgyául választott gondolati mezőt egyrészt Descartes és Locke nyelvkoncepciója,\* másrészt Rousseau nyelvelmélete határolja. Az e néhány névvel is jellemezhető korszakon belül a kifejezetten filozófiai nyelvelméletek mellett jelentős hely illeti meg az ún. „általános grammatika” körébe tartozó grammatikákat, melyek tradícióját a Port-Royal Grammatikája és Logikája alapította meg. A grammatikusok közül e helyütt is érdemes az enciklopédisták egyik mesterének tartott Du Marsais-t kiemelni, aki a karteziánus racionalizmussal szemben az angol szenzualizmus egyik első meghonosítója volt Franciaországban, s a karteziánus fogantatású grammatikákat jelentősen meghaladó elemzéseivel Condillac törekvéseire is nagy hatást gyakorolt.

A rekonstruálandó gondolati mező legjellegzetesebb képviselői, s a nyelvelmélet területén is hagyományt teremtő kialakítói kétségtelenül Descartes és Locke, míg Rousseau-nak a nyelv eredetéről kialakított elképzelése már közvetlenül mutatja e klasszikus korszak gondolati struktúráját belülről feszítő ellentmondásokat, éles fényt vetve a racionalista-empirista metafizika és a hozzá kapcsolódó „általános grammatika” repedésvonalaira.

Úgy vélem, a XVII. és XVIII. sz. nyelvfilozófiájának elemzése nem egyszerűen a történeti erudíció körébe vág, hanem több tekintetben igen aktuális feladat. Egyrészt a marxizmusnak is válaszolnia kell arra a kihívásra, mely abból adódik, hogy széles polgári tudományos körökben fordulnak vissza — s itt Foucault kifejezését használom — a „klasszikus episzteméhez”, nem utolsósorban éppen a nyelvelmélet síkján tudatosuló ideológikus ösztönzések hatására (elég Chomskynak a „karteziánus nyelvészetről” kialakított koncepciójára, s a körülötte folyó vitára, illetve a strukturalizmusra gondolnunk). Másrészt olyan feladatról van szó, melynek megoldása a polgári gondolkodás egészének mozgását segít jobban megérteni, hiszen a fundamentális filozófiai problémákra adott válaszok belső ellentmondásait teszik nyilvánvalóvá, s ezek-

\*Lásd Kelemen János: A lélek és a nyelv — Descartes: A nyelvprobléma helye a racionalizmus metafizikájában; „Világosság”, 1973/8—9. — Az ideák jelszi (Locke nyelvelmélete); „Világosság”, 1973/12.

nek az ellentmondásoknak köszönhetik létüket a vizsgált nyelvkoncepciók. S mivel a filozófiai gondolkodásnak mint olyannak a marxizmus és a polgári filozófiák vitájában kibontakozó mozgását máig meghatározó hagyománnyal állunk szemben, egy ilyen vizsgálat a tudományok mai szintjén felvetődő problémák pozitív megoldásának is része lehet.

A tradicionális nyelvkoncepció, s a nyelv és a gondolkodás viszonyára vonatkozó tradicionális elmélet rekonstruálásakor érdemes különös figyelemben részesíteni Condillac nézeteit. Nem azért, mintha Condillac minden tekintetben eredetit alkotott volna, vagy része lenne magának a szóban forgó hagyománynak a megteremtésében. Hanem azért, mert az adott gondolati mezőn belül egyáltalán lehetséges elgondolások, melyek egymást keresztező mivoltukban is egy tőről fakadnak, együttesen jelennek meg nála, ezzel hozzájárulva a „klasszikus episztémé” Rousseau-nál már tetten érhető felbomlásához. Az a sajátos hely, melyet Condillac az újkori nyelvkoncepció elmélyítésében és végső konzekvenciáinak levonásában elfoglal, lehetővé teszi, hogy az alábbi tanulmány a jelzett munka szélesebb összefüggéseiből kiemelve is olvasható legyen.

\*

A nyelvről mint a gondolkodás analiziséről szóló elméletet, melyet Du Marsais az „általános grammatikába” bevezetett, metafizikailag Condillac alapozta meg. Ez az elmélet annak az empirista hagyománynak a kiteljesedése, melyet Locke teremtett meg, a szavak és az ideák kapcsolatait, a szavaknak az ideák összefűzésére gyakorolt hatását, és a nyelvek szemantikai síkon is megmutató szerkezeti különbségeit elemezve. Az a locke-i felismerés, hogy a nyelvek nem egyszerűen hangtani állományukban különböznek egymástól, ott van annak a tipikus felvilágosodás kori elgondolásnak gyökerei közt, melynek értelmében minden nyelvnek megvan a maga „génusza”, s mely konceptuális keretet szolgáltatott a nyelvek empirikus sokféleségének értelmezésére.

Condillac az analizist a módszer általános alapelveként tekinti. Mint látni fogjuk, ebben az értelemben mondja azt, hogy a nyelv a gondolkodás analizise. A nyelv így a módszer spontán, természetadta mintája, melynek tudatossá tételével megkapjuk a tudományok vezérelvét, az új igazságok feltárásában és az ismert igazságok kifejtésében egyaránt követendő szabályok példáját. Az analizis egyetlen módszertani alapelvevé tétele természetesen polemikus színezetű: magában foglalja a szintézis, vagyis a descartes-i dedukcionizmus teljes elvetését. Condillac még a matematikusoknak (a „geometereknek”) is szeméret veti, hogy előnyben részesítik a szintézist, aminek következtében minden esetben elvesztik a „pontosságot” és a „világosságot”, amikor „kalkulusaikból kilépve” különböző természetű kutatásokba fognak. A „geometriai szellemet” követő metafizikusokkal szemben Locke az igazi példakép: „Négy híres metafizikusunk van, Descartes, Mallebranche, Leibniz és Locke. Egyedül az utóbbi nem volt géométer, és mennyire felülmúlta a másik hármat!”<sup>1</sup>

Az ideák forrásának és természetének, az „egyszerű” és „összetett” ideák viszonyának kérdésében Condillac nagyjából Locke-ot követi, az innátista metafizikai rendszerek elleni empirista–szenzualista polémiát azonban új vonásokkal gazdagítja. Megmutatja, hogy a karteziánus kétely terméketlen, s éppen valódi célját: téveszméink lerombolását hibázza el. Kétkelkedhetünk

<sup>1</sup> Condillac: *Essai sur l'origine des connoissances humaines*; „Oeuvres philosophiques de Condillac”, I, Le Roy kiad., Párizs, PUF 1947, 117 (a továbbiakban: „Oeuvres”).

ugyanis abban, hogy kétszer kettő négy, vagy abban, hogy az ember eszes állat, de maga ez a kétely csak azáltal lehetséges, illetve pontosan azzal egyértelmű, hogy „rendelkezünk a kettő, a négy, az ember, az állat és az eszes ideáival”. „A kétely tehát meghagyja olyannak az ideákat, mint amilyenek: így — mivel tévedéseink onnan származnak, hogy ideáink rosszul vannak megalkotva — nem tudja ezeknek elejét venni.”<sup>2</sup> Arról, amit Condillac mondani akar, pontosabban úgy adhatnánk számot, hogy valaminek az állítása és tagadása meghatározott előfeltevéseket foglal magában. Ha kételkedünk, csak felfüggesztjük az állítást és a tagadást, de nem kerülünk ki abból a mezőből, melybe az adott állítás vagy tagadás logikailag illeszkedik.

A téveszmék eloszlatásához az kell, hogy ezeket az előfeltevéseket, illetve — Condillac szerint — magukat a szóban forgó ideákat romboljuk le. Ezt követően vissza kell mennünk eredetükig, vagyis az érzékletekig, hogy a „legegyszerűbb ideákból” újra felépítsük tudásunkat. Condillac hangsúlyozottan megkülönbözteti a maga „legegyszerűbb ideáit” a Descartes-féléktől, ti. „nem az absztrakt fogalmakra” vagy „a filozófusok általános alapelveire” gondol, hanem — mint Locke — azokra a „partikuláris” ideákra, melyek az érzékekben és a reflexióban tárgyszerűen is „legelőször” alakulnak ki.

A tudásnak ez a legegyszerűbb ideákból való újjáépítése a maga egészében analízis. Az analízis ti. nem áll másban, mint abban, hogy „visszahatolunk az ideák eredetéig, kifejtjük keletkezésüket, különbözőképpen összetesszük és szétbontjuk őket, hogy minden oldalról, mely megmutathatja kapcsolataikat, összehasonlítsuk őket”.<sup>3</sup>

A Locke-ra való állandó hivatkozás nem jelenti, hogy Condillac bizonyos pontokon ne szakadjon el példaképétől is. Újításai éppen az analízisre és ebből következően a jelek szerepére vonatkozó nézeteiben mutatkoznak meg. Locke — véli Condillac — nem ment eléggé vissza a lélek legelső műveletéig. Ő azonban — miután teljessé tette az értelem vizsgálatát — felfedezte „a jelek abszolút szükségességét és az ideák kapcsolatának elvét”.<sup>4</sup>

Ezt a nyilatkozatot komolyan kell vennünk, főleg azért, mert ha más szempontból is, tehát ha nem is kifejezetten nyelvelméleti vonatkozásban vizsgáljuk Condillac munkásságát, akkor sem lehetünk meg a jelek szerepéről alkotott felfogásának elemzése nélkül. Az érzékelés — észlelés és a magasabb lelki műveletek viszonyának Condillac-i koncepciója lényeges változásokon ment át az „Essai sur l'origine des connoissances humaines” és a „Traité des sensations” megírása közt: a változások jórészt annak köszönhetőek, hogy módosult a nyelvnek a magasabb lelki tevékenységek (a képzelet, az emlékezet stb.) kialakulásában játszott szerepéről vallott álláspontja. Maupertuis-hez intézett 1752-es levelében maga Condillac is jelzi nézeteinek módosulását, polémikusan fordulva szembe korábbi művének leglényegesebb pontjaival. Maupertuis-t nemcsak az érzéki tárgyak realitására vonatkozó berkeleyánus metafizikai elképzelései miatt bírálja, hanem azért is, mert — mint korábban saját maga — túl nagy szerepet szán a jeleknek a tudati alakzatok konstitálásában. „Kívánnám, hogy sikerüljön megmutatnia, hogyan függ a szellem haladása a nyelvtől. Kísérletet tettem erre az Emberi értelem eredetéről szóló Értekezésemben, de tévedtem, és túl sokat bíztam a jelekre.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Uo. 112.

<sup>3</sup> Uo. 113.

<sup>4</sup> Uo. 114.

<sup>5</sup> Condillac à Maupertuis, 25 juin 1752; „Oeuvres”, II, 536.

Az „Essai” és a „Traité” közötti különbségnek az a lényege, hogy míg az előbbiben az értelmi képességek előfeltételezik a nyelvet, addig az utóbbi szerint az értelem a nyelvtől függetlenül, a nyelv „feltalálását” megelőzően fejlődik ki. A „Traité” azt a kérdésfeltevést viszi végig, hogy egy előzőleg semmilyen ismerettel sem rendelkező, de ugyanakkor minden szükséges szervvel ellátott egyén — illetve a hipotézis szerint egy szobor, melynek egymás után ébresztjük fel érzékszerveit — pusztán érzékei segítségével milyen ideákra és lelki képességekre tehet szert. Az elemzés szerint egyetlen érzékszerv is elegendő minden lényeges szellemi művelet kialakításához: „az értelemnek egyetlen érzékkel annyi képessége van, mint mind az ötnék az egyesítésével”.<sup>6</sup> Tehát csupán a szaglás birtokában — s hangsúlyozzuk, minden emberi érintkezésen kívül — képes Condillac szobra arra, hogy figyeljen, emlékezzen, összehasonlítsa, ítéletet alkosson, különbségeket tegyen, elképzeljen valamit, vagy hogy „absztrakt ideákat”, pl. számfogalmat alkosson. E módszer alkalmazásának — mint ismeretes — Condillac a plágium vádját köszönhette. Nemcsak Buffon előzte meg hasonló gondolat felvetésében, hanem Diderot is, aki a süketnémákról szóló levelében „egyezményes süketnémákon” (muet de convention) javasolja a nyelv kialakulását tanulmányozni. „Az egyezményes néma eszméje — mondja Diderot —, illetve az az eszme, hogy egy embert megfosszunk a beszédétől, felvilágosíthat a nyelv keletkezéséről. Ez az eszme, kissé általánosítva, oda vezetett, hogy úgy fogjam fel az embert, mint annyi egymástól elválasztott és megkülönböztetett lényt, ahány érzéke csak van.”<sup>7</sup> Condillac a vád ellen védekezni kényszerült. Egyrészt azt hozta fel, hogy már Diderot 1751-ben kinyomtatott levele előtt foglalkozott — bizonyos mademoiselle Ferrand sugallatára — a szobor gondolatával, másrészt azt, hogy bár mindketten „többé-kevésbé ugyanazt a tárgyat” vizsgálták, más-más eredményre jutottak.<sup>8</sup> Mindkét hivatkozási szempont jogos. Az első arra vonatkozik, hogy nem olyan elgondolásról van szó, melynek felvetése önmagában bárkinek elsőbbséget, tulajdonjogot biztosítana, hanem egy olyan általános elképzelésről, mely a „levegőben lógott”, s szervesen következett a kor minden filozófusa számára közös episztemológiai előfeltevésekből. Sőt, Condillac tovább is mehetett volna. Hivatkozhatott volna arra, hogy már az „Essai”-ben is található olyan passzusok, melyek a szobor-hipotézis szemléletmódjának felelnek meg. Az „Essai” alapgondolatával ellentétben, melynek értelmében a magasabb értelmi képességek a nyelv nélkül nem jöhetnének létre, e passzusok tartalmazzák már annak az embernek a fikcióját, aki a nyelv elsajátítását megelőzően az „ész tökéletes használatáról” tanúskodik, mivel első pillanattól kezdve kifejlett érzékekkel jött világra. Condillac azt ajánlja, hogy — amennyiben meg akarjuk érteni a tudás mibenlétét — képzeljük magunkat ennek az embernek a helyébe. „Egy ember, akit Isten érett vérmérséklettel és oly fejlett szervekkel teremtene meg, hogy az első pillanatoktól fogva bírna az ész tökéletes használatával, nem ütközne az igazság keresése közben olyan akadályokba, mint mi. Csak olyan mértékben találna ki új jeleket, amilyen mértékben új érzékletei lennének és új reflexiókat alkotna. Első ideáit azok szerint a körülmények szerint kombinálná, amelyekben találná magát, minden kollekciójukat partikuláris nevekké rögzítené, és amikor két összetett fogalmat akar-

<sup>6</sup> Condillac: *Traité des sensations*; „Oeuvres”, I, 239.

<sup>7</sup> Diderot: *Lettre sur les sourds et muets*; „Oeuvres Complètes de Diderot”, I, Assezat kiad., Párizs, Garnier, 1875, 357.

<sup>8</sup> Condillac: *Réponse à une reproche*; „Oeuvres”, I, 318.

na összehasonlítani ezeket könnyen elemezhetné, mivel nem esne nehezeére azokra az egyszerű ideákra való visszavezetésük, amelyekből megalkotta azokat. Így csak azután képzelne el szavakat, miután ideákat alkotott magának, fogalmai mindig pontosan meghatározottak lennének, és nyelve nem lenne olyan homályosságoknak és kétértelműségeknek kitéve, mint a miénk. Képzelnék tehát magunkat ennek az embernek a helyébe, menjünk át minden olyan körülményen, melyben lennie kell, lássunk vele együtt, érezzük amit érez, alkossuk ugyanazokat a reflexiókat, szerezünk meg ugyanazokat az ideákat, elemezzük őket ugyanazzal a gonddal, fejezzük ki magunkat hasonló jelekkel, csináljunk magunknak — hogy úgy mondjuk — egy teljesen új nyelvet.”<sup>9</sup> A „Traité” a későbbiek során ezt a spekulatív programot valósította meg.

Az idézett helyek a condillac-i nyelvelmélet belső szerkezetének és fejlődésének rekonstruálása szempontjából rendkívül jelentősek. Alapot adnak annak — a hagyományos filozófiatörténeti beállítással minden bizonnyal szemben álló — tételnek kimondásához, hogy Condillacnál kezdettől fogva két nyelvkoncepció áll egymás mellett: egyrészt a nyelvről mint a gondolkodás analiziséről és a gondolkodás konstitutív tényezőjéről szóló elmélet, másrészt az az igen elterjedt, Locke-ig visszamenő felfogás, hogy a nyelv ideáink, észleleteink utólagos rögzítése. Amikor Maupertuis-hez intézett levelében Condillac önbírálatot gyakorolt, lényegében az történik, hogy észreveszi: az első rendkívül modernnek ható változat (mely mellesleg szükségszerűen tartalmazza a nyelv társadalmiságának eszméjét) ellentmondásban van azzal a szenzualista ismeretelmélettel, amely mellett elkötelezte magát. Ez az első változat azoknak az egyre szaporodó megfigyeléseknek volt merész általánosítása, melyek azt mutatták, hogy az emberek vélekedését és tudását nagyban befolyásolja nyelvük. Véleményének egyértelmű kidolgozása azonban magának a „klasszikus episztemológiai strukturának” a felszámolását jelentette volna. A második változat, melyet a „Traité” vagy a Maupertuis-hez írt levél annyiban képvisel, hogy az ismeretszerzés folyamatának leírásakor egyszerűen eltekint a nyelvtől, mindamelllett nem szorítja ki teljesen és véglegesen az elsőt: Condillac „Logiká”-ja és „Grammatiká”-ja<sup>10</sup> nagyrészt megismétli azokat a tételeket, melyek abból az elméletből következnek, hogy a nyelv a gondolkodás analizise.

Az analizis elmélete egyszerre kíván a nyelv természetének (a pszichikus struktúrában elfoglalt helyének) és a nyelv keletkezésének a magyarázata lenni. A nyelvprobléma így történeti dimenzióba kerül, ami magában foglalja a magyarázat deduktív sémájának az induktív sémával való felcserélését. Maga a történeti dimenzió persze csak pszeudo-formában nyílik meg: jobbára annak a megközelítési módnak kiteljesedéséről van szó, melyet Locke „historical plain method”-nak nevezett. Nem válik szét az individuális pszichikus történet és a társadalomtörténet síkja, vagy — ahogy szintén mondhatnánk — a nyelv „ontó”- és „filogenezise”. Sőt, az előbbire vonatkozó hipotézisek válnak az utóbbira vonatkozó hipotézisek alapjává és elméleti keretévé, ami megfelel a korai polgári gondolkodás általános beállítottságának, annak a magyarázó modellnek, melyet Locke-tól kezdve Maupertuis-n át Ch. de Brosses-ig és Court de Gébelinig különböző típusú nyelvelméleti spekulációkban figyelhetünk meg. Pontosán ebben kereshetjük annak a gyökerét, hogy az analizis-elmélet — melyről ismételnék meg: túlmutat a maga korán — nemcsak a szenzualista

<sup>9</sup> Condillac: *Essai; „Oeuvres”, I, 111.*

<sup>10</sup> Condillac: *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, II—V; „Oeuvres”, I.*

ismeretelmélettel való ellentéte, hanem belső következetlenségei miatt is csak bizonyos határok között jelenthetett előrelépést a nyelv természetének megértésében.

Mivel a felvilágosodás empirista beállítottsága a nyelv természetének kérdését (ahogyan az ideák természetének a problémáját is) a genesis oldaláról igyekszik megválaszolni, rá kell mutatni: az alapvető nehézség abban rejlik, hogy miként jöhetett létre a nyelv a természetből. Condillac az első, aki összefüggő elméletté kovácsolja azt a nézetet, hogy a nyelv — a maga kezdeti formáiban — a természet műve. Ez nemcsak az isteni közreműködés kizárását jelenti, hanem annak a naiv — Locke által is vallott — elképzelésnek tagadását, hogy kész ideáinkat szándékosan és egyedi aktus eredményeként kapcsoljuk össze jelekkel. A természeti elv emellett a karteziánus racionalizmus igen konkrét formában való meghaladását is magában rejti. Ha Descartes-nál a nyelv csak a tisztán racionális gondolat tartalmak, és hangsúlyozottan nem a szenvedélyek kifejezéseként a lélek ismerve (hiszen ez a szint az állatoknál is megvan), akkor Condillacnál, s főleg Rousseau-nál, éppen a szenvedélyek vezérlik a nyelv első lépéseit. Természet és szenvedélyek, íme a nyelvgenezis elméletének két egymást támogató pillére. Összefüggésük különösen Rousseau-nál figyelhető meg, amikor kijelenti, hogy „a beszéd — lévén az első társadalmi intézmény — csupán természeti okoknak köszönheti alakját”<sup>11</sup>, és hangsúlyozza, hogy „a szenvedélyek ragadták ki az első hangokat”.<sup>12</sup>

A nyelv, pontosabban: a hangnyelv — kiegészítés, s minden további fejlődése egy kiegészítő elemnek a belépését jelenti. A kiegészítő elemnek a beépülése a természetes és a mesterséges közti újabb szakadást, a megkettőződés láncolatát hozza magával.

Condillacnál a „kiegészítés” gondolata úgy jelenik meg, hogy felméri: a gesztusok a szemhez szólnak, s ezért szükség van a hangokra, a kiáltásokra, melyek rájuk irányítják a figyelmet. Mint Rousseau is írja: „a látható jelek pontosabban utánoznak, de az érdeklődést a hangok jobban felcsigázzák”.<sup>13</sup>

A kiáltások a természet „akcentusai”, s a bennük levő érzelmektől függően variálódhatnak. Természetességük lényeges mozzanata, hogy artikulálatlanok, mert a szájüregben képződnek, az ajkak és a nyelv közreműködése nélkül, s így minden ember számára közösek. Az ajkak és a nyelv már különbözőképpen módosítják a hangot, az artikuláció megjelenése tehát meg fogja bontani az emberi nyelv egységét.

Amit a természet adományának tekinthetünk, az tehát nem más, mint a gesztusok és a nekik alárendelt hangok kombinációja. Ezt minden ember megérti, mert egyedül az emberi test felépítésének sajátosságai határozzák meg. De már e természeti alapokon belül is megvan a mesterséges elem megjelenésének, a mesterséges jelek létrejöttének lehetősége. Amit Condillac úgy magyaráz, hogy a természet — épp azáltal, hogy jeleket adott nekünk — elindított azon az úton, hogy a már meglévők mintájára újakat alkossunk.

A condillaci nyelvelmélet logikai helyét és belső szerkezetét már az is tükrözi, hogy az „Essai” mely fejezeteiben, milyen problémákkal összefüggésben kerül sor a nyelv vizsgálatára. Az „Essai” első része „ismereteink anyagával”,

<sup>11</sup> Rousseau: *Essai sur l'origine des langues*; „Oeuvres Completes”, III, Párizs, Firmin — Didot MDCCCLXXVI, 495 (a továbbiakban: „Oeuvres”).

<sup>12</sup> Uo. 497.

<sup>13</sup> Uo. 496.

tehát az „ideákkal”, valamint a lélek műveleteivel foglalkozik, a második része pedig teljes egészében a nyelv és a módszer kérdéseivel (ezek — mint jeleztük — azonosak). Ugyanakkor az első részben is szükségesnek tartja Condillac, hogy közbeiktasson egy-egy olyan fejezetet, mely megvilágítja a jelek szerepét részint a „lélek műveleteinek” (a képzeletnek, a figyelemnek és az emlékezetnek), részint az ideáknak a kialakulásában. Ez önmagában különbséget jelent Locke álláspontjával szemben, aki csupán az „Értekezés az emberi értelemről” harmadik könyvében beszél a szavakról, ezzel is kifejezésre juttatva, hogy az ideák eredete és kialakulása nyugodtan tárgyalható a nyelv tekintetbevétele nélkül. Szükségszerűen tűnik fel már ezen a ponton is a Locke-nak címzett számos dicsérő és bíráló condillac-i megjegyzés egyike, Locke — véli Condillac — példája annak, hogy mily lassan halad előre az emberi szellem: bármennyire is jó ügyet szolgált, bármennyire is felismerte a jelek fontosságát, elegendő volt egy kis figyelmetlenség ahhoz, hogy ne vegye észre, „mennyire szükségesek a jelek a lélek műveleteinek gyakorlásához”. A Locke-interpretáció és a Locke-kritika itt hallatlanul világos formát ölt. Mint Condillac észreveszi, Locke „azt feltételezi, hogy a szellem olyan mentális mondatokat alkot, melyekben a szavak közbelépése nélkül kapcsolja össze és választja szét az ideákat”. Mindez „igen kevésbé egzakt”: pontosan ez az, ami az analízis-elmélet fényében nem megy. Az idézett észrevétel a karteziánusokra és Malebranche követőire is vonatkozik, akikre Condillac szigorú következetességgel terjeszti ki a kritikát: „Hogyan lehet a jelek szükségességét feltenni, ha azt gondoljuk Descartes-tal, hogy az ideák velünk születtek, vagy Malebranche-sal, hogy mindent Istenben látunk?”<sup>14</sup>

A lélek műveleteinek magyarázata egy általános szemiotikai, illetve jeltipológiai keretbe illeszkedik. A természetes és intézményes jelek implicite Descartes-nál is meglevő megkülönböztetését Condillac árnyaltabb formában fogadja el, funkcióikat és a köztük levő viszonyt pedig egészen más megvilágításba helyezi. Három jeltípusról beszél: „véletlen”, „természetes” és „intézményes” jelekről. Az első csoportot azok a tárgyak alkotják, melyek alkalmasszerűen, egy meghatározott helyzetben kapcsolódnak valamelyik ideánkhoz, oly módon, hogy ennek az asszociációnak a hatására képesek ezt felidézni. A második csoportba az érzelmeket: a fájdalmat, örömet, félelmet stb. kifejező kiáltások tartoznak. Az „intézményes jelek” pedig azok, melyeket „magunk választottunk”, melyek tehát „önkéntes” kapcsolatban vannak ideáinkkal.

A jelek három típusa hierarchikusan épül egymásra, annak megfelelően, hogy egyre magasabb rendű lelki műveleteket tesznek lehetővé. Az intézményes jelek nélkül is lehetséges már a képzelet és az emlékezet „valamilyen” gyakorlása, hiszen egy „alkalmasszerű” jel, vagyis egy olyan tárgy megjelenése, melyhez valamelyik észleletünk előzően hozzákapcsolódott, képes ezt az észleletet felidézni. Ekkor azonban külső és véletlen körülményektől függ lelki tevékenységünk: „a képzelet gyakorlása nem áll az ember hatalmában”.<sup>15</sup> A kiáltások először nem is jelek, mert észleleteinknek nem kiváltói, hanem következményei. Ha egy érzelem és egy kiáltás kapcsolata állandósul, akkor létrejön a jelviszony, de mind a szóban forgó érzelem, mind a megfelelő jel külső hatásra jelenik meg, s ez ismét nem ad alkalmat arra, hogy magunk rendelkezünk velük, hogy tehát „hatalmunk” legyen a lelki tevékenységek felett. Mivel az emlékezet nem

<sup>14</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 48.

<sup>15</sup> Uo. 19.

más, mint „az a képesség, hogy ideáink jeleit felidézzük”, a szó igazi értelmében vett emlékezetet, s az összes olyan tudati aktust, mely az emlékeket magában foglalja, az intézményes jelek teszik lehetővé, a jeleknek az a típusa, mellyel a külső feltételektől függetlenül rendelkezünk. Ez azt jelenti, hogy a *gondolkodásnak a nyelv a feltétele*.

A mondottakból következik az emberi léleknek az állattal szembeni fölénye. Condillac az „Essai”-ban megismétli azt a descartes-i és locke-i gondolatot, hogy az ember és az állat közti különbségnek a nyelv a mércéje, s hogy a nyelv megléte vagy hiánya nem a testi szervek berendezésétől függ: egyrészt nincs az állatok hatalmában, „hogy ideákat önkényes jelekhez kapcsolják, másrészt bizonyosnak tűnik, hogy az erre való képtelenség nem egyedül a szervezetből származik. Testük nem alkalmas-e ugyanúgy a gesztus-nyelvre, mint a miénk? Többségüknek nincs-e meg mindaz, ami a hangok artikulálására szükséges? Ha képesek lennének ugyanazokra a műveletekre, mint mi, miért nem adják tehát ennek bizonyosságát?”<sup>16</sup> Ezek szerint Condillac sem megy tovább a nyelv meglétének vagy hiányának, mint végső adottságnak a rögzítésén, nem keresi az ember és az állat közti különbség mélyebben fekvő okait. Ami természetes, hiszen hiányzik ehhez a munkáról és a termelésről alkotott történelemfilozófiai koncepció. Ennek hiánya érződik akkor is, amikor a „Traité des animaux”-ban az állatok természetéről, illetve az állat és ember közötti különbségről árnyaltabb koncepciót igyekszik kidolgozni, melynek az a lényege, hogy az állatok bizonyos korlátozott értelemben rendelkeznek *nyelvv*el (langage), míg az embernek a *beszéd* (parole) adománya adatott meg. A különbség elemzése így az *állati kommunikáció* és az *emberi kommunikáció* összehasonlításának síkjára tevődik át. Egy-egy állatfaj egyedei ezek szerint kommunikálnak egymás közt. Mivel azonban csak annyi ismeretre tesznek szert, amennyit minden egyed képes külön-külön megszerezni, kis mértékben „járulnak hozzá egymás kölcsönös tökéletesítéséhez”.<sup>17</sup> Az állatok azért teszik mindig ugyanazt és ugyanolyan módon, mert az adott fajon belül minden egyed ugyanazoknak a szükségleteknek engedelmeskedik: „együtt élnek, de majdnem mindig külön gondolkodnak”. Ezzel szemben az emberek mindent a beszédnek köszönhetnek: az egyének a beszéd segítségével sajátítják el ismereteiket, sőt érzelmeiket is, ez az alapja kölcsönös tökéletesedésüknek, a szellem fejlődésének. Mindent azoktól kapnak, akiknek megadatott a beszéd: „lelkük összes szokásukkal együtt belénk hatol, tőlük vannak gondolataink”.<sup>18</sup> E kitűnő megállapítások ellenére, melyek tartalmazzák azt a felismerést is, hogy az állati viselkedésben és kommunikációban a biológiai meghatározottságnak van döntő szava, s csak másodlagos szerep jut a tanulásnak, Condillac szkeptikus megnyilatkozásokra kényszerül: kételkedik abban, hogy az állat és az ember jellemzésekor egyáltalán lehetséges-e „homályos”, és „képletes” meghatározásoknál többre jutni.

Az adott határon belül Condillac mégis a legvégső pontig jut el: a nyelv (a kommunikáció sajátos emberi eszköze) nemcsak ismérve, hanem feltétele is az emberi léleknek. Locke-nak vagy még inkább Berkeleynek azzal a feltételezésével szemben, hogy nemcsak lehetséges, hanem — amennyiben minden tévedést ki akarunk küszöbölni — szükséges is gondolatainkat a szavaktól „lemezeleníteni”, bebizonyítja: ily módon nemcsak a tévedéstől, hanem az igazságtól

<sup>16</sup> Uo. 21.

<sup>17</sup> Condillac: *Traité de, animaux* (1755); „Oeuvres”, I, 361.

<sup>18</sup> Uo. 360.



is megszabadulunk — az az ember, akit megfosztanak a jelek minden használatától, „gyengeelméjű”. „Ha azt hiszik — írja Condillac, mintha csak Berkeleynek címezné szavait —, hogy szükségtelenek a szavak, tépjék ki őket emlékeztükből, s próbáljanak elmélkedni a polgári és erkölcsi törvényeken, az erényeken és a bűnökön, végül pedig mindenfajta emberi cselekedeten, s el fogják ismerni tévedésüket. Be fogják látni, egyetlen kombináció esetében sem fognak jelekkel rendelkezni ahhoz, hogy meghatározzák az egyszerű ideáknak a számát, melyeket össze akarnak gyűjteni; alig fognak egy lépést tenni anélkül, hogy ne észleljenek mást, mint csupán káoszt. Ugyanolyan zavarban lesznek, mint az a valaki, aki úgy akarna számolni, hogy többször mondja: egy, egy, egy, s aki nem kíván minden kollekcióhoz jeleket képzelni. Ez az ember soha nem alkotna ideát magának a húszról, mert semmi sem biztosítaná arról, hogy pontosan megismételte minden egységét.” Az ebből adódó egyetlen konklúziót — azt tehát, hogy jelek nélkül nem tudnánk gondolkodni — Condillac világosan és egyértelműen ki is mondja: „... ahhoz, hogy legyenek ideáink, melyekre reflektálni tudjunk, jeleket szükséges elképzelnünk, melyek az egyszerű ideák különböző kollekciói közti kapcsolatot szolgálják, s fogalmaink csak annyiban pontosak, amennyiben rendre feltaláltuk a jeleket, melyeknek rögzíteniük kell őket”.<sup>19</sup>

A gondolkodás és a lélek nyelvi feltételezettsége egyik alapvető formája az egyéni pszichikum társadalmi feltételezettségének. Azt mondhatnánk, ennek az összefüggésnek egyik eszmetörténeti bizonyítéka, hogy a gondolkodás és a nyelv belső kapcsolatának feltételezése még a hagyományos polgári gondolkodás individualizmusának keretei közt is *magá után vont* a magába zárt individuum, a minden tekintetben autonóm lélek fikciójának bizonyos mértékű feladását. Condillac különböző megfigyelések alapján azt is igyekszik igazolni, hogy a jelek — s így az ideák — csak az emberek kölcsönös érintkezésében alakulhatnak ki. Hivatkozik pl. egy született süketnéma, egy huszonhárom éves chartres-i ifjú 1703-ban közzétett esetére, akinek érzékszervei váratlanul rendbejöttek, s ezt követően úgy számolt be előző állapotáról, hogy „tisztán állati életet folytatott, s teljes egészében a jelenlevő érzéki tárgyak foglalkoztatták”.<sup>20</sup> Idézi egy Litvániában talált tízéves gyermek példáját is, mely egyébként emlékeztet a XVIII. sz. óta állandóan szöba kerülő „farkas gyerekek” problémájára. A litvániai gyermek — aki medvét közt nevelkedett — „semmi jelét sem adta az észnek, négykézláb járt, nem volt semmilyen nyelve, s úgy képezte a hangokat, hogy semmiben sem hasonlítottak egy ember hangjára”. Miután lassacskán megtanult beszélni, s korábbi állapotáról kérdezték, erre nem emlékezett jobban, mint ahogy mi emlékszünk arra, ami a bölcsőben történt velünk”.<sup>21</sup> Szükség telen figyelmeztetnünk, hogy a hasonló esetek értelmezésében a modern tudományoknak is mennyire óvatosan kell eljárniuk (hogy mást ne is említsünk, olyan kérdésekről van itt szó, melyeket nem lehet tisztán induktív úton eldönteni: mint Lévi-Strauss is megmutatta, a szociális antropológia vajmi kevésre jut csupán az induktív módszer segítségével).<sup>22</sup> A Condillac által felhozott tények természetesen ellenőrizhetetlenek, s interpretációjuk fölöttébb naiv. Ez azonban nem változtat annak a megállapításnak *logikai* helyességén,

<sup>19</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 43.

<sup>20</sup> Uo. 44.

<sup>21</sup> Uo. 46.

<sup>22</sup> Claude Lévi-Strauss: *Le champ de l'anthropologie*; „Anthropologie structurale deux”, Párizs, Plon 1973, 30.

melyet Condillac a chartres-i ifjúról szóló beszámolóból idéz: „az emberek ideáinak legnagyobb alapja kölcsönös érintkezésükben van”<sup>23</sup>, s melyet ő maga így fogalmaz meg: „Mivel az emberek csak annyiban alkothatnak jeleket maguknak, amennyiben együtt élnek, ennek az a következménye, hogy amikor szellemük formálódni kezd, ideáik alapja egyedül kölcsönös érintkezésükben található.”<sup>24</sup>

A magasabb lelki képességeknek a nyelvhez és a társadalmi együttéléshez való kapcsolása az idea-terminus jelentésében is változást hoz, szűkíti a racionalizmus és az empirizmus metafizikájában hozzátapadt homályosságot. A kar-teziánusok és locke-iánusok — az idea-terminus mindent magába foglaló értelmezésére támaszkodva, mely együtt járt a lelki jelenségeket differenciálatlanul összerosósó fejtegetésekkel — az előző tétellel szemben azt hozhatnák fel, hogy már az emberekkel való kapcsolatot megelőzően is vannak ideáink, mert vannak észleleteink. Condillac természetesen nem mondhatja erre, hogy ilyen esetben még észlelni is másképpen észlelnénk. Megjegyzi azonban, hogy „azok az észleletek, melyek sohasem voltak a reflexió tárgyai, tulajdonképpen nem ideák. Ezek csak a lélekbe nyomott impressziók, melyeknek ahhoz, hogy ideák legyenek, hiányzik, hogy képmásoknak tekintsék őket.”<sup>25</sup> Az „idea” reflektált észlelet, az érzéki anyag tudatosítása: Condillac tehát a fogalmi gondolkodás szintjére alkalmazza a terminust. Figyelemre méltó, hogy a „Traité”-ben, ahol — mint szóltunk róla — megváltozik a condillaci nyelvkonceptió, visszatér az „idea” hagyományos, differenciálatlan és tág jelentése is.

A nyelv és a gondolkodás szükségszerű kapcsolatának elismerésében Locke-ot többek között nyelvkritikája is akadályozta. A nyelvvel való visszaélésekről szóló tanítása és a helyes gondolkodás lehetőségének megmentésére irányuló ezzel egyidejű elméleti igény szintén sarkallhatta arra, hogy az ideák megalkotásának folyamatát a nyelv nélkül is elképzelhetőnek gondolja. Condillac ebben a kérdésben szembefordul példaképével, de ez nem jelenti, hogy elveti nyelvkritikáját. Az, hogy „a szellemi műveletek többé-kevésbé a jelek használatának arányában fejlődnek”, egyben komoly nehézség forrása: „ha szellemünk csak jelek segítségével rögzíti ideáit, fennáll a veszély, hogy következtetéseink csak szavakon fordulnak meg”, ami pedig számtalan tévedést okozhat.<sup>26</sup> A gyógy módra azonban nem a nyelv kiküszöbölhetősége, hanem a matematika példája ad biztosítékot. Az „Essai”-nek a matematika pontosságára vonatkozó megjegyzése, mely a matematikát a nyelv bajaira való orvosságnak tünteti fel, már tartalmazza azt a gondolatot, hogy a matematika — s általában a „tökéletes tudomány” — nem más, mint jól formált nyelv: ezt fogja már címében is kifejezni Condillac késői műve, „A számolás nyelve”.<sup>27</sup>

Condillac jeltipológiájából, melynek kifejtésére a magasabb lelki műveletek tárgyalásakor kerül sor, önmagában még nem derül ki, hogy a nyelv szemiotikájának vonatkozásában is fontos újításokat és előremutató belátásokat tartalmaz. Mint láttuk, az intézményes jeleket első megközelítésben egyszerűen úgy határozza meg, hogy „önkéntes” kapcsolatban vannak ideáinkkal. Ezt a hagyományos meghatározást azonban „Grammatikájá”-ban tovább finomítja, meghaladva az intézményes jelek port-royalista felfogását. Ide vonatkozó meg-

<sup>23</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 44.

<sup>24</sup> Uo. 47.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo. 48.

<sup>27</sup> Condillac: La langue des calculs (posztumusz kiadás, 1798); „Oeuvres”, II, 419—529.

állapításai — mint E. Benveniste joggal figyelmeztetett rá — a jelek önkényességéről és motiváltságáról folyó mai vitákban is mérvadóak lehetnek.<sup>28</sup> Aláhúzza ugyanis, hogy az intézményes jelek, vagy — a „Grammatiká”-ban használt terminussal élve — a „mesterséges jelek” bizonyos értelemben nem önkényesek. Az „önkényesség” az ok és megalapozottság nélküli választást foglalja magában, ami kizárja a megértést. A mesterséges jeleket viszont oly módon alkotjuk meg, hogy kiválasztásuk az éssen alapul. „Úgy kell elképzelnünk őket, hogy az értelem elő legyen készítve a már ismert jelek által.”<sup>29</sup> Új jeleket tehát a már ismert jelek mintájára, *analógiájára* alkotunk, s ez nem más, mint annak kimondása, hogy jeleink motiváltak. A motiváltság nem a jel és a megjelölt tárgy közötti „természetes” szükségszerű kapcsolatot jelenti, hanem a nyelv saját törvényeinek való engedelmességét. Abban, hogy az abszolút fizikai szükségszerűség és az önkényesség hagyományos alternatívájával szemben új megoldást tudott találni, Condillacot nyilván segítette az a nézete, hogy a nyelv az emberek együttélésében, „kölcönös érintkezésében” gyökerezik. Ily módon — ha még elégtelenül is konceptualizálva — új dimenzió nyílik a nyelv vizsgálatában: a jelek *inherens* társadalmiságának dimenziója. Az idézett eszmefuttatástól nem áll messze a nyelv privát voltának a cáfolata sem: az a kijelentés, hogy az új jelek *elő vannak készítve* a már ismert jelek által, persze pontosításra szorul, de a XX. század nyelvfilozófusának megfogalmazása ugyanannak az ösvénynek a folytatását jelenti. A condillaci gondolat úgy fejleszthető tovább, hogy az új jelek *bevezetésének és használatának módját* szabják meg a nyelv implicit szabályai. Egy nyelv grammatikája „előre látja” azokat az üres helyeket, melyeket a jelek *egyáltalán* elfoglalhatnak. Ebben az értelemben nincs önkényesség a nyelvben.

Itt kanyarodunk vissza ahhoz a kiinduló problémához, mely — mint jeleztük — az egész condillaci, majd pedig a rousseau-i nyelvkoncepciónak is középpontjában áll. Honnan vannak a „már ismert” jelek? A természetes jelekből milyen úton-módon jönnek létre az intézményes jelek, hogyan jön létre a nyelv?

Az a korábbi kijelentésünk, hogy Condillac összefüggő elméletté kovácsolja a nyelvnek a természetből való eredeztetését, magyarázatra szorul. Verbálisan ugyanis nem tagadja a bibliai hipotézis jogosultságát: „Ádám és Éva nem a tapasztalatnak köszönhetőek lelkük műveleteinek gyakorlását. Isten kezéből kikerülve, egy rendkívüli segítség révén abban az állapotban találták magukat, hogy gondolkodtak és közölték gondolataikat.” Az tehát, hogy a nyelv Isten ajándéka, *történetileg* igaz. Condillacnak azonban nem ez a problémája. Bár ténszerűen isteni ajándék a nyelv, szerinte *létrejöhetett volna* természeti úton is, s ennek *lehetőségét* kell a filozófiának megmutatnia. Mivel ezt a lehetőséget elemzi, a teológiai magyarázatot ki lehet emelni rendszeréből, anélkül, hogy annak logikája megtörne. „De feltételezem, hogy kevéssel az Özönvíz után két gyermek — az egyik és másik nemből — szétszórodott a pusztaságban, mielőtt bármely jel használatát megismerte volna . . . Ki tudja, nincs-e olyan nép, mely ne egy ilyen eseménynek köszönhetné eredetét? Engedtesse meg, hogy ezt feltegyem: ekkor az a kérdés, hogy ez a születő nemzet miképp alkotott egy nyelvet?”<sup>30</sup> E kérdés egy csapásra megváltoztatja a probléma egész szerkezetét,

<sup>28</sup> E. Benveniste: *Nature de signe linguistique; „Problèmes de linguistique générale”*, Párizs, Gallimard 1966, 49.

<sup>29</sup> Condillac: *Cours d'études...*, II, *Grammaire; „Oeuvres”*, I, 429.

<sup>30</sup> Condillac: „*Oeuvres*”, I, 60.

áthelyezve annak középpontját az immanencia szférájába. A természeti elvet Condillac tudatosan és programszerűen a *tudományosság* kritériumaként fogalmazza meg. Warburton hasonló gondolatmenetéhez<sup>31</sup> a következő kommentárt fűzi: „Ha feltételezem, hogy két gyermek abban a helyzetben volt, hogy a nyelv egészen legelső jeleit volt szükséges elképzelniük, azért teszem, mert úgy vélem, egy filozófusnak nem elég azt mondania, hogy egy dolog rendkívüli úton jött létre, hanem kötelessége megmagyaráznia, hogy *jöhetett volna* létre természeti eszközökkel.”<sup>32</sup>

A nyelv fokozatosan lett azzá, ami — vagyis a gondolkodás analízisévé. Fejlődésének első állomása a gesztus-nyelv, a „langage d'action” volt, melyre az ember pusztán természeti felépítésénél fogva képes. A természettől kapott eszközök elsősorban a vágy, az elutasítás, az érzelmek, a szenvedélyek kifejezésére voltak alkalmasak, az egyedek közötti érintkezésnek mintegy spontán, ösztönös formáját alkották. A pusztában szétszóródott két gyermek — akiről a hipotézisben szó van — már csak egymás megfigyelése révén is hozzászokhatott lassanként ahhoz, hogy ugyanazokhoz a spontán mozdulatokhoz és kiáltásokhoz ugyanazokat az észleleteket társítsa. Ez önmagában maga után vonta azoknak a primitív lelki műveleteknek (az észlelésnek, a figyelemnek, az emlékezet halvány megjelenési formájának) finomodását, melyek már a kiindulópontban, az állati lét szintjén adva voltak. A jelek és a lelki műveletek fejlődése így kölcsönösen hatott egymásra: „A jelek használata lassanként terjesztette ki a lelki műveletek gyakorlását, emezek pedig . . . a jeleket tökéletesítették. Tapasztalattunk bizonyítja, hogy ez a két dolog kölcsönösen segíti egymást.”<sup>33</sup> E kölcsönhatás során egyre inkább állandósult bizonyos ideák és bizonyos mozdulatok vagy kiáltások kapcsolata, illetve egyre több mozdulat vagy kiáltás vált valamilyen lelkiállapotnak a jelévé.

Az új jelek képzésének törvénye már a gesztus-nyelvben is az analógia, mely magában a természeti kiindulópontban — a kiindulópont saját logikájánál fogva — létrehozza a természeti és a mesterséges közti szakadást. E folyamat leírásakor Condillac azt a szemiotikai álláspontját érvényesíti, melynek eredményeként elvetette a hagyományos önkényesség-fogalmat. A természeti és a mesterséges viszonyára, melyben a „mesterséges” jelek nem önkényesen, hanem a „természetes” jelek által előkészítve jelennek meg, példa a római komédiások pantomimja. A pantomimjátékosok által használt jelek nem lehettek önkényesek, hisz ebben az esetben a nézők csak akkor érthették volna őket, ha előtanulmányokat folytattak volna, amiről bizonyosan nem volt szó. A komédiások „a természetes jelekből kiindulva, melyeket mindenki megértett, az analógiát választották vezérül azoknak a jeleknek kiválasztásában, melyeket szükséges volt feltalálniuk”.<sup>34</sup>

Condillac e fejtegetéseinek általános szemiotikai jelentősége van, de — hadd húzzuk alá — gondolatai művészetszemiotikai szempontból is érdekesekek. Valóban jellemző a művészi jelrendszerekre az egységnek és távolságtartásnak az az összefonódottsága, melyet a jel és a kifejezendő tartalom viszonyában az analó-

<sup>31</sup> Warburton: „Essai sur les hiéroglyphes des Egyptien, où l'on voit l'Origine et le Progres du Langage et de l'Ecriture...”, Párizs 1744, 48.; Warburton e könyve, melyet „The divine legation of Moses” (1741) c. munkájából fordítottak, a primitív nyelv metaforikus jellegéről szóló tézisével nagy hatást gyakorolt Condillacra és Rousseau-ra.

<sup>32</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 60.

<sup>33</sup> Uo. 61.

<sup>34</sup> Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres”, I, 429.

gia létesít. Problémánk szempontjából ugyanakkor az a lényeges, hogy a főbbiekben tulajdonképpen két gesztus-nyelvről esik szó: „egy természetesről, melynek jeleit a szervek felépítése adja meg, és egy mesterségesről, melynek jeleit az analógia szolgáltatja”. Az előbbi igen korlátozott, de az utóbbi „elég kiterjedt ahhoz, hogy az emberi szellem minden elgondolását visszaadja”.<sup>35</sup>

Mit jelent konkrétan a természetesnek és a mesterségesnek ez a hasadása, mely az analógia által biztosított egységen és átmeneten belül már a gesztusnyelvben is megjelenik?

A pusztán természetes nyelv esetében a jelként funkcionáló cselekvés vagy gesztus összetett képet szolgáltat: megjelöli a tárgyat, kifejezi a róla alkotott ítéletet és az általa keltett érzelmet. Ezek a komponensek a cselekvésben egyszerre adóttak, mint ahogy elménkben is egyszerre vannak jelen. A gesztus által kifejezett komponenseket egy szempillantás alatt felfoghatjuk, de ahhoz, hogy a gesztust lefordítsuk, hosszú beszédre van szükség.

A természeti és a mesterséges közti különbség így a szimultaneitás és a szukcesszivitás különbségére megy vissza: „a szimultán ideák nyelve az egyedüli természetes nyelv. A szukcesszív ideáké ellenben kezdettől fogva mesterségesek . . .”<sup>36</sup>

Ebből következik, hogy a tisztán természetes gesztusnyelvnek van egy nagy előnye és egy nagy hátránya. Előnye a gyorsaság, mert erőfeszítés nélkül egyszerre mond ki mindent, míg a beszédben lassan vergődünk ideáról ideára. Hátránya, hogy összemossa azt, ami az artikulált hangnyelvben megkülönböztetett.

Mivel azonban kezdetektől fogva megvan a gesztusnyelv mesterségesé válásának a lehetősége, az említett hátrány fokról fokra kiküszöbölődik. Ami azt jelenti, hogy az ember már a gesztusok révén is megtanulja gondolatait elemezni, részekre bontani, mégpedig oly módon, hogy a szimultán mozdulatokat szukcesszív mozdulatokra váltja.

A mozdulatok szukcesszivitása — mely már a gondolkodás analízise — további lépést jelent a tulajdonképpeni mesterséges nyelv kialakulásához, s mintát szolgáltat a gondolkodásnak a hangok általi tagolásában. A hangnyelv esetében már teljesen az analógia és az analízis birodalmában vagyunk, s ezzel a szukcesszivitásában is, mert „analizálni nem más, mint sorrendben és szukcesszíve megfigyelni”.<sup>37</sup>

Olyan birodalom ez, melyben a természet már majdnem mindent „ráhagy” az emberre. Az itt mutatkozó összefüggések felfogásában rejülő ambivalencia miatt Condillacnak mindjárt el kell azt is ismernie, hogy a természet ennek ellenére továbbra is kézen fogja az embert. Hiszen a hangnyelvben szintén jelen van, s éppen az analógia révén, mely eredetileg a tőle való elrugaszzkodás eszköze volt. Az analógia új jelet teremt — olyat, amely nincs meg a természetben —, de a természet mintájára. A nyelv megalkotásának kezdetén az ember egyáltalán nem választhatta meg önkényesen ezt és ezt a szót, hogy ezt és ezt az ideát jelentse. Először is adva voltak az akcentusok, melyek minden artikuláció nélkül képződnek, és ezért minden nyelvben közősek. Az eredeti, minden nyelvben közős természetiséget majd csak az artikulációk bontják meg — az

<sup>35</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 429.

<sup>36</sup> Uo. 430.

<sup>37</sup> Uo. 431.

artikuláció a mesterséges jelleget képviseli — de úgy, hogy az első artikulált hangokban az akcentusok megőrződtek. S ahogyan a gesztus-jelek utánozhatták az érzéki képeket, úgy utánozhatták az első szavak is a tárgyak hangjait. A szoros értelemben vett hangutánzáson túl a természet még az olyan analógiákban is a nyelv segítségére siethetett, mint amelyek a hallási, a látási stb. érzéketek között vannak. Így bizonyos hangokat bizonyos színekre lehetett alkalmazni stb. Miután a szavak első készlete ily módon rendelkezésre állott, az analógia segítségével éppúgy lehetett újabb jeleket alkotni, ahogy a gesztusnyelven belül is.

A hangutánzás, majd az analógia révén az ember elég szóval rendelkezett ahhoz, hogy legyőzze azokat az akadályokat, melyek az új tárgyak megnevezésének útjában álltak. Ha olyan tárgyat kívánt megjelölni, melyekben több érzéki minőséget fedezett fel, elég volt egyesítenie azokat a szavakat, melyek ezeket a minőségeket fejezték ki. A nyelv a kombinatorika síkján fejlődött és funkcionált tovább: „az első szavak olyan elemekké váltak, melyekből újakat illesztettek össze: s elegendő volt különbözőképpen kombinálni őket, hogy különböző dolgok sokaságát nevezzék meg”.<sup>38</sup>

A nyelv és a gondolkodás viszonya itt elveszti azt az átlátszó egyszerűségét, melyben a grammatikusok olyannyira hittek. A nyelv a gondolkodáshoz képest a reprezentáció egy újabb, sajátos rendjévé szerveződik, melynek megvannak a maga elvei és törvényei. Igaz, a nyelvek rendszere továbbra is a gondolkodás rendszerét mintázza, a nyelvek továbbra is az ideákkal vannak arányban. Sőt, megmarad a nyelvi rendszer univerzalitásának képzete is: „mivel az ideák rendszerének mindenütt ugyanaz az alapja, szükséges, hogy a nyelvek rendszerére alapjában véve mindenütt ugyanaz legyen”. „Következésképpen — vallja Condillac — minden nyelvnek közös szabályai vannak.”<sup>39</sup> Nyelvi univerzálénak tartja pl. azt, hogy minden népnél találunk szavakat a különböző fajok, és a szavak közti kapcsolatok megjelölésére. A nyelvi rendszer és a gondolkodás közti harmónia azonban két különböző alapon szerveződött rend leképzési viszonya. Mindenekelőtt a reprezentáció szimultán összefüggései vetítődnek az idő lineáris rendjére. Nem mintha nem gondolkodnánk időben, vagyis nem az időben követnék egymást gondolataink. De önmagában minden egyes gondolatunk szimultán egység, a reprezentáció elemei egyetlen pillanatban adóttak: „szellemünkben minden olyan idea szimultán, mely egy gondolatunkat alkotja . . .” Ha a szellem képes lenne úgy kiejteni az ideákat, ahogy „felfogja őket”<sup>40</sup>, minden biztonnal egyetlen pillanatban tenné azt. Csak azért nem teszi, mert nem teheti. „A gondolkodás egyszerű művelet”, „kiejtése szukcesszív művelet” — mondja Sicard abbé, Condillac gondolatát visszahangozva.<sup>41</sup>

A nyelv szukcesszivitásából adódik, hogy a gondolkodást — s a gondolkodás közvetítésével a valóságot — csak egy kombinatorika prizmáján keresztül tükrözi. A nyelv az a gondolkodásnak, s a jelek többi fajtájának, mint ami az algebra a geometriának. Csakis szukcesszív rend mivoltában a gondolkodás elemzése. Foucault interpretációjában: „nem egyszerű tagolás, hanem a rend mélyreható bevezetése a térbe”.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Uo. 432.

<sup>39</sup> Uo. 435.

<sup>40</sup> Uo. 436

<sup>41</sup> Abbé Sicard: „Éléments de grammaire générale” (3. kiad., Párizs 1808), II, 113.

<sup>42</sup> Foucault: „Les mots et les Muses”, Párizs, Gallimard, 1967, 97.

Condillacnál bizonyos irányban eldőlnék azok az ingadozások, melyeket az általános grammatika a grammatika és a logika viszonyának tárgyában tanúsított. Az eredeti racionalista kiindulópont szerint a grammatika tulajdonképpen logika, és viszont. Sem a Port-Royal, sem követői nem vihették azonban teljesen végig ezt az azonosítást. Az általános grammatika sajátos tárgya végül is nem a gondolkodás, de nem is a nyelv, hanem — mint Foucault helyesen megállapítja — a *beszéd* mint verbális jelek sorozata. Innen a szórend problémáinak kiemelkedő fontossága a kor grammatikusainál és filozófusainál.

Míg a reprezentáció és az eredeti nyelv szimultaneitása természetes, addig a verbális jelek sorozata, vagyis a szórend, mint szukcesszív rend: mesterséges. Éppen ezért, s nem ennek ellenére (mint Foucault engedni sejtetni), nem lehet ugyanaz minden nyelvben. Egyesek a cselekvést jelölő szót a mondat közepére, mások a végére helyezik stb.

Miután nyilvánvalóvá vált, hogy annak, amit az általános grammatika vizsgál, a szukcesszív és kombinatorikus rend a lényege, újabb probléma merül fel. Mi a viszonya ennek a nyelvről nyelvre változó rendnek ahhoz a szükségszerű és univerzális rendhez, melyet a tudomány és az algebra állít fel?

Az eltérés nem a lényegét érinti. A szukcesszivitás és a kombinatorika mindkét rend jellemzője. A nyelvek középen helyezkednek el a szimultán reprezentáció, valamint a tudományok és az algebra: a tökéletes spontaneitás és a tökéletes mesterségeség között. A nyelvek mesterségesek a reprezentációhoz, spontán-természetesek a tudományokhoz képest. A tudományok spontán formáját, a szellem még kontrollálatlan logikáját kell bennük látni. A hangsúly azon van, hogy a *tudományok* spontán formái, tehát végtelenül közelebb állnak az igazi filozófiához, mint a reflektálatlan közvetlenséghez: „a legegyszerűbb melléknév feltalálása — kiált fel a hasonló gondolatkörben mozgó A. Smith — több metafizikát kíván, mint hinnénk”.<sup>43</sup>

A mesterségeség, mely először a nyelvek különbözőségét jelenti, a tudományok szintjén visszajára fordul: a tökéletes, és ezért az egyetlen rendet képviseli. Így — bezárva a kört — azonosul a természetessel, legalábbis a természetesnek azzal az aspektusával, hogy szintén univerzális és egyetlen rendet alkot.

Ennek alapján nem tűnik most már ellentmondásnak, hogy a XVIII. században annyit beszéltek a francia nyelv „természetességéről”, s hogy a nyelvek tökéletességét — a nyelvekét, melyek *mesterségesek!* — azon mérték, mennyiben képviselik a „természetes rendet”. Az a „természetes rend”, melyre a viták során gondoltak, *per definitionem* nem lehet az analízátlan gondolkodásé, a szimultán reprezentációé. Éppen ellenkezőleg: a gondolkodás tökéletesen végigvitt analízisének, a szukcesszivitás és a kombinatorika tökéletes és univerzális formájának a rendje, mely már a tudomány. Pontosan ebben a szellemben jelenti ki Condillac, hogy „egy jól kifejttet tudomány nem más, mint egy jól megalkotott nyelv”.<sup>44</sup> Tudományelméletének tanúsága szerint a szeme előtt lebegő tökéletes nyelv az algebra, mely példázza, hogy „a tudományok haladása egyedül a nyelvek haladásától függ”.<sup>45</sup>

A „természetes” és a „mesterséges” közö ékelődik az a mező, melyben kibontakozik „a nyelvek géniusza”. E fogalomnak a condillaci nyelvelméletben ját-

<sup>43</sup> A. Smith: *Considération sur l'origine et la formation des langues*; VI, 313.

<sup>44</sup> Condillac: *La langue des calculs*; „Oeuvres”, II, 420.

<sup>45</sup> Condillac: *La logique*; „Oeuvres”, II, 409.

szott szerepét Rosiello domborította ki.<sup>46</sup> A chomskyánus nyelvészettörténeti koncepcióval vitázva joggal húzta alá, hogy a „nyelvek géniuszának” fogalma, mint a felvilágosodás jellegzetes terméke, szemben áll a racionalizmus univerzalizistikusságával és innatista szemléletével, konceptuális keretet szolgáltatva a nyelvek empirikus sokféleségének és egyedi jellemvonásainak értelmezéséhez.

Igazság szerint már a condillac nyelvkonceptió kiinduló gondolata problematikussá teszi a „természetes szórendet”. Ha a gondolkodás szimultán és tagolatlan művelet, s csak maga a nyelv visz bele szukcesszív rendet, eleve elcsúszhat annak a lehetősége, hogy ideáink között van valamilyen kötelező sorrend, melyet egyes nyelvek mondatai hűen tükröznek, s melytől más nyelvek mondatai elszakadnak.

Condillac nyíltan is szembeszáll a „természetes szórend” koncepciójával, illetve — ami ezzel problémátörténetileg egyet jelent — a francia nyelv „természetességének” hiedelmével: „Azzal hízgelünk magunknak, hogy a franciának az antik nyelvekkel szemben megvan az az előnye, hogy a szavakat úgy rendezi el a beszédben, ahogyan az ideák a szellemben maguktól elrendeződnek.” Ezzel a tétellel szemben egy teljesen spekulatív és tarthatatlan történeti hipotézisre támaszkodik, melynek értelmében a nyelv először nevekből állt, később pedig, amikor a primitív emberek már mondatokat alkottak, a természetes körülmények azt követelték, hogy először az ige vonzatát, majd az igét mondják ki, és legutoljára tegyék az alanyt. Az viszont, amit ennek alapján megállapít, kevésbé hangzik naivan: „Amit itt természetesnek hívnak, az a nyelvek géniuszától függően szükségszerűen változik.”<sup>47</sup>

A nyelvek géniusza a népek jellemével van összefüggésben, ez utóbbit pedig egy természeti és egy történeti tényező, a klíma és a kormányzat határozza meg. Az előbbi azonban csak „egy szükséges feltétel”, egy igen tág lehetőségzférát alkot, nem „oka” tehát „a mesterségek és tudományok fejlődésének”. Ily módon a történeti tényező lép előtérbe, bár Condillac nem pontosítja a kormányzati formák, a népek jellege és a nyelvek géniusza közti összefüggésekre vonatkozó gondolatait. Ezt helyette Rousseau fogja majd megtenni. Elemzésében inkább a fordított irányú hatásokra van figyelemmel, azt vizsgálva, hogy a nyelvek géniuszától mennyiben függ a különböző szellemi tevékenységek, a költészet, a tudomány, a filozófia területén a talentumok, a „zsenik” megjelenése. Anélkül, hogy hipotéziseit részletesen tárgyalnánk, megalapozottan mondhatjuk: Condillac a romantika néhány nagy témáját előlegezi. Olyan elgondolásoknak a gyökerei, mint amilyenek a nyelv „Weltbild”-jének, a nyelv által meghatározott világnézetnek a fogalmában tükröződnek, a felvilágosodásig nyúlnak vissza, ami — mint Rosiello is leszögezi — arra figyelmeztet, hogy a felvilágosodás és a romantika közti összefüggéseket jó néhány kérdésben differenciáltabban kell megrajzolni.<sup>48</sup>

Ha pusztán nyelvelméleti síkon maradunk, szembeötlik, hogy a „nyelvek géniusza” nem merül ki a különböző szórendi megoldásokban. Bár az inverzió körüli viták nagyban hozzájárultak a nyelvek egyedi jellegzetességeinek mint problémának a tudatosításához, és Condillac is az inverziók vizsgálatából indít, végül is szemantikai kritériumok válnak döntővé: „... minden nemzet számára természetes, hogy ideáit sajátos géniuszának megfelelően kombinálja, s hogy a

<sup>46</sup> Rosiello: *Linguistica Illuminista*; „Il Mulino”, Bologna 1967, 79—92 (a továbbiakban: Rosiello).

<sup>47</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 92.

<sup>48</sup> Rosiello, i. m. 82.



fő ideák bizonyos alapjához különböző mellékideákat fűzzön . . . Ezek a kombi-  
nációk, melyekre a hosszú használat jogosít fel, alkotják egy nyelv géniuszát.”<sup>49</sup>  
Locke-nak a nyelvek különbözőségére vonatkozó megállapításai és Du Marsais  
alapjára helyezve — a maguk fogalmi kifejeződését.

¶ Az egyes nyelvek — melyek ugyanannak a gondolati anyagnak különböző  
analízisei — két szélső pont által meghatározott skálán helyezhetők el. E skála  
nem egyszerűen az empirikusan létező nyelveket tartalmazza, hanem meghatá-  
rozza az egyáltalán *lehetséges* nyelveket. A nyelvek ugyanis — s ez nyilvánvaló-  
an nem empirikusnak, hanem logikailag szükségszerűnek szánt állítás — nem  
rendelkezhetnek egyszerre ugyanazokkal az előnyökkel; vagy a képzelet ser-  
kentésére, vagy az analízisre, a gondolati pontosságra alkalmasak elsősorban.  
„Az analízis és a képzelet két annyira különböző művelet, hogy rendszerint  
akadályozzák egymás fejlődését.”<sup>50</sup> A francia pl. „konstrukcióinak egyszerű-  
ségével és tisztaságával”, tehát az analízisre való alkalmasságával tűnik ki, míg  
az antik nyelvek inverziói a gondolati világosság rovására a képzelet mozgását  
segítették elő. Innen adódik, hogy a modern filozófia felülmúlja a régit, a mo-  
dern költők viszont alulmaradnak antik elődeikkel szemben. A nyelveknek ez  
a logikai tipizálása egyben egy fejlődési sor felvázolását is jelenti, ami nemcsak  
Vico hasonló elképzeléseivel mutat rokonságot, s nemcsak Rousseau-t vagy  
Diderot-t befolyásolja, hanem ismét a romantika szemléletmódját előlegezi.  
A képzelet és az analízis condillaci szembeállítását leginkább a szenvedély és az  
ész konfliktusának rousseau-i elméletében tér vissza, azzal a különbséggel, hogy  
míg Condillac egy olyan nyelvnek adja a pálmát, mely a két szélsőpont között  
középen található, addig Rousseau-nál a másik oldalra, egyértelműen a szenvedé-  
lyek javára billen a mérleg. Az a mezsgye, mely Condillacot a nyelvek érték-  
kritériumaiban Rousseau-tól elválasztja, már az egész „klasszikus” episztemo-  
lógiai struktúra törésvonalát jelzi.

E probléma szálait e helyütt el kell ejtenünk. Amit most szemügyre kell ven-  
nünk, az az, hogy az analízis-elmélet hogyan befolyásolja az általános gramma-  
tika feladatainak, tudományos-metafizikai státuszának felfogását. A gramma-  
tika az a tudomány, „mely az analitikus módszer alapelveit és szabályait tanítja”  
— mondja Condillac, levonva a következtetést abból a tételből, hogy a nyelvek  
megannyi analitikus módszert képviselnek, és alátámasztva azt is, amit Fou-  
cault-vel egyetértésben mondtunk, azt nevezetesen, hogy az általános grammati-  
ka tárgya nem maga a nyelv és nem maga a gondolkodás, hanem a beszéd szuk-  
cesszív rendje (az analízis — mint láttuk — maga a szukcesszivitás). Ehhez  
hozzáteszi, hogy van általános és különös grammatika, s az előző „azokat a  
szabályokat tanítja, melyeket az a módszer minden nyelv számára előírt”.<sup>51</sup>  
Az általános grammatikának ez a meghatározása nem jelenti, hogy Condillac  
és a XVIII. sz. grammatikusai szerint csak egy általános grammatika van, mely  
a nyelvek általános törvényszerűségeit vizsgálja. Ellenkezőleg: minden nyelv-  
nek megvan a maga általános grammatikája, mely az illető nyelvet annyiban  
tárgyalja, amennyiben a gondolkodás analízisének *egyik* módszere. Ha a gon-  
dolkodás analízisének különböző útjai lehetségesek, s ha az egyes nyelvek ezek  
egyikét képviselik, jogos hogy rendelkezzenek a maguk általános grammatiká-

<sup>49</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 103. s. l. „... dans lequel on ne peut plus varier, et qui est le même pour tous.”

<sup>50</sup> Uo. 102.

<sup>51</sup> Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres”, I; 443. s. l. „... dans lequel on ne peut plus varier, et qui est le même pour tous.”

jával. Innen fakad az „általános” és a „filozófiai” grammatika egyre érezhetőbbé váló megkülönböztetése. Míg az előbbinek a gondolkodás *egyfajta* analízisével van dolga, addig az utóbbi „az összes nyelv grammatikája”.<sup>52</sup> De a „filozófiai grammatika” programjába az is belefér, hogy túl a gondolkodásnak az egyes nyelvek által végrehajtott artikulációján, megállapítsa azt a tökéletes rendet, melyet az univerzális nyelv képviselne.

Visszatérve az univerzális nyelv problémájára, pontosabban arra, hogy mi lehet a helye az univerzális nyelv hagyományos eszméjének a condillac-i rendszerben, arra kell felhívni a figyelmet, hogy nincs ellentétben a „nyelvek géniuszának” problematikájával. Egy univerzális nyelv a gondolkodás abszolút végigvitt analízise lenne, ami a gondolkodás és a nyelv teljes és végső egybeesését jelentené, nem abban az értelemben, hogy a nyelv redukálná a gondolati reprezentáció szimultán egységére, hanem abban az értelemben, hogy a gondolkodás oldódna el az egyidejűség rendjétől, s változna maga is az elemek lineáris és kombinatorikus rendjévé, nyelvivé. Ha tehát — mint láttuk — „egy jól kifejlesztett tudomány nem más, mint egy jól megalkotott nyelv”, akkor azt a Leibniz-re emlékeztető tételt is el kell fogadni, hogy „a gondolkodás egész művészete a helyes beszéd művészetére redukálódik”, s „beszélni, gondolkodni . . . alapjában véve ugyanaz a dolog”.<sup>53</sup> A tudomány, a gondolkodás és a nyelv azonosságát — mint várható — az analízis biztosítja, az analízis teremti meg ugyanis a nyelveket, a mesterségeket és a tudományokat.

A nyelvnek a gondolkodásra gyakorolt konstitutív befolyása, tehát olyan értelmű befolyása, hogy a gondolkodás válik nyelvvé, elemeinek szukcesszív rendjévé, a hang-nyelvek kialakulásától kezdve érvényesülő tendencia, melyet egy univerzális nyelv csak teljessé tenne. A gondolkodást különbözőképpen analizáló nyelveink, és az univerzális nyelv között csak mennyiségi, és nem minőségi különbség lenne. A hang-nyelv konstitutív szerepét Condillac világosan kimondja: „úgy tűnik, hogy ezek a nyelvek, melyek második természetünké váltak, lelassítják minden képességünk cselekvését. Nem rendelkezünk többé azzal a szempillantással, mely átfogja a dolgok sokaságát, s nem láthatunk másképp, mint ahogy beszélünk, azaz szukcesszíve.”<sup>54</sup>

Az a folyamat, mely a vázolt fokozatokat egymásból létrehozza — immár összefoglalva —, a következőképpen írható le. Kezdetben van az abszolút természetes nyelv, mely a gondolatokat még analízismentesen fejezi ki. Ezt követően a gesztus-nyelv és a hang-nyelv — a természetes analógiákra támaszkodva — végrehajtja a gondolkodás analízisét. Ezen a ponton különböző nyelvek jönnek létre, melyek csak tökéletlenül és különböző mértékben, sajátos géniuszuknak megfelelően teljesítik ezt a feladatot. Végül a tudományok (az algebra) formájában megjelenik a tökéletes nyelv. A nyelv „természetessé” válik abban az értelemben, hogy a természetes rend abszolút hű tükörképe lesz, a gondolkodás pedig „mesterségessé” válik, hiszen ennek a tökéletes nyelvnek a közegében jelenik meg, sőt — mint láttuk — ezzel azonosnak mutatkozik.

A fejlődés e különböző fokozatai a nyelv konstitutív szerepének más és más formáit mutatják. A középső stádiumban — a hang-nyelvek, a köznyelv szintjén — a nyelv a tévedések forrása, míg a fejlődés utolsó állomásán maga az igazság, a helyes gondolkodás. A köznyelv paradoxona, hogy a természetes nyelv-

<sup>52</sup> D. Thiébauld: „Grammaire philosophique”, I, Párizs 1802, 6.

<sup>53</sup> Condillac: *La logique*; „Oeuvres”, II, 402.

<sup>54</sup> Condillac: *Cours d'études...*, I; „Oeuvres”, I, 430.

ből kiemelkedve lehetővé teszi ugyan a gondolkodás analízisét, de eltéveszti az igazságot. Tehát — az algebrahoz hasonlóan — az eredeti természetes nyelv is „megfelelőbb” a gondolkodás számára: ahogy távolodunk tőle, úgy szaporodnak hamis vélekedéseink, előítéleteink. A köznyelv tökéletlenségét már az is mutatja, hogy nem egy nyelv létezik. Ebben eleve benne van, hogy itt a mesterséges vagy az intézményes a konvencionálissal jár együtt. A konvencionálás — s ez ismét csak a köznyelv paradoxona — abból fakad, hogy az intézményes jelek az analógia révén a természetet utánozzák. Az analógiát ugyanis a hasonlóság törvénye irányítja: a dolgok pedig különböző vonatkozásokban hasonlítanak egymásra, így különböző analógiák segítségével ragadhatjuk meg őket, adhatunk számukra jeleket. A legjobb eset az, amikor egy nyelv a maga útját követi, tehát a már egyszer megvalósított analógia logikáját folytatja. Nyelveink azonban hatnak egymásra, máshonnan kölcsönzünk új szavakat, melyekben már nem ismerhetjük fel az analógiát. E keveredés eredménye a teljes zűrzavar. „A jó metafizika — mondja Condillac a vázolt gondolatmenetnek megfelelően — a nyelvek előtt kezdődött” („nyelveken” itt a köznyelvet érti), „és a metafizika akkor lett tudomány, mikor megszűnt jónak lenni.”<sup>55</sup>

A „második stádium” szintjén — mint látható — egy Maupertuis-re emlékeztető nyelvkritikával van dolgunk, melynek lényege a nyelv és a metafizika kritikájának összekapcsolása: a „rossz” metafizika a „rossz” nyelvnek, vagyis a köznyelvnek a következménye. (Condillac itt Maupertuis tanítványának mondja magát, akinek könyveit azért ajánlja olvasásra, mert a „világos és precíz” gondolkodás „mcdelljei”.)

A mesterséges jelek annyiban is konstituálják a gondolkodást, hogy bennük gyökereznek a gondolkodás logikai műveletei. A szellem eredeti tevékenységében az ítézés mint szimultán aktus egyszerre észlelés és állítás: az észlelés és az állítás a szellem egy és ugyanazon művelete. Csak a mesterséges jelek használatának köszönhetjük, hogy képesek vagyunk az állítás önálló, az észleléstől elkülönített műveletére, s mondatot tudunk alkotni. Ha nem lennének mesterséges jeleink, „nem lenne módszerünk, következésképpen nem szereznénk ismereteket”<sup>56</sup>

Ezek az állítások — akár csak Du Marsais-nál — ellentmondanak annak a feltevésnek, hogy a gondolkodás előzetesen létezik a nyelvhez képest. Ha a mesterséges jelek nélkül nem szerezhetnénk ismereteket, s ha még a módszert is ezek szolgáltatják, mindaz, amit gondolkodásnak nevezhetünk, a nyelvtől függ. Ismét látjuk tehát: Condillac felismeri azt a szerepet, melyet a nyelv magában a megismerés folyamatában játszik.

Az egyéni pszichikus tevékenységeknek az az abszolutizálása azonban, mely mind a szenzualista, mind a racionalista koncepcióban közös, a nyelvnek a megismerésben játszott aktív szerepével kapcsolatos felismerést egy másik véglet irányába csúsztatja. Ezt már a fentebbiek is mutatják. Az idézett eszmefuttatásokban ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy a gondolkodás nyelvi gondolkodás, hanem arról, hogy a nyelv a végső és alapvető mozgatója, strukturálója az ismeretszerzés folyamatának: a nyelv maga a módszer. Condillac ezzel eltúlozza a nyelv gondolkodásformáló szerepét. Egymással ellentétesnek mutakozó kijelentései arra figyelmeztetnek, hogy nem tud kitörni a nyelv és a gondolkodás viszonyával kapcsolatos hamis dilemmából. Azt a tételt, melyet

<sup>55</sup> Condillac: *La logique*; „Oeuvres”, II, 400.

<sup>56</sup> Condillac: *Cours d'études...*, II; „Oeuvres”, I, 440.

az ember és a nyelv társadalmiságát helyesen koncepcionalizáló filozófiai elmélet úgy fogalmazza meg, hogy azért tudunk önmagunkhoz beszélni, tehát gondolkodni, mert tudunk a többiekkel beszélni („a nyelv a kommunikáció eszközeként a gondolkodás eszköze”), a felvilágosodás — Condillac felismerései ellenére — csak visszajáról vallhatja magáénak: „azért tudunk a többiekkel beszélni — mondja a „Grammatiká”-ban maga Condillac —, mert tudunk magunkkal beszélni”.<sup>57</sup>

A nyelv és a gondolkodás viszonyáról alkotott felfogásnak az a variációja, mely konstitutív szerepet tulajdonít a nyelvnek, szintén olyan mozzanat, mely előrevetíti a romantikus nyelvfelfogást, sőt az etnolingvisztikai és a relativisztikus koncepciókat. A szakadék természetesen még így is mély a XVIII. század és a XIX. század nyelvelmélete között. A XIX. században a nyelv konstitutív szerepéről vallott nézetek feladják a monologizmust, s helyette — a német filozófia és a romantika hatására — egy többé-kevésbé irracionálisan felfogott közösség-fogalmat működtetnek. Aminek eredményeként a nyelv a „népszellem” kifejezőjévé, pontosabban: konstituálójává válik. Az egyes nyelvek egymástól gyökeresen különböző — a nép lelkületének megfelelő — világképeket határoznak meg. A XVIII. században az ész, a gondolkodás univerzalitása mindvégig megkérdőjelezhetetlen előfeltevés: „... az általában vett gondolkodás minden emberben ugyanaz ... mindenkiben ugyanolyan módon tevődik össze és bomlik alkotórészeire”.<sup>58</sup> Bizonyos, hogy az egyes nyelvek a gondolkodás analízisének eltérő módszereit képviselik, de — mint láttuk — a különbségek fokozatiak, s mindegyik az egyetlen univerzális módszerre, a tökéletes kombinatorikus rendre vonatkozatható. Az alap: minden egyes önmagába zárt emberi individuum pszichikus felépítésének eleve meglévő, a természetben gyökerező azonossága.

A mondottak jól mutatják, hogy a nyelv keletkezésének és a nyelvnek mint a gondolkodás analízisének problémája mennyire egységes elméletet alkot. Attól kezdve, hogy a gesztus-nyelv a gondolkodás analízisére az első példát adta, a kezdetben puszta „kiegészítésként” megjelenő hang-nyelv differenciálódása az analízis elmélyülésének újabb és újabb lépcsőfokát hozta létre.

Az analízis az ideák megkülönböztetését és minden lehetséges vonatkozásban való összehasonlítását foglalja magában, maga után vonva az általánosítás és az absztrakció egyre magasabbra ívelő folyamatát. A folyamat már az érzékek szintjén beindul, mert a tárgyak minőségeinek elkülönítésével minden érzék „részekre bont”. Az általánosítás alulról fölfelé irányuló mozgásának megfelelően első ideáink egyediek, majd általánosak, végül nemeknek alárendelt fajokká válnak. Ideáink kialakulásának van tehát egy szükségszerű történeti rendje, s ennek megfelel az a sorrend, mely a dolgok megnevezésében nyilvánul meg.

A nyelv — az általánosítás fonalán haladva — artikulálja a tapasztalatot. A „klasszikus” nyelvelméletben a Port-Royal-tól kezdve teljes egészében a névszók hordozzák az artikuláció funkcióját, részint a fajoktól a nemekig haladó általánosítás, részint a szubsztanciák és akcidenciák határvonalai mentén. A nyelv a felosztásoknak és osztályozásoknak a statikus világra vetített hálója: merev, taxinómia. Történetileg elsődleges rétegét ennek megfelelően a névszók, ezen belül is a főnevek alkotják. Az a hipotézis, hogy a nyelv először csak nevek-ből állt, a felvilágosodás egész történetében fontos szerepet játszik: összefügg a

<sup>57</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 442.

<sup>58</sup> Uo. 443.

nyelvelmélet szerkezetével, és végső soron magával a statikus világgéppel. Vita tárgyát legföljebb az képezi, hogy az első nevek közös főnevek vagy tulajdonnevek, önkényesek vagy pedig valamiképpen — a dolgok, illetve a szenvedélyek által — motiváltak-e stb. Ezen a kereten Rousseau lép túl, amikor — előlegezve a humboldti dinamikus koncepciót — az első szavaknak mondatértéket tulajdonít: az emberek „először minden egyes szónak egy teljes mondat értelmét adták”.<sup>59</sup>

A főntebbi premisszáknak általában megfelel az az elképzelés, hogy az első nevek tulajdonnevek voltak, és a dolgok összehasonlításával — névátvitel révén — lettek kollektívek, mint ahogyan A. Smith is vallja: „A tulajdonneveknek minden egyes tárgy különös megjelölésére való meghatározása, vagyis a szubsztancia-nevek kiválasztása talán az egyik első lépés egy nyelv kialakulásában.”<sup>60</sup> Azon a komplexebb felfogáson belül, mely az első szavakban teljes mondatokat lát, Rousseau is hasonlóan okoskodik, amelletttörve lándzsát, hogy az alanynak és az attributumnak a mondaton belül létrejött differenciálódása után „a főnevek először csak tulajdonnevek voltak”.<sup>61</sup>

Condillacnak nem egészen ez a gondolatmenete. A fõntiekból következik, hogy szerinte is az artikuláció funkciója, s ennek megfelelően a névszók megjelenése az elsődleges, de nála közbeiktatódik egy szakasz, melyben a nevek még nem a dolgokra, hanem az érzésekre és szenvedélyekre vonatkoznak. Aminek az az egyik alapja, hogy a dolgok természete és a nyelv közé iktatja a látszatok, a vélemények, az elõítéletek és tévedések közeget. Álláspontjának másik faktora az, hogy — mivel az emberek először saját benyomásaikat figyelték meg — az érzelmekez kifejező artikulálatlan akcentusok lehettek az első nevek, melyek először teljesen természetiek voltak, s csak a különböző artikulációk módosító hatására váltak észrevétlenül mesterségesekké. A nyelvek prozódíaja először egyfajta ének volt — vonja le a Rousseau-ra nagy hatást gyakorló következtetést.

Miután az emberek megfigyelték benyomásaikat, figyelmük szükségszerűen érzékszerveikre és az azokra hatást gyakorló tárgyakra tevődött át, ezekre alkalmazva az immár meglevő neveket. A hangok még ebben a stádiumban is a gesztus-nyelv kiegészítői voltak, s csak a fő ideákat kifejező szavak kicsiny kollektióját foglalták magukban. A gondolat teljes kifejezéséhez akkor még a gesztusok szolgáltatták a járulékos ideákat: a rámutatások ekvivalensek voltak a későbbi személyes névmásokkal, mellénevekkel, prepozíciókkal, és — mint korábban láttuk — az állítás művelete sem lépett túl ezen a szinten.

Abból kiindulva, hogy az „érzéki szubsztanciák”, az egyedi dolgok a valóságos létezők, Condillac levezethetőnek véli a főnevek történeti elsőbbségét, de ezeket „strukturálisan” is a nyelv legfontosabb szavainak tartja, mivel az érzéki világ taxonomikus funkcióját képviselik. Rajtuk kívül a mellénevetek, a prepozíciókat és az egyetlen lét-igét tekinti a nyelvben nélkülözhetetlenek, ami egyben a Port-Royal tradíciójának ellentmondásos továbbélését is mutatja.

A lét-ige condillaci elemzésének tulajdonképpeni problémája a kopula funkciója és az általában vett létezés kifejezése közti feszültség. A főnevek történeti elsőbbségének hipotézise feltételezi a nyelvnek egy olyan állapotát, amikor az ige, s ezzel az ige mondatalkotó funkciója még nem jelent meg. Ez ellentmonda-

<sup>59</sup> Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. „Oeuvres”, I, 543.

<sup>60</sup> A. Smith: VL, 307.

<sup>61</sup> Rousseau: Discours...; „Oeuvres”, I, 544.

ni látszik a lét-ige nélkülözhetetlenségéről szóló tételnek. Az ellentmondást az oldja fel, hogy a primitív nyelv, mely csak főnevekből állt, a gesztus-nyelvvé elválaszthatatlan egységben működött, s a járulékos ideákat az utóbbi szolgálhatta. A primitív nevek a gesztusok révén szerveződtek mondatokká. Rousseau-nál a probléma ki is iktatódik azáltal, hogy a legelső szavak mondatok voltak. Így ugyanis magától elesik az a metafizikus kérdés, hogy melyik szófaj született meg előbb és játszik nagyobb szerepet a nyelv konstituálásában.

Condillac a lét-igét nem annyira a kopula funkciójában, hanem a létezés kifejezésekként, az egzisztenciális állítások összetevőjeként elemzi. Az a nézete, hogy az észlelés és az állítás a szellem egy és ugyanazon művelete, ennek a problémának a vonatkozásában nyeri el teljes értelmét. Szerinte egy tárgyat észlelni a szellem számára önmagában annyi, mint létezését állítani, s ha egy tárgynak nevet adunk — ami a tárgy észlelését implikálja! — szintén az állítás műveletét hajtjuk végre. Tekintsünk el attól, hogy az egzisztencia itt meglehetősen differenciálatlan fogalomként jelenik meg: különböző logikai síkjai, valamint a grammatikai és logikai szempontok nincsenek szétválasztva. Mást jelent azt mondani, hogy az egzisztencia *grammatikailag* predikátum, s ismét mást jelent, ha azt mondjuk, hogy *logikailag* predikátum. Az utóbbi esetben számtalan probléma vetődik fel. Amit Condillac mond, az így is jelzi, hogy ez egzisztenciális állítások valamiképpen más típusúak, mint a „normális” szubjektum-predikátum szerkezetű állítások, a „lenni” ige másképpen viselkedik az előbbieken, mint az utóbbiakban. Egy egzisztenciális állításban „nem tesz semmit a szubjektumhoz”, hisz a szubjektum nevének kimondása — mint maga Condillac sugallja — már a szubjektum létezésének állítása. S ez jelez még valamit, amiről a modern nyelvanalízis a referenciális aktus vizsgálatakor ad számot. A referenciális funkció a mondat alanyának az a funkciója, hogy megjelöli, kiemeli, azonosítja azt a tárgyat, melyről beszélünk, melyről állítunk valamit. Sikeres teljesítésének egyik feltétele az „egzisztencia-feltétel”. Amikor az alany szerepét játszó szót vagy szintagmát kiejtjük, feltételezzük, preszupponáljuk annak a tárgynak a létezését, amelyre a segítségével referálunk. A referenciális aktust a nyelvanalízis emellett *önálló beszédaktusnak* ábrázolja. Condillacnak az a kijelentése, hogy a névadás már állítás, ebben a formában persze rendkívül rudimentális, de olyan jelenségre utal, melyről valamilyen formában — azzal tehát, hogy a referencia *önálló* aktus — egyáltalán számot adhatunk.

Ha a condillaci elemzésnek azt az oldalát tekintjük, hogy egyben történeti hipotézis is, természetesen nyilvánvaló: nem *bizonyítja* a maga tételét, vagyis annak a nyelvi állapotnak a létezését, melyben csak főnevek voltak, sőt indirekten a mondat-alkotás funkciójának kiküszöbölhetetlenségére utal. Maradjunk azonban Condillac logikáján belül, mely egyedül azt a kérdést engedi meg, hogy mi a lét-ige *jelentése*, milyen mentális entitásra vonatkozik. Ez a kérdés azonosulni látszik azzal a problémával, hogy miként jött létre a lét-ige, mint az állítás funkcióját az észlelésből kiemelő és elménk külön műveletévé tevő nyelvi elem, illetve: miként jelent meg a létezés nyelvi kifejezése.

A lét-ige levezetésére az absztrakciók és a szellemi műveletek neveinek magyarázatával összefüggésben kerül sor. A „figyelem”, a „reflexió”, a „képzelet”, a „gondolat” az egyes nyelvekben átvitt értelmű kifejezések, melyek eredetileg érzéki jelentésben használatosak. Érzéki kép mivoltukban ábrázolják elménk műveleteit.

Érzékszerveinkre két állapot jellemző: egyik esetben közömbösen fogadják be a tárgyról érkező hatásokat, a másik esetben cselekvően viselkednek, hogy

inkább az egyiket, mint a másikat fogadják be. A „látni” és a „nézni” különbsége utal pl. a két állapotra. De a hallás is „ismeri” ezt a megkülönböztetést, mint a „hallani” és a „hallgatni” kifejezések mutatják.

Miután ugyanazok az állapotok különböztethetők meg több érzékszerv esetében, lehetőség nyílik arra, hogy összehasonlítsuk őket, s a hasonlókat közös névvel illessük. Azt, ami a „nézni” és a „hallgatni” kifejezések által jelölt érzékszervi állapotokban közös — az érzékszervek aktív állapotát tehát —, egy külön szóval, adott esetben a „figyelem” szóval jelölhetjük meg. A „figyelem”, mint elménk egyik műveletének kifejezése, úgy született meg, hogy eredetileg egy érzékszervi állapotot jelölt.

A lét-ige — s tegyük hozzá: a létezés ideája — szintén az érzékszervek állapotainak megfigyeléséből származik. Ahogyan a „figyelem” szót az érzékszervek tevékenységének megjelölésére vezetjük be, miközben a látás, a hallás és a tapintás során „figyelmesek” vagyunk, úgy „a lenni szót annak az állapotnak kifejezésére választották, melyben akkor található minden egyes szerv, amikor cselekvés nélkül fogadja be a tárgyak által keltett benyomásokat. Ebben a feltevésben világos, hogy a *lenni* a szemhez kapcsolva azt jelenti, hogy *látni*, a fülhöz kapcsolva pedig azt, hogy *hallani*.”<sup>62</sup>

A *lenni* szó az összes benyomás közös nevévé vált, s mint az érzékszervekben megfigyelhető történések kifejezője, alkalmas lett arra is, hogy kifejezze azt, ami a lélekben történik. Amikor elvonatkoztatjuk az érzékszervektől, s önmagában ejtjük ki, „annak színönimájává válik, amit úgy hívunk, hogy *érzéketekkel bírni, érezni, létezni*”.<sup>63</sup>

Condillac magyarázata megerősíti azt az észrevételünket, hogy amikor a lét-igét a Port-Royal-hoz hasonlóan az egyetlen nélkülözhetetlen igének tartja, nem a Port-Royal által vizsgált kopula-funkcióban, hanem a létezés általános fogalmát kifejező funkciójában tekinti. Mivel az állítás és a létezés kifejezése az érzékszervi állapotok explicitté tétele csupán, ez magyarázatot ad arra, hogy miért tételezhet fel a nyelv fejlődésében egy olyan szakaszt, melyben csak főnevek voltak használatosak. A fenti gondolatsorban azonban az is rendkívül figyelemre méltó, hogy magát a lét-fogalmat honnan eredezteti, s miként értelmezi. A létezés-t, mint láttuk, az „érzéketekkel bírás”, az „érzékelés” ekvivalensének veszi, amivel a lét-kategóriát a szubjektum közegében helyezi el, alapvetően szenzualista értelmezést és pszichologista magyarázatot adva neki.

A lét-igével és a lét-kategóriával kapcsolatos condillac-i fejtegetést két irányban is „olvashatjuk”. Amellett, hogy vehetjük a lenni ige levezetésének, tekinthetjük úgy, mint magának a lét-kategóriának a „lenni” ige elemzése révén történő megvilágítását. Az utóbbi esetben nem egyszerűen egy nyelvi jelenség magyarázatáról van szó, hanem annak a példájáról, hogy miként válik a nyelv-analízis általános filozófiai problémák tárgyalásának közegévé. A filozófiai problémáknak a nyelvi-szemantikai analízisre való visszavezetése — amiben a kezdeményezést oly szívesen tulajdonítják a XX. századi angol filozófiának — a XVIII. század „normális” módszere.

<sup>62</sup> Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres”, I, 446.

<sup>63</sup> Condillac: „Oeuvres”, I, 447.

# DOKUMENTUM

## G. W. F. HEGEL HABILITÁCIÓS VITÁJÁNAK FILOZÓFIAI TÉZISEI LATINUL ÉS MAGYARUL

FORDÍTOTTA ÉS MAGYARÁZÓ JEGYZETEKKEL ELLÁTTA:

SZIGETI JÓZSEF

### THESES

#### I.

Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi.

#### II.

Syllogismus est principium Idealismi.

#### III.

Quadratum est lex naturae, triangulum, mentis.

#### IV.

In arithmetica vera nec additioni nisi unitatis ad dyadem, nec subtractioni nisi dyadis a triade, neque triadi ut summae neque unitati ut differentiae est locus.

#### V.

Ut magnes est vectis naturalis, ita gravitatio planetarum in solem, pendulum naturae.

#### VI.

Idea est synthesis infiniti et finiti, et philosophia omnis est in ideis.

#### VII.

Philosophia critica caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma.

#### VIII.

Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi.

#### IX.

Status naturae non est injustus, et eam ob causam ex illo exeundum.

#### X.

Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda.



XI.

Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit.

XII.

Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat.

T é t e l e k

I.

Az ellentmondás az igaz szabálya, a nem ellentmondás a hamisé.

II.

A következtetés az idealizmus elve.

III.

A négyzet a természet törvénye, a háromszög a szellemé.

IV.

Az igazi számtanban nincs helye más összeadásnak, mint az egység hozzáadásának a kettősséghez, más kivonásnak, mint a kettősség kivonásának a hármasságból, és sem a hármasság, nem összeg, sem az egység nem különbség.

V.

Miként a mágnes a természeti emelő, azonképpen a bolygók nehézkedése a Nap felé a természet ingája.

VI.

Az eszme a véges és a végtelen szintézise, és az egész filozófia az eszmékben él.

VII.

A kritikai filozófiából hiányoznak az eszmék s nem más, mint a szkepticizmus tökéletlen formája.

VIII.

A kritikai filozófia felállította észposztulátumnak anyaga, magát ezt a filozófiát rombolja le, s nem más, mint a spinozizmus elve.

IX.

A természeti állapot nem igazságtalan, s éppen ez okból kell túllépni rajta.

X.

Az erkölcs tudományának elve a sors tisztelete.

XI.

Az erény éppúgy kizárja magából a cselekvés, mint a szenvedés ártatlanságát.

XII.

A tökéletes erkölcs ellentétben áll az erénnyel.

Magyar nyelven először jelennek meg Hegel habilitációs vitájának szellem-től sziporkázó tételei, melyeknek megvédése az eljárás alapjául szolgáló (és az egyetem engedélyével utólag benyújtott) filozófiai disszertáció elfogadásával együtt az egyetemi előadás jogát — „licentia legendi” — szerezték meg számára. A disszertáció címe: „De orbitis planetarum” (A bolygók pályájáról). A vita — Schelling támogatásával — Hegel 31. születésnapján, 1801. augusztus 27-én folyt le.

A vitára bocsátott tételek, két tétel (a III. és az V.) kivételével nem a természetfilozófiai gondolatkört kivonatolják. Hegel aforisztikus gondolatai — amelyek szándékoltan is az újrafelidézett összavak stiláris homályával kívánnak hatni, persze semmi esetre sem az akkor már különben is felbomlott jénai romantika, hanem a goethei „Urworte. Orphisch” szellemében — sokkal inkább a disszertáció idealista dialektikában fogant filozófiai előfeltevéseit és ezeknek (IX—XII.) a társadalmi-erkölcsi világra kiterjesztett következményeit mondják ki. A két problémakör között a VII. és VIII. tételben nyíltan megfogalmazott bírálat a szubjektív idealizmus objektív idealista és dialektikus bírálata, jelesen a kanti és részben a fichtei kriticizmusé; ám a kriticizmus kritikája, a dialektikus metakritika kimondatlan polémiával volta-képpen az összes többi tételt is áthatja. Nem kívánom Hegel tételeit elhelyezni személyes, valamint a klasszikus német filozófia fejlődésében. Talán nem lesz azonban haszontalan néhány kommentár; elősegítheti a tételek elmélyültebb, bár a közvetlen feldolgozást lényegében meg nem haladó megértését.

*I. t.:* A „szabály”: módszertani szabály, mint Descartes-nál a „szabályok az értelem vezetésére” (regulae ad directionem ingenii), a gondolkodás és kutatás vezérfonala. A tétel hadat üzen az abszolutizált és éppen abszolutizált-ságában metafizikus módszertanná duzzasztott formális logikai alapelvnek, a nem ellentmondásnak, amelyet a formális logika ellentmondási elvnek (principium contradictionis-nak) nevez. Minden gondolkodás és kutatás terméketlen marad, amíg az elvont azonosságok között vergődik és nem jut el a vizsgált jelenség összmozgását meghatározó valóságos ellentmondásig. Hegel eme helyes gondolata már a mozgás és változás ellentmondásos lényegének tisztult felfogásán nyugszik. „A mozgás és változás ugyanis nem más, mint az azonosság örökös visszaállítása a különbségből és a különbség újrateremtése, szisztole és diasztole” — írja disszertációjában. („Erste Druckschriften”, F. Meiner, 1928, 388.)

*II. t.:* A következtetés azért az idealizmus elve, mert Hegel a szoros értelemben vett logikai kategóriákat is, tehát fogalmat, ítéletet, következtetést az objektív valóság mozgástörvényeinek tartja. S minthogy a következtetés — legalábbis a későbbi kifejtésekben — a fogalom és ítélet egysége, magasabb szintézise, amely az ellentétek, a szélső fogalmak mozgását a középfogalom segítségével közvetíti (ahol is a következtetés többszörös rendszere lép elénk, mivel minden középfogalom szélső fogalommá és minden szélső fogalom középfogalommá válik), azért ez a konkrétta vált mozgás közvetlenül átvezet az eszmei objektívításhoz, mint a szubjektum és objektum azonosságának legmagasabb formájához. A később kidolgozott hegeli koncepció racionális magvát Lenin világította meg: „Hegel valóban *b e b i z o n y í t o t t a*, hogy a logikai formák és törvények nem üres burkok, hanem az objektív világ

*tükrözései.* Helyesebben nem bebizonyította, hanem *zseniálisan megsejtette.*" (Lenin Összes Művei, 29, Kossuth 1972, 147.) A „megsejtette” kifejezés Leninnél a visszatükrözésre vonatkozik, s nem arra, amire a vulgarizátorok vonatkoztatták, nem a dialektikára, amelyet Hegel teljesen tudatosan dolgozott ki, ha egyben idealista módon misztifikált is. Amit Hegel nem sejtett meg a logikai kategóriák visszatükrözés jellegével kapcsolatban, az az, hogy fogalom, ítélet, következtetés az objektív mozgás sajátosan lerövidített s így minőségileg is sajátos tükrözései a szubjektumban. Fogalom, ítélet és következtetés Hegelnél nem azért szerepelnek később a „Logika tudományá”-nak második részében, „a szubjektív logikában”, mintha csak az emberi szubjektum tevékenységére és gondolkodására vonatkoznának, jóllehet erre hatványozottan vonatkoznak, mivel benne válnak tudatos mozgássá, hanem azért, mert az objektivitás, tehát a lét és lényeg kategóriáit végső soron ezek teszik *fejlődő* szubjektummá. A hegeli logikában az *előrehaladás* az elvonttól a konkrétig egyszerismind *visszatérés* is azokhoz a mélyebb alapokhoz, amelyek reális mozgási terei a rájuk épülő és bennük működő elvontabb kategóriáknak. Ezért engedhette meg magának Hegel berlini korszakában azt a „tréfát”, hogy — mint a holland hegelianus C. J. P. J. Bolland Leideni Collegium Logicumban (i. k. 354.) közli — egy ízben fordítva, a végén kezdve és a kezdetén végezve adta elő logikája anyagát; a szokásos szintetikus tárgyalás, lét—lényeg—eszme sorrendje helyett a konkrét eszméből kiindulva analitikusan a lényegen át haladt a létig. Mindez 1801-ben jórészt még a jövő zenéje. De a II. tétel nemcsak arra mutat, hogy Hegel ismételten behatóan foglalkozik a formális logika dialektikus meghaladásával, hanem arra is, hogy szemben Kanttal és Fichtével, akik nemigen méltányolták a szillogisztikát, ő új alapon igyekszik a következtetési formákat a logikai érdeklődés középpontjába állítani.

*III. t.:* Mindkettő játékosan odavetett szimbólum. A háromszög a triádé (tétel—ellentétel—összetétel), amelyről azonban Hegel már akkor is tudta, hogy adott esetben tetrád, a négyszög — még kevésbé adekvátan — a metafizikus természetfelfogásé, akkor is, ha Hegel itt a természetről beszél. Szerinte ugyanis a mechanikus szemléletű természettudomány valóban létező — többnyire négyzetes — összefüggéseket fejez ki, de nem jut el a természet mélyebb, „szellemi” arculatának dialektikus lényegviszonyaiig. Illetve, ha eljut, akkor már más és több mint ön maga — spekulatív természetfilozófia. Ismeretes, hogy Engels — aki elsőként világította meg a természetfilozófia viszonylagos történelmi jogosultságát a schellingi, hegeli, okeni időkre nézve — határozottan elvetette a természetfilozófia szükségességének szisztematikai koncepcióját, amelyben az idealizmus megnyilvánulását látta. A materialista dialektika célját a természettudomány vonatkozásában abban jelölte meg, hogy saját kategóriáival gazdagítsa a természettudomány elméleti és kísérleti eszközeit, ily módon lerövidítse a természetkutatás útját és elősegítse átfogó, adekvát elméleti szintézisek megteremtését. Marxisták célja ezen a téren ma sem lehet más; aligha lehet pl. a természetfilozófia feltámasztása, összekapcsolva azzal a nem kevésbé problematikus felfogással, amely a filozófia módszerét a „spekulációban” látja, mintha a gondolkodás, vagy pláne ennek magasiskolája, a dialektikus gondolkodás, azonos volna a spekulációval. Nem előrelépés, hanem visszalépés lenne ez a múlthoz, s minthogy ez a múlt tovább él a polgári filozófia jelenében, azért végső soron óhatatlanul átcsúszás a polgári álláspontra.

Tudományosan az olyan nagyságrendű tévedés, mint Hegelé, ma is eleven intő példa. Akkor is, ha a tézisek mögött álló Orbitis planetarum természetfilozófiai tévedése korántsem intézhető el úgy, ahogyan a mai polgári tudomány és filozófiatörténet teszi, amely egyszerűen spekulatív számmisztikát lát benne. Nem lehet azonban pusztán a disszertáció függelékeként szereplő harmadik rész problémáit kiragadni. S még ebben a tekintetben is: miért lenne a harmadik rész hipotézise (Hegel maga nevezi ezt hipotézisnek), amellyel Hegel az akkor ismert bolygók Naptól való távolságának mértékviszonyát kívánta matematikailag kifejezni, egy Platon Timaiosra által ránk hagyott hatványsor segítségével számmissztika, amikor ugyanezre az időre nézve hiteles természettudományos hipotézisnek tekintik a Bode és Titius által felállított ugyanezen mértékviszonyokat kifejező aritmetikai sort. Csak azért, mert Hegel sora a pithagoreizmusból ered? Az egyik feltevést éppúgy nem igazolták a később felfedezett bolygók (Neptun és Pluto) pályái, mint a másikat. Nem a dialektika szédült szárnyalásáról van itt szó. Hegel kísérletében egyszerre mutatkozik meg a Marx emlegette kritikátlan idealizmusa s nem kevésbé kritikátlan pozitívizmusa: végleges tényként fogadja el az adott bolygószámot és sorrendet s nem törődik a megismerés továbbhaladásával, egyik megnyilatkozásaként a dialektikával ellentétes zárt idealista rendszer erőszakolásának. Pedig az asztronómiai előrelépés már megtörtént a disszertáció írása idején, bár Jénában nem tudtak a tényről. 1801. január 1-én fedezték fel Palermóban a Ceresnek elnevezett planetoidot, amely a Mars és a Jupiter közötti távolságot felelvén, Bode és Titius hipotézisét látszott megerősíteni, megszüntetve ily módon a Hegel számára kiindulópontul szolgáló tényt: a Mars és Jupiter közötti „rendellenesen” nagy távolságot. 1817-ben az „Enciklopédia” első kiadásában, tehát az első alkalommal, mikor ismét természetfilozófiai kérdésekről beszél, Hegel önkritikusan el is ejti korábbi hipotézisét. Nem jut el azonban annak felismeréséig itt sem, hogy a valóságos problémát — miért szükségszerű a bolygók adott pályája — csak a Naprendszer dialektikusan felfogott keletkezéstörténete oldhatja meg, Kant kozmogóniai kezdeményezésének magasabb szintű folytatása. S ez a megjegyzésünk már a lényegét érinti a disszertáció idealista tévedéseinek, szemben az állítólagos pithagoreizmussal. Mert éppen a dialektikus fejlődésgondolat hiánya torzítja el újból és újból azokat a figyelemre méltó kritikai szempontokat, amelyeket Hegel a dialektikus módszer birtokában kora természettudományos fogalomalkotásaival kapcsolatban tesz, így az abszolút magyarázó elvként szerepeltetett — tautologikus — erőfogalommal, a Newton-féle tangenciális és centripetális erők véletlen viszonyával, vagy a matematikai fogalomalkotás és a fizikai realitás viszonyával kapcsolatban. Ismeretes, hogy Engels a természetdialektikában magasabb szinten újra felvetette ezeket a kérdéseket.

IV. t : Az „igazi számtan”: a dialektika. Meg kell találni az egység pozitív mozzanatát, azaz a kölcsönös feltételezettséget az egymást kizáró ellentétek kettősségében, így jön létre az „egység hozzáadásával” a hármasság, a triád. S megfordítva: ha kiindulópontként, összjelenségként a triád hármassága van adva, akkor az egységet kell megkeresni oly módon, hogy kiemeljük az egymást kizáró pólusokat — „kivonva a kettősséget” — a hármasságból. S minthogy az azonosság és nem-azonosság azonosságának eme vonatkozásai olyan dialektikus minőségi vonások, amelyeknek külsőséges, esetleges oldala csak a mennyiségi mozzanat, azért Hegel ismételten hangsúlyozza, hogy nincs

itt szó valóságos aritmetikáról, sem összeadásról, sem kivonásról; sem a triád, sem a dialektikus egység, sem a hozzájuk vezető gondolataktus nem mennyiségi, hanem minőségi természetű. Nyilvánvaló, hogy Hegel csak játszik itt az „igazi számtan” gondolatával, nem kíván semmiféle a természetfilozófiához hasonló filozófiai matematikát kiépíteni, bármennyire is érdekelt a matematika filozófiai alapjainak kutatásában. E tekintetben éles ellentétben áll egyes epigonjaival, akik inkább „filozófiai matematikával”, mint a matematika filozófiájával kívántak foglalkozni.

V. t.: Nincs természettudományos értelme, merő természetfilozófiai spekuláció. Hegel ezen a ponton csak a schellingi természetfilozófia megalapozatlan analogizálásait folytatja. E spekulatív áldialektikus elképzelés lényege a következő: Ahogyan a mágnesnek két pólusa van, azonképpen a Naprendszernek is: a bolygópályák ellipszisének két gyújtópontja. Ellentétben azonban a mágnes mindkét pólusának realitásával, a Naprendszerben csak az egyik gyújtópontnak van reális jelentősége, annak amelyben a Nap helyezkedik el, a másik gyújtópont csak ideális matematikai pont. A Naprendszernek tehát egyetlen „felfüggesztési” pontja van, s ezért a disszertáció szavaival „a természeti magnetizmus a természeti ingába megy át” („Erste Druckschriften”, 388.), ahol is ez az „átmenet” nem reális időbeli egymásután, hanem szerkezeti, „logikai” feltételezettség. A véges földi ingával szemben ez az intenzív végtelen inga nem jobbra-balra leng ki, hanem zárt elliptikus görbét ír le a nehézségi erő hatására.

VI. t.: A kanti és fichtei filozófiában az ész eszméi nem teremtik, csak szabályozzák a megismerést, amelynek folyamatát teljes egészében a véges értelmi kategóriák hordozzák. Hegel egyik alapgondolata az, hogy a részek, részjelenségek is csak egy átfogó tagolt rendszer intenzív végtelenségében ismerhetők meg, a rendszer egészében betöltött funkciójuknak megfelelően. A relatív totalitások, részrendszerek pedig mindig magukon viselik az abszolút totalitást, a legátfogóbb rendszer jegyét, azét amely extenzíve és intenzíve is végtelen; persze a relatív és abszolút totalitás dialektikájának megfelelően ez a részesedés az egészben nagyon különböző képletet mutat. Az eszme az intenzív és extenzív végtelenségben fejezi ki a véges jelenségeket is. Ezért szintetizálódik a dialektikus eszmében a véges és a végtelen. S minthogy a filozófia a legegységesebb tudomány, amely a viszonylagos totalitásokat is az abszolút totalitást, a világegész szempontjából érti meg, azért ez a tudomány a maga egészében s részterületeiben is az eszmékben él.

VII. t.: A kritikai filozófiából, Kantból és Fichtéből a fenti értelemben vett eszmék hiányoznak, s nem a közönséges értelemben vett eszmék, a mély filozófiai gondolatok. A valóság eszmei megismerésével való szembefordulás pedig szükségképpen szkepticizmus. De a kriticismus szkepszise tökéletlen. Egyrészt azért, mert a szkepszis elvét, a kritikai tagadást — hogy valóban következetes legyen — végig kell vinni, ki kell terjeszteni magára a tagadásra is, s a tagadás tagadása már a tagadás megtagadása, vagyis újbóli állítás, az eszme újratételezése. Másrészt a kritikai szkepszis tökéletlen az antik szkepszisen mérve is. Hiszen az antik ott érvényesítette szkepszisét, ahol ez az idealista Hegel szerint nagyon is helyénvaló, az érzékeléssel és az érzéki csalódásokkal szemben, bár nem emelkedett túl teljesen a negativitáson, míg a kanti—fichtei szkepszis ott érvényesül, ahol ez, az előbb kifejtett okokból, a tagadás tagadásának dialektikus szükségszerűsége miatt, az ésszerű (dialektikus, vagy Cusanussal szólva intellectualis) és nem pusztán értelemszerű (meta-

fizikus, vagy ismét Cusanussal szólva, aki kezdeményezője volt a gondolkodás eme két szintje megkülönböztetésének: rationalis) gondolkodás elkerülhetetlensége miatt végső soron lehetetlen: az ésszel, eszmékkal szemben.

VIII. t.: Az „észposztulátumok anyaga” a Kant-féle „gyakorlati ész” posztulátumainak tartalmát jelenti: az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát, isten létét és — legalábbis az objektív idealista Hegel szemében ezek összességüként — a világegészet is. Minthogy ezen posztulátumoknak tartalma ellentétben áll a posztulátum formájával, azzal hogy létező és megismerhető valóság helyett pusztán követelményekként vannak tételezve, azért a kanti filozófia minden egyes része önmagában is ellentmondásos s elméleti és gyakorlati része egymásnak is ellentmond. Hegel azért beszél itt az észposztulátumok anyagáról és nem tartalmáról, mert ezen anyagok specifikus kanti tartalma, legalábbis úgy, ahogyan Hegel végiggondolja ezeket, az „észszerűtlenség”. Az észposztulátumok Kell-je „annak bevallása, hogy a végest meg *kellene* szüntetni . . . az észnek léteznie *kellene*, de csak egy olyan hitbe helyezik, amelynek tartalma üres . . . s ez a tartalom, ha már jellegét pozitívan kellene kifejeznünk, az ésszerűtlenség, lévén egy abszolúte át nem gondolt, meg nem ismert és fogalmilag meg nem ragadott tulsó” (Hegel: „Sämtliche Werke”, I, 324.) — írja nem sokkal a tételek után. S megkülönbözteti a *filozófia* szellemét a *kanti* filozófia szellemétől, amelyben a filozófia *szelleme* és a kanti filozófia *rendszere* birkóznak egymással: „a filozófia szelleme abban áll, hogy van tudata a legfőbb eszméről, de ezt a legfőbb eszmét kifejezetten ismét kiirtja. Ezért kétféle szellemet különböztetünk meg, amely a kanti filozófiában láthatóvá válik, az egyik a filozófia szelleme, amely a rendszert állandóan lerombolja, s a másik a rendszer szelleme, amely az ésszeme megölésére tör, az utóbbi — szellemtelen szellem . . .” (Uo. 272.). Ezek az ellentmondások s az ellentmondások ellentéte az észposztulátumok anyagával a kriticismus egész épületét alapjáig rombolják — az „Ítélerő”-ben tett kanti áthidaló kísérlet ellenére — s a romokból a spinozizmus tűnik elő, azaz a metafizikusan felfogott, nem dialektikus, nem fejlődő szubsztancia, a Deus sive Natura, isten avagy a természet, mint a posztulátumok anyagát egységbe foglaló eszme.

IX. t.: Minthogy az egész az ellentétekben él és mozog, amelyek a legkülönbözőbb formában alakítják és hatják át egymást, ezért Hegel számára elfogadhatatlan mind a Rousseau módjára pozitíve idealizált természeti állapot (= az emberiség társadalmi ősállapota), mind a Hobbes módjára negatíve idealizált. Az ősállapot Hegelnél csak *nem* igazságtalan, de nem is igazságos, mert igazságosság csak a saját ellentétének, az igazságtalanságnak leküzdésével jöhet létre, ezért a nem igazságtalan állapoton szükségképpen túl kell emelkedni. A „nem igazságtalanban” levő negatív mozzanat a negatívítás „szörnyűséges hatalmát” jelenti, amely megtagadva önmagát létrehozza a nem nemigazságtalanság, azaz az igazságtalanság állapotát s ezzel az igazság akaratát, megnyitva az emberiség ellentmondásos haladásának szükség-szerűen felemelkedő útját.

X. t.: Az előbb vázolt idealisztikus történetfilozófiai háttér történetisége itt sorssá mitologizálva jelentkezik, de világos, hogy Hegel az erkölcsi problémákat — ellentétben a kriticismussal — e fogalommitológiába szöve is történeti alapra helyezi. Hogy a tisztelet szó nem valami öntudatlan önátadást jelent egy fatalisztikusan fetiszizált sorsnak, még kevésbé holmi nietzschei „amor fati”-t, ez kiderül a következő aforizmából.

XI. t.: Kant (és Fichte is) kizárja etikájából az erkölcsi követelmények összeütközésének gondolatát, így az erkölcs mindig ártatlan, mert semmiféle negatív vonatkozása nincs. Szemükben nemcsak az ártatlanság erény, hanem az erény maga az ártatlanság. Hegel az így felfogott ártatlanságban bárgyúságot lát, mert a valódi erényes magatartás mind a cselekvésben, mind a szenvedésben az ellentmondások tömkelegén keresztül tör utat a haladó és magasabb rendű számára.

XII. t.: A fenti értelemben vett konkrét, történelmileg kipróbált erénnyel állítja szembe Hegel az idealisztikusan elképzelt, sehol nem létező „tökéletes”, vagyis az ellentmondást nem ismerő erkölcsöt. A reális erény az ellentmondáson, az ideális erkölcs a nem-ellentmondáson alapul. A XII. tétel így visszautal az I.-re: „Az ellentmondás az igaz szabálya, a nem ellentmondás a hamis” — ez érvényes az erkölcs világában is. Ezzel a kör bezárult, a kígyó a saját farkába harapott, a tételek sora — magasabb szinten reprodukálva a kiindulást — lezárulhat.

# TÁJÉKOZÓDÁS

## GONDOLATOK A X. NEMZETKÖZI HEGEL-KONGRESSZUSRÓL

VAS IDA

A világ filozófusai közül sokan, akik a hegeli filozófia tanulmányozásával foglalkoznak, a X. Hegel-kongresszuson Moszkvában találkoztak 1974. aug. 26–31. között. A moszkvai kongresszus mint jelzőjéből kitűnik jubileumi kongresszus volt: a 10., amelyet az Internationale Hegel Gesellschaft (Nemzetközi Hegel Társaság) 1956-os megalakulása óta megrendezett. A kongresszus résztvevőinek számát jellemezte az, hogy a plenáris üléseken több mint 1000 ember vett részt, négy szekcióban több mint 220 előadás hangzott el. (Magyarországról kilencen vettek részt a kongresszuson. Az ELTE Bölcsészettudományi Karáról: Szigeti József, Erdei László, Hermann István, G. Havas Katalin, Koncz Ilona, Vas Ida; a Politikai Főiskoláról: Gedő András; az MTA Filozófiai Intézetéből: Görgényi Ferenc, Ágh Attila.)

A kongresszus a hegeli filozófia problémáit árnyaltan, gazdagon tárgyalta, a hegeli filozófia haladó elemeinek és aktuális tartalmainak keresése jellemezte a munkát, s annak a ténynek figyelembevétele, hogy Hegel valóban olyan alakja volt a filozófia történetének, akiről elmondható: művei ma is erőteljesen hatnak. Azonban nemcsak a témák felvetésében jellemezte gazdagság a kongresszust, gazdag volt a témák interpretációja is. Különbféle „irányzatok”, felfogások, képviselői találkoztak itt azért, hogy tudományos véleményüket kicseréljék, hogy gondolatokban, problémafelvetésekben gazdagabban térjenek haza — hiszen a vélemények őszinte cseréje minden tudományos munka fontos kiegészítője. S külön ki kell emelnünk a kongresszus jellegzetességeivel kapcsolatban azt, ami első hallásra lehet, hogy hivatalos ízű formulának tűnik, de a résztvevők igazi véleményét tükrözi: magas szintű, tudományos eszmecsere jellemezte a kongresszus munkáját és őszinte légkör. A társaság megalakítását eredetileg az a szándék irányította, hogy fórumot teremtsen marxista és polgári filozófusok eszmecséréjéhez — olyan filozófusok eszmecséréjéhez, akik a hegeli filozófia tanulmányozását fontosnak tartják (s mint a kongresszus résztvevőinek száma jelezte, elég sokan vannak ilyenek), — s ezúttal azt kell mondanunk, ennek a szándéknak pozitív előjelű megvalósulását vehettük észre a kongresszuson. Igaz a Hegel-kongresszusok munkáját folyamatosan figyelőben olyan benyomás is támadhatott, mintha a „vitaszellem” csökkent volna az előzőekhez képest. Ez azonban azt hiszem, nagyon szorosan összefügg azzal, hogy mind délelőtt, mind délután alkalmanként 7–8 előadás hangzott el, s ha 15 percet számítunk esetenként — ami optimális számítás —, akkor is látható, hogy vitára nem sok idő maradt. Ennek volt talán az is következménye, hogy az ún. „folyosói viták, beszélgetések” — amelyek ugyancsak fontos kiegészítői egy kongresszus munkájának — nagyon élénkek voltak. S ha már itt tartunk, a szervezett „hivatalos”



vitákról szóló beszámoló nál, hadd legyen szabad megemlíteni: nagy kár, hogy az ún. „kerekasztal-beszélgetések” megszervezése nem mindig sikerült jól. Talán éppen azért is, mert meglepően sokan jelentek meg, és szerettek volna részt venni rajtuk, s a körülmények: az elhelyezés ehhez nem mindig adtak megfelelő lehetőséget.

Ha egy ember vállalkozik arra, hogy négy párhuzamosan működő szekció munkájáról beszámoljon, amely szekciókban mint jeleztük több mint 200 előadás hangzott el; akkor úgy hiszem szinte felesleges is azt mondani — mert magától értetődő —, részletes képet a kongresszuson elhangzott előadások összességéről nem lehet adni. Mivel az egyes szekcióknak önálló, állandó profilja tulajdonképpen nem volt, ehelyett a rendezőség arra törekedett — mint ez a programból látszott —, hogy egy alkalomra azonos vagy hasonló, összetartozó témájú előadásokat osszon be; külön-külön a szekciók munkáját, az általuk érintett, megvitatott problémákat sem tudom ismertetni. Ezért választottam a kongresszus munkájáról való beszámolásnak azt a módját, hogy az általam fontosnak ítélt és figyelemmel kísért témák, problémakörök beszámolóját és mérlegét írom le ama általános jellemzés után, amely egyébként — sok-sok személyes véleménynyilvánítás meghallgatása után alakult ki, s merem mondani — a kongresszus legtöbb résztvevőjének véleményével egybeesik.

A kongresszus központi — a rendezőség által meghatározott — témája a dialektika volt. E téma fontosságát, úgy gondolom senki előtt, aki a hegeli filozófiát ismeri (s lehet olyan marxista, aki ne ismerné?! ) nem kell indokolni. A dialektikus módszer valóban olyan centrális problémája a hegeli filozófiának, amelyről polgári és marxista filozófusoknak egyaránt bőven van mondani valójuk.

A kongresszuson elhangzott előadások nagyobb része pozitíven nyilatkozott a hegeli dialektikus módszerről, annak jelentőségéről, s csak nagyon szórványosan hangzott el olyan érvelés, amely a hegeli dialektika jelentőségét vitatta, negatívumait hangoztatta, pl. lényegét irracionalistának nyilvánította — folytatva és felelevenítve a Kroner által klasszikusan megfogalmazott érvelést: Hegel irracionalista, mert dialektikus. A jellemzőbb és a konkrét munkához, a problémák megválaszolásához úgy gondolom több gondolatot adó előadások azok voltak, amelyek a hegeli dialektika speciális jellegzetességeit értékelték és magyarázták. Így pl. azt, hogy a hegeli dialektika általános dialektika, nemcsak a gondolkodás dialektikájának megragadására törekszik, többek között a történelem dialektikus folyamatát is átfogja, s ezáltal a dialektika Hegelnél gyakorlati jellegűvé válik (Baumann, Giessen). Mások, pl. F. Fulda (Heidelberg) azt próbálták bizonygatni — de mint a vita jelezte kevés egyetértésre találtak —, hogy a hegeli és a marxista dialektika nem azonos. Nem abban az értelemben, amelyről mi, marxisták is sokat beszélünk, ti., hogy a hegeli dialektika idealista, a marxista pedig materialista, hanem abban az értelemben, hogy a marxi dialektika valamilyen „katasztrófa” dialektikája. E koncepció mögött természetesen ott rejlik az a gondolat — mint a egyik felszólaló helyesen állapította meg és (marxista lévén) elutasította —, hogy ti. a Marx által leírt társadalmi fejlődés, a munkásosztály hatalomátvétele, a tőkés társadalom megdöntése, valamiféle „katasztrófa” lenne, s ennek modellezését szolgálja a marxi dialektika. Érdekesen vetődött fel a dialektikus gondolkodás „veszélyének” problémája G. Schmidt (Bonn) előadásában, aki arról beszélt, hogy a hegeli dialektika tértől, időtől

függetlenül létezik, ezért általános érvényű, de végesre alkalmazva „veszélyessé” válik. Erről a véges szintről bírálta szerinte Feuerbach is Hegelt, de ez a veszély jelentkezik véleménye szerint Lukács Györgynél is, akinél a „Történelem és osztálytudat” c. munkájában ellentmondás keletkezik a dialektika mint általános és a konkrét, a véges, az osztálynélküli társadalomra való alkalmazása között. Az előadás felfogása mögött ott rejlik a hegeli dialektika egy nagyon lényeges — később még érintett jellegzetességének a felismerése, ti. annak a ténynek a felismerése, hogy a hegeli dialektika szubsztanciális összefüggések leírására megalkotott módszer. — Ezért lehet szerintem tértől és időtől független egy bizonyos vonatkozásban. Természetesen nem úgy, hogy az általa vizsgált objektum független a tér- és időkoordinátáktól, hanem úgy független a konkrét tér és időtől, ahogy a törvény is az, ti. abban a vonatkozásban, hogy a közöst, az általánost írja le. De marxista számára már nem fogadható el az a koncepció, hogy a dialektikának konkrét, végesre való alkalmazásakor „veszélyeknek” *kell* keletkezniük, bár kétségtelen, hogy minden helytelen alkalmazásnál előfordulhat, hogy „veszélyessé” válik.

A kongresszus központi témájához szorosan kapcsolódtak az objektum—szubjektum egységének — egyesek által azonosságnak nevezett viszony — értelmezéséből adódó problémafelvetések, s magának ezen egységnek az értelmezése. Ehhez a témához hazai filozófusaink közül ketten szóltak hozzá. Bár különböző vonatkozásban érintették a problémát. Hermann István azt hangoztatta, hogy ez az objektum—szubjektum azonosság esztétikai, felvilágosodás kori „álom”, idealista utópia egy lehetséges ideális emberi társadalomról. Vas Ida azt fejtegette, hogy ez a jegy a munkatevékenység speciális filozófiai jegye, és a hegeli filozófiában való jelenléte arra utal, ill. arról vall, hogy a hegeli filozófiai rendszerben a munkatevékenység meghatározó szerepet kap. (Itt talán pontosabban fogalmaznék úgy, hogy a *késői* hegeli rendszerben is meghatározó szerepe van a munkatevékenység problémakörének, mert hogy a korai rendszerben van ilyen jellege, arról a Hegel-kutatások már jó ideje beszélnek — és a kongresszuson is hallottunk róla.) Hermann előadása széleskörűen vázolta azokat a filozófiai irányzatokat, amelyek kapcsolódtak a Hegelnél már jelenlevő probléma értékeléséhez, és bizonyos konzekvenciákat vontak le belőle, amelyeknek a jellemzése — mint a hozzászólásokban is megjegyezték — nagyon fontos pl. az újbóloldal megítéléséhez. Arra hívta fel a figyelmet az előadás, hogy ezen egység utópikus értelmezése egy negatív konvergenciaelméletet eredményez, amelynek alapján minden létező társadalom: szocializmus és kapitalizmus egyaránt bírálható. A másik előadás arra fordított figyelmet, hogy konkrétan elemezze az objektum—szubjektum egységének tartalmát, s az így adódó eredményből vonjon le a hegeli filozófiával kapcsolatos, a dialektikus módszer szempontjából fontos megállapításokat, amelyek mint a kongresszuson kiderült kapcsolódnak bizonyos, mások által is felvetett problémákhoz. Konkrétan azokra a kutatásokra kell gondolnunk, amelyek a hegeli filozófiában a munka centrális jellegére felfigyeltek. Ilyen koncepciót képvisel pl. Kimmerle (Bochum), aki a hegeli filozófia „Fenomenológia” előttti szintjeit tanulmányozva látta meg a munka jelentőségét a hegeli rendszeren belül, de aki egytlen azt is vallja, hogy a munka e meghatározó szerepe a későbbi hegeli rendszerben már nem érvényesül. Így tulajdonképpen azt kell mondanunk: konkrét formában vetődött fel a kongresszuson az ifjú és érett Hegel viszonyának a problémája is, vagy más szóval a hegeli

filozófia fejlődésének problémája. Ugyanez a folytonosság érdekes módon volt témája K. H. Ilting (Saarbrücken) előadásának, aki — mint könyvből is ismert — a hegeli jogfilozófia problémáit elemezve arra a következtetésre jutott — s az újabban feltárt hegeli művek — konkrétan Hegel egyetemi előadásai —, úgy tűnik, megerősítik ezt a hipotézist —, hogy Hegelnél csak a hatalomnak tett udvarias gesztus volt az a tény, hogy a porosz államot a fejlődés csúcának nevezte. E hipotézis mellett szól az a tény, hogy a család, az állam levezetése a hivatalos jogfilozófiájában nem dialektikus. A probléma iránti érdeklődés megnyilvánulása volt az, hogy többen jelezték: várakozással tekintenek az új adatok fényében a hegeli filozófiai örökség „átértékelése” elé. E tény eldöntése érdekes adalék lehet a hegeli filozófia egy lényeges jegyének értékeléséhez, ti. ahhoz, hogy az ifjú és érett Hegel között nincs oly negatív különbség, mint sokan vélik — amely tényre pl. véleményem szerint helyesen S. Avineri (Jeruzsálem) is felhívta a figyelmet abban az előadásban, amelyben Hegelnek a polgári társadalomra vonatkozó felfogását elemezte.

A felsorolt témákon kívül a hegeli dialektika központi problémái közé tartozik az ellentmondás. Bőven hallhattunk erről is a kongresszuson. Rosental arról beszélt, hogy ez a kategória kapcsolja szorosán egymáshoz a hegeli és a marxista filozófiát. Természetesen fontos az is, hogy a két filozófus között ne csak a folytonosságot vegyük észre, hanem a különbséget is, azt hogy az ellentétek „kibékítése” nagy szerephez jut Hegelnél. Ugyanakkor polemizált — s ez nagyon lényeges — azokkal a felfogásokkal, amelyek szerint e fogalom — ellentmondás — megfoghatatlan lenne, konkrét problémák megoldásában nem lenne felhasználható. Arról is többször volt szó, hogy a szocialista társadalmat sem tekinthetjük ellentmondások nélküli társadalomnak — bár itt nem antagonisztikus ellentmondásokkal kell számolnunk —; s ezért a társadalomkoncepció szempontjából is nagyon fontos, hogy elemezzük az ellentmondás kategóriáját. Bár a hegeli koncepció idealista, *fejlődésmélete* jelentős útmutatást ad a napjaink társadalmában jelentkező ellentmondások fejlődésének tanulmányozásához. Érdekesen fejtegette az egyik előadás a fogalom központosságát a hegeli filozófiában. (Soska, Prága) — bár azt hiszem a probléma lényegét az alma-atai Sch. Abdilin fogalmazta meg igazán, amikor arra mutatott rá, hogy a hegeli fogalomfelfogás és az ellentmondás szoros egységben van, mert a hegeli filozófia azáltal, hogy a szubsztanciális összefüggések tanulmányozására fordította a figyelmet, új fogalomstruktúrát teremtett. Olyan új struktúrát, amely az ellentmondás modellezésére alkalmas — s ez a konkrét fogalom. E probléma mélyén az a tudományelméletileg egyáltalán nem közömbös tény húzódik meg, hogy hogyan kell megítélnünk a rendszerek és a tudományos gondolkodás viszonyát, nem utolsósorban magát a rendszereket, ezeknek milyen típusairól beszélhetünk stb. Hiszen ma már egyre inkább elterjedt az a felfogás — amelyről a kongresszuson pl. Lekovic (Belgrád) beszélt —, hogy ti. a hegeli filozófia hibája nem a rendszernek mint olyannak a megalkotása volt, mert rendszer nélkül tudomány nem létezhet. Az alma-atai tudós előadása már arra is utalt, hogy a hegeli felfogás nagy előrelépés a tudományos gondolkodáson belül, s új, a tradicionális fogalomfelfogástól eltérő szemléletet igényel, amely — s ez már saját véleményem a témával kapcsolatban — új rendszerfelépítési elvet is igényel. A hegeli felfogás új vonásait tárgyaló előadás, amely nagy lendülettel és lelkesedéssel — s a hallgatóság tetszését megnyerve mutatott rá arra,

hogy a hegeli és a marxista filozófia kapcsolata itt, a szubsztanciális összefüggések elemzésének tényén keresztül találkozik, elvezet ennek felismeréséhez, miért alkotott Hegel új logikát. — Tehát elvezet a hegeli dialektikus logikához. Hiszen Hegel a dialektikus ellentmondás modellezésére nem látott lehetőséget a formális logikai eszközökkel, ezért alkotott új fogalomstruktúrát, a konkrét fogalmat; szemben a tradicionális felfogással, amely a fogalmat csak általában, konkrét vonatkozásai nélkül elemzi.

A marxista kutatók körében sokan meglepetéssel érzékelték azt, hogy a hegeli dialektikus logika tanulmányozásának igénye a nyugati, polgári filozófusoknál is igen nagy mértékű, mint erről a kongresszuson elhangzott előadásokból is informálódhattunk. Merthogy a marxista filozófia nem mehet el közömbösen a mellett a tény mellett, hogy Lenin a marxizmus logikájának a dialektikus logikát nevezte, ez általánosan elfogadott elv. Azt azonban, hogy a polgári filozófia is egyre inkább foglalkozik a hegeli logikai felfogással mint logikával, kétségtelenül a logikai szemléletmód gazdagodásaként kell elkönyvelnünk. A dialektikus logika tárgyára, feladatára vonatkozó álláspontok azonban sem a marxista, sem a polgári filozófián belül nem egységesek. Ez látszott a kongresszuson elhangzott előadásokból is, de ez a tény úgy gondolom a dialektikus logika jelenlegi kidolgozottsági szintjén egyáltalán nem meglepő jelenség. A „kerekasztal-beszélgetések” egyik témája is a dialektikus logika volt, s ezen pl. a szovjet elvtársak kb. nyolc különféle meghatározást soroltak fel a dialektikus logikát illetően — amely felsorolás ismertetésétől eltekintek, hiszen a szakmai körökben eléggé ismertek. Pl. a formális logika a helyes, a dialektikus az igaz gondolkodás tudománya. A formális logika a gondolatok helyességének normáit, a dialektikus valóság általános törvényeit írja le stb. Külön szó volt a kongresszuson a dialektikus logika formalizálásának kérdéséről. A. Sarlemijn (Eindhoven) a hegeli logika formállogikai eszközökkel való formalizálhatatlanságáról beszélt. Szerinte a hegeli logika — „vorlogische Welt” (logika előtti világ), s ezért nem formalizálható. Érdekes, hogy R. Bubner (Frankfurt) ezzel szemben viszont arra mutatott rá, hogy a hegeli logikai folyamat mélyén a megértés rejlik: a nem pontos köznapi tudásnak megértett, tudományos szintre való felemelkedése; amely folyamaton belül a megértés a gondolkodásban levő ellentmondás megszüntetését eredményezi, s amely folyamaton belül a mérce maga a dolog — amely tény azt jelenti, a dolog fogalmát úgy kell felfognunk, amilyen ez a valóságban. Az érdeklődésre jellemző, hogy sokan cáfolták azt az álláspontot, hogy a dialektikus logika nem formalizálható, és hivatkoztak többek között Rogovszki kezdeményezéseire, amelyek (véleményem szerint) nem oldották meg a dialektikus logika *dialektikus* formalizálásának kérdését, de kétségtelenül felvetettek egy problémát; a formális és a dialektikus logika viszonyának egy konkrét kérdésen keresztül való megválaszolását. — S ezzel egyetemben a dialektikus ellentmondás formalizálásának problémáját. — S ez a kérdés fontos nemcsak a logika, hanem a dialektika értelmezése szempontjából is. Hiszen az olyanfajta érvelések mögött, amelyek szerint a „dialektika” = irracionálizmus, amely mint Gedő András előadása is hangoztatta a mai „kritikai racionalizmus”, a pozitívizmus modern formájának jellegzetes érvelése — az a kérdés rejlik, hogy vajon a logikus gondolkodás egyenlő-e a formális logika által felállított törvények betartásával. (Konkrétan itt az azonosságelv, az ellentmondást meg nem engedő elvről van szó.) A Gedő által cáfolt felfogások szerint ugyanis a dialektika azért egyenlő az irracionálizmussal, mert

„megsérti” az azonosságelvet. S ha az azonosság elve — logikailag szemlélve a kérdést — a racionalitás elve és szférája, akkor az ezen „túli” világ, mint a hegeli is, az irracionalitás világa. Csakhogy éppen az a kérdés, hogy így igaz-e az az összefüggés. De ezt a kérdést a dialektikus logika által felvetett kérdések megválaszolása nélkül nem lehet megoldani. E kérdésre adott válasz viszont *alapja* lesz minden eddig felsorolt hegeli probléma: az ellentmondás, a dialektika jellege, az objektum—szubjektum azonossága stb. értékelésének. A logikai problémák mélyén tehát valóban a módszer rejlik — a kifejtett logika maga a módszer —, mint Hegel helyesen tanította, ezért az azonosság és nem azonosság azonosságának — mint Szigeti elvtárs utalt rá — helyes értelmezése a hegeli filozófia értelmezéséhez adja meg a kulcsot, és természetesen meghatározza a marxista filozófiának a hegeli filozófiához való viszonyát is. De nemcsak általában határozza meg, hanem konkrétan is, hiszen arra hívja fel a figyelmet, hogy a formális logikai normák túlhajtása végső fokon szükségszerűen csap át a dialektika-ellenességbe. — Hiszen a dialektika olyan viszonyok elismerését igényli, amelyeket a formális gondolkodás nem engedhet meg anélkül, hogy önmagát fel ne adná, viszont éppen e viszonyok modellezése, tudományos leírása teszi szükségessé a dialektikus logikát. S a helyes út nyilván nem a formális logika törvényeinek a feladása, hanem annak belátása, hogy a formális logika törvényeinek határa nem esik egybe a logikusság, az ésszerűség határaival. S ekkor természetesen ezeknek be nem tartása nem a logikátlanság, az irracionalitás világába való átlépést jelentő törekvés, hanem egy más típusú gondolkodás megjelenése.

E fontos tartalmi összefüggések mind szélesebb körben való felismerésének könyvelhetjük el, úgy gondolom, azt a tényt, hogy a dialektikus logika értelmezése egyaránt és egyre intenzívebben foglalkoztatja a polgári és marxista filozófusokat. A Hegel-kutatás napjainkban már világviszonylatban elért arra a szintre, hogy felismerték, a hegeli filozófia centrális problémája, a dialektika nem értékelhető anélkül, hogy meg ne oldódna a hegeli logika „rejtélyének” a kérdése.

E rövid beszámoló ha másról nem, arról remélem elég világos képet tudott rajzolni, hogy a X. Hegel-kongresszus munkásságának középpontjában a hegeli filozófia valóban centrális kérdéseinek elemzése állt. S világos képet kaptunk mi résztvevők is arról, hogy sok olyan kutatási eredménnyel rendelkezik a Hegel-kutatás, amelyek túl vannak már a hipotézisek határain, és jelentős pontokon helyenként a hegeli filozófiával kapcsolatos általános véleményünk korrekcióját teszik szükségessé. Más szóval világossá vált a kongresszus munkáját figyelve: az utóbbi években nagy lépéssel haladt előre világviszonylatban a Hegel-kutatás — jelentős és gazdag eredményekről tud számot adni.

## FILOZÓFIAI LOGIKA. I.\*

### A LOGIKA TÁRGYA NEOPOZITIVISTA FELFOGÁSÁNAK BÍRÁLATA A MAI NYUGATI LOGIKA IRODALOMBAN

G. HAVAS KATALIN

A „Radikális Filozófiai Csoport” 1971 novemberében közzétett kiáltvány a következő szavakkal kezdődik: „A mai angol filozófia zsákutcába jutott. Elfordult attól az úttól, amely képes megérteni a világot. . .” E csoport tagjai — főleg angol egyetemi hallgatók és fiatal oktatók — a hivatalos, „akadémiai” filozófia elszegényedésének legvalószínűbb okát, a „kopárság” forrását a lingvisticista és analitikus módszerek triviális „problémákra” való alkalmazása természetes következményének tekintik. A „Radikális Filozófiai Csoport” megalakulása egyik példája annak a már kb. 10—15 évvel ezelőtt jelentkező, és a mai nyugati filozófiai közéletben általában elterjedt irányzatnak, amelynek képviselői szembefordulnak az afileozófikus magatartással, a neopozitivizmus filozófiaellenes állásfoglalásaival.

Élesen jelentkezik ez a szembefordulás a logika irodalomban is.

Ismeretes, hogy a logikai pozitívizmus a logikában látta az eszközét annak, hogy „a régi filozófiát kimozdítsa sarkaiból”. „Az új logika könyörtelen ítélete előtt — írta Carnap — az egész régi értelemben vett filozófia, akár Platónhoz, Aquinói Tamáshoz, Kanthoz, Schellinghez vagy Hegelhez kapcsolódik, akár pedig új ’lét-metafizikát’ vagy ’szellemi-filozófiát’ épít fel, nem egyszerűen csak tartalmilag hamisnak, hanem logikailag tarthatatlannak, és ezért értelmetlennek bizonyul.” [1. 199.] A neopozitivizmus szerint „a metafizika területén (beleértve az egész érték-filozófiát és norma-tant) a logikai elemzés ahhoz a negatív eredményhez vezet, hogy *e terület állítólagos tézisei teljesen értelmetlenek*”. [2. 62.] Ma már a logikusok egy jelentős része elhatárolja magát a neopozitivista filozófiától, tiltakozik az ellen, mintha a neopozitivista beállítottság uralkodó tendencia lenne a nyugati logikusok körében. Pl. G. Kung svájci logikus így ír: „Ennek a csoportnak [a Bécsi Körnek — *H. K.*] az aktív propagandája és kifogyhatatlan buzgalma azt a benyomást keltette, hogy a modern logika kizárólag az ő használatukra van, és ennek eredményeként még a mai napig is sok nem-logikus abban a tévhitben van, hogy a matematikai logika azonos a pozitívizmussal. Azonban a legtöbb matematikai logikus nem pozitivistá. . .” [3. 19.] A pozitívizmus ellen fellépő logikusok és filozófusok a logikát nem a filozófiai problémák elvetésének, hanem *megválaszolásának eszközeként* kívánja felhasználni. Egyre többen ismerik fel azt az igazságot, amelyet W. V. Quine a következőképpen fogalmazott meg: „Taktikai és metodológiai hiba lemondani a modern logika jótétményeiről valamely filozófia megvédésében vagy kifejtésében. Taktikailag ez az opponens fölényének az el-

\* A tanulmány II. része megjelenik a „Magyar Filozófiai Szemle” 1975/5—6. számában. — Szerk.

kerülése, metodológiailag ostobaság, mivel egy az igazsághoz vezető utat negligál.” [4. 7.]

A logika és a filozófia egymáshoz való közelítésének csak az egyik oldala az a felismerés, hogy a logikát hathatós *eszközként* lehet felhasználni a legkülönbözőbb filozófiai problémák megoldásánál, a dolog másik oldala annak felismerése (vagy pontosabban újrafelismerése), hogy a logikai problémák nem szűkíthetők le tisztán formális problematikára, hogy maga a logika (illetve ennek bizonyos része vagy interpretációja) filozófiai tudomány, hogy a logikai problémák számos vonatkozásban kapcsolódnak ismeretelméleti, ontológiai problémákhoz, amelyek megoldása komplex (logikai, ontológiai, ismeretelméleti) vizsgálódást igényel. Ezen felismerés eredményeként az utóbbi időben egyre gyakrabban találkozhatunk a nyugati világban a „filozófiai logika” kifejezéssel. A könyvtárak, könyvüzletek katalógusaiban külön címszó alatt található az a nagyszámú könyv, amely az utóbbi időben e témakörben megjelent. 1971 óta külön „filozófiai logikai” [5.] folyóirat jelenik meg, az egyetemeken külön kollégiumokat hirdetnek „filozófiai logika” címmel.

A „filozófiai logika” kifejezés jelentésére vonatkozó magyarázatok eltérnek egymástól. Nincs egységes definíciója e terminusnak. Éppen ezért az alábbiakban szeretnénk e kifejezések néhány jelentését elhatárolni egymástól, a közöttük levő viszony tisztázásához hozzájárulni.

\*

Ha a logika történetének kezdeti szakaszát tartjuk szem előtt, akkor ebben a szakaszban a „filozófiai logika” elnevezés még redundáns közlés lett volna, hiszen ebben az időben a logika még a filozófia tudományához szervesen hozzátartozott. A logika — amely arra a kérdésre adandó válaszból jött létre, hogy mik a feltételei annak, hogy az anyagnak a szellemi újratermelése helyes és informatív legyen, nem pedig hamis, illuzórikus — ekkor még az ismeretelmélettel és a metodológiával szétválaszthatatlanul együtt fejlődött. Ismeretes hogy Arisztotelész ismeretelméleti, metodológiai jelentőséget tulajdonított logikai vizsgálódásainak. A szillogisztikus következtetések vizsgálatával elsősorban azért foglalkozott — mint ezt a „Második Analitiká”-ban kifejti —, mert úgy gondolta, hogy a tudományok kiműveléséhez ezek ismeretére szükség van. Nem lehet véletlennek tekinteni azt sem, hogy a középkorban, amikor Arisztotelész logikai vonatkozású munkáit „Organon” címmel összegyűjtötték, ebben a gyűjteményben helyet kapott pl. a kategóriák elmélete is, amit ma semmiképpen sem a logika, hanem az ismeretelmélet tematikájába sorolnánk.

A filozófiai logika mint a matematikai logikától különböző tudomány gondolatának létrejöttét — amint ezt N. Rescher írja a „Tanulmányok a filozófiai logika témaköréből” [6.] c. könyvében — az indokolja, hogy Boolé-tól Fregeig a modern logika nagyon határozottan a matematikai érdeklődésnek és alkalmazási lehetőségnek megfelelően fejlődött, és a későbbiek folyamán is a matematikai jellegű problémák centrális helyet foglaltak el a modern logikában. Csak az utóbbi években indultak a modern logikában erősebb fejlődésnek azok a problémák, amelyek filozófiai megfontolások szempontjából fontosak. Rescher a logika jövőjét a következőképpen látja: „Folytonosan növekedő hasadás fog bekövetkezni a matematikai és a filozófiai logika tárgya között. Ezt a szakadékot csak ritka, kivételes elmék fogják tudni áthidalni. Szilárd meggyőződésemm, hogy ez a fejlődés — amelyet nem lehet fatális szerencsétlenségnek tekinteni — valójában hosszabb távon elkerülhetetlen. Ennek hatását nem lehet megelőzni. A legtöbb, amit tehetünk az, hogy felvértezzük magunkat

legsúlyosabb következményeivel szemben. A káros hatások csökkenthetők azáltal, hogy azok, akik felelősek a logika specialistáinak képzéséért és azok, akik a matematikusok képzésével foglalkoznak, biztosítják, hogy a hallgatók — bármilyen oldalon is képezik őket — alapos jártasságra tegyenek szert arra vonatkozóan, hogy hogyan fest a dolog a másik oldalról szemlélve.” [6. 4.]

Rescher egy bázis logika elismeréséből indul ki, és ebből ágaztatja el a matematikai és a filozófiai logikát. Könyvében érdekes vázlatát adja a logika ágazatainak. Nagy vonalaiban az alábbiakban ismertetjük a felosztását:

(A) A *bázis logika* a tradicionális logikát, az ortodox modern (kijelentés- és kvantifikációs) logikát és a nem-ortodox modern logikát (modális, többértékű, nem standard implikációs rendszerek) tartalmazza.

(B) A *metalogika* logikai szintaxisra, szemantikára, pragmatikára és a nyelv logikájára oszlik.

(C) A *matematikai irányú fejlesztés* részei: 1. Aritmetikai elmélet. 2. Algebrai elmélet. 3. Függvény elmélet. 4. Bizonyításelmélet. 5. Valószínűségi logika. 6. Halmazelmélet. 7. A matematika megalapozása.

(D) *Tudományos irányú fejlesztés* (fizikai, biológiai, társadalomtudományos alkalmazások).

(E) *Filozófiai irányú fejlesztés*: 1. Etikai alkalmazás (az aktus logikája, deontikus logika, a felszólítás és a preferencia logikája). 2. Metafizikai alkalmazás (a létezés, az idő, a rész és egész logikája, Lesniewski ontológiája, a nominalizmus és a realizmus vitája). 3. Ismeretelméleti alkalmazás (pl. kérdések logikája, meggyőződés, tudás stb. intencionális fogalmak vizsgálata). 4. Induktív logika.

Rescher számos helyen rámutat a felosztás nem éles határaitra, az egyes területek közötti átfedésekre. Pl. az induktív logika, amely a filozófiai irányú fejlesztés része, kapcsolódik a matematikai irányú fejlesztésben a valószínűségi logikához. A metafizikai alkalmazásban szereplő „létezés logikája” kapcsolódik a logikai szemantika problematikájához stb. Rescher könyve maga is példája annak, hogy az egyes területek között nem lehet éles határvonalakat húzni; a „Tanulmányok a filozófiai logika témaköréből” fejezetei között nemcsak a vázlat (E) pontjához tartozó, hanem a modális logika, a többértékű logika egyes problémáival foglalkozó fejezetek is vannak.

Rescher elképzelésétől némileg eltérőek azok a koncepciók, ahol a szerzők a filozófiai logika és a szűk értelemben vett matematikai logika közötti viszonyt abban látják, hogy az utóbbi *eszköze az előzőnek*. H. B. Curry a „logika” három jelentését különbözteti meg: (1) A logika mint a gondolkodás analízise és kritikája. „A helyes elmélkedés ezen normáinak vagy elveinek a tanulmányozását mindig a filozófia témakörébe sorolták. Azért, hogy megkülönböztessük a logika szó ezen értelmét azoktól, amelyeket később fogunk bevezetni, ezt a logikát *filozófiai logikának* nevezzük.” [7. 1.] (2) „A filozófiai logika tanulmányozásában gyümölcsöző matematikai módszereket alkalmazni, vagyis matematikai rendszereket felépíteni, amelyek meghatározott módon kapcsolódnak a logikához.” [7. 1.] „Az ilyen rendszerek természetesen szintén a tanulmányozás tárgyává válhatnak és ezt a tanulmányozási objektumot *matematikai logikának* nevezzük.” [7. 1.] A matematikai logika a matematika tudományába tartozik. Végül (3) a logika terminus használata megint más értelemben történik az olyan összetételekben, mint klasszikus logika, modális logika, arisztotelészi logika, vagyis amikor a matematikai vagy a filozófiai logika valamely rendszeréről van szó.



Curry szintén hangsúlyozza, hogy a filozófiai logika és a matematikai logika között nem lehet éles határvonalat húzni.

A logika filozófiai és nem-filozófiai problémái szerves összefüggését hangsúlyozza J. Hintikka a „Logika a filozófiában — a logika filozófiája” [8] c. tanulmányában. Véleménye szerint nem lehet a logikán belül kiemelni olyan részeket, amelyek különösen megfelelőek filozófiai alkalmazásokra. Vannak olyan problémák, amelyek a jelen pillanatban elsősorban matematikai logikai jelentőségüknél fogva, vagy éppen a matematika megalapozásának szempontjából érdekesek, és ezért tanulmányozzák őket és vannak olyanok, amelyek *jelenleg* filozófiai szempontból lényegesek. De az ilyen elhatárolások nem lehetnek élesek és tartósak. Lehet, hogy az, ami ma filozófiai szempontból érdekes, holnap valamely technikailag gondolkodó logikus számára lesz jelentős. Ha valaki a logikának azon részeit, amelyek jelenleg elsősorban filozófiai szempontból jelentősek — mint pl. a modális logika — „filozófiai logikának” kívánja elnevezni, ez ellen — írja J. Hintikka — nem lehet kifogást emelni, de mindig számolni kell azzal, hogy a logikának a „filozófiai logikából” így kimaradt részeiben is előkerülhetnek filozófiai szempontból éppen annyira értékes fejezetek, mint amilyeneket a filozófiai logikai rész tartalmaz.

Van olyan felfogás is, amelyik a filozófiai logikát szembeállítja a formális logikával. Néhányan — akiknek feltétlenül pozitív szerepük van abban, hogy küzdenek a logika formalista irányba való eltorzítása ellen — a formális logikát mint idealizált logikát nem tartják alkalmasnak a „működő” logika, vagyis a „tartalmi” gondolkodás elemzésére. Ilyen nézetekkel találkozhatunk pl. S. Toulmin „Az argumentumok használata” [9.] c. könyvében. Ilyen nézet felé hajlik P. Strawson is. Az általa szerkesztett „Filozófiai logika” [10] előszavában megkülönbözteti a logika formális és filozófiai részét. A formális logika (amellyel különböző célokból lehet foglalkozni) alapfeladata a kijelentések közötti dedukálhatóság vagy implikálhatóság viszonyának a tanulmányozása. De a formális logika nem foglalkozik a dedukálhatósági relációval teljes terjedelmében, csak bizonyos formai, strukturális sajátosságokkal rendelkező kijelentéseket vizsgál.<sup>1</sup> (Az igaznak feltételezett premisszákból dedukálható igaz tételeket vizsgálja.) Továbbá a formális logika által létrehozott rendszerek egyike sem felel meg teljesen a közönséges nyelvhaszálatnak. A formális logika viszonyát a köznyelvhez Strawson a „Bevezetés a logika elméletébe” [12. 57.] c. könyvében ahhoz hasonlítja, mint amikor egy szabálytalan földdarab térképét tisztán geometriai alakzatokkal akarnánk lerajzolni. Ez a térkép soha nem fog teljesen megfelelni az objektumnak. Ezért Strawson szerint a logikus feladata kettős: 1. Tisztán absztrakt rendszerek konstruálása. 2. Jelentés, interpretáció adás. Ez utóbbival foglalkozik a filozófiai logika.

<sup>1</sup> Talán érdemes megjegyezni néhány olyan leegyszerűsítő felfogással szemben, amely szerint a pozitivisták csak a formális logikát ismerik el, hogy a „logika” szűkebb és tágabb értelmének megkülönböztetése megtalálható pl. E. Nagelnél is: „A logika szónak van egy megalapozott értelme, amit általában még a „formális” vagy „tisztán” minősítéssel is ellátanak. Eszerint a logika kizárólagos feladata az érvényes dedukció szabályainak a megfogalmazása és az állítások közötti szükségszerű implikációk sémáinak kodifikálása. Van azonban egy másik ugyancsak jól megalapozott, de többet magába foglaló és kétértelműbb jelentése is e szónak. Ebben a szélesebb értelemben a logika feladata megmagyarázni azokat a struktúrákat, módszereket, feltételezéseket, amelyeket a megbízható ismeretek elérése céljából alkalmazunk a kutatások összes területein.” [11. IX.]

Úgy véljük, feltétlenül pozitívan értékelendő az, hogy Strawson szükségesnek tart olyan logikai vizsgálódásokat (filozófiai logikát), amelyek bonyolult egymást átható kapcsolatban vannak a filozófia más részeivel, amelyeket nem lehet szeparálni az ismeretelmélettől és lételmélettől. [10. 2] Más kérdés az, hogy mint „hétköznapi nyelv-filozófus” Strawson előnybe helyezi a formális rendszerek logikai konstansainál ezek köznyelvi analógonjait és — mint az ezért őt bíráló Geach írja — „fáradhatatlan az igazságfüggvénykapcsolók és a hozzájuk közel álló köznyelvi analóg kifejezések közötti divergenciák kimutatásában”. [13. 67.] Úgy véljük Geach ezzel kapcsolatos kritikája jogosult, és igazat kell adni J. Cohennek is, aki Strawsont bírálva rámutat, hogy a logikai rendszerek nem a bennük szereplő törvényeknek a mindennapi szokás alapján kialakult nyelvhasználatához való viszonyukkal nyerhetnek megalapozást. „A logikát nem lehet igazolni a nyelv által.” [14. 275.]

Világosan látni kell, hogy a filozófiai logikát mint tudományos diszciplínát elismerők jelentős része nem a formális logika, a matematikai logika által elért eredmények ellenére, nem ezekkel szembehelyezkedve, nem ezen eredményeket kibővítve kívánja a filozófiai logikát művelni. P. Banks egy a logika filozófiai interpretációjáról írott dialógusban az arisztotelianus szerepe mögé bújva a következőket írja:

„*Arisztotelianus*: Meg vagyok győződve arról, hogy a valódi logika az, amit mi ma valamely rendszer metalogikai szabályainak nevezünk.

*Mr. Neo*: Miért?

*Arisztotelianus*: Azért mert a logika szükségszerűen, ha nem elsődlegesen, azoknak a szabályoknak a halmaza, amelyek szerint a tényleges kigondolás megvalósul. No mármost, egy formalizált rendszer ilyen szabályokat csak meta-logikai részében tartalmaz.

*Mr. Neo*: Úgy gondolja, hogy az előbb említett logika haszontalan?

*Arisztotelianus*: Semmi esetre sem! Én csak arról vagyok meggyőződve, hogy ebből sok mindent egy bonyolult számológéphez lehet hasonlítani, egy olyan mechanikai szerszámhoz, amelynek a hasznos eredményeit értelmes mondatokba lehet interpretálni.” [15. 9–10.]

P. Banks fenti soraihoz hasonló gondolatokat idézhetnénk számos más szerzőtől is. Mindezeknek a lényege számunkra most az, hogy a matematikai logika eredményeinek elismerése mellett fellépnek azon formalista elképzelésekkel szemben, amelyek a logikát csupán tartalmatlan jelek, üres tautológiák tudományává akarták átváltoztatni. A fenti fellépésre példaként még csak egy idézettel szolgálunk: „Mindaddig nem helyezkedem szembe — írja Geach — azokkal a logikusokkal, akik elsősorban matematikai érdeklődésűek, amíg nincsenek határozottan ellene a formális logika más alkalmazásainak, addig, amíg természetellenesen nem akarják levágni a logikáról azokat a gyökereket, amelyek hosszú időn át és még ma is táplálják.” [16. X.] Ezek a gyökerek Geach szerint Arisztoteléstől és a sztoikusoktól kezdve a hagyományos logikának a köznapi argumentáció értékelésére vonatkozó vizsgálataiban vannak.

Geach itt azok ellen a logikusok ellen lép fel, akik tagadják a logika kapcsolatát a tényleges emberi gondolkodással, akik a logikát csupán a matematika vagy a nyelvtudomány egy fejezetének tekintik. Ilyen nézet pl. Russell logicista felfogása, amely szerint a modern logikában a „logika matematikáibbá, a matematika logikáibbá vált. Lényegében a kettő egyet alkot.” [17. 194.] Russell szerint a logikai struktúrák a lehetséges világok struktúrái. A logika törvényei a tényleges és lehetséges dolgok változatlan lényegét alkotják.

„A filozófusok úgy vélik, hogy a logika törvényei — amelyek a matematika alapját alkotják — a gondolkodás törvényei, olyan törvények, amelyek szabályozzák tudatunk operációit. Ez a nézet nagymértékben kisebbiti az ész tényleges méltóságát, mert ezzel már nem az, ami a tényleges és lehetséges dolgok mély és változatlan lényegét nyújtja, hanem e helyett ezeknek egy többé vagy kevésbé emberi vizsgálatát adja. . .” „De a matematika jóval messzebb visz minket attól, ami emberi, az abszolút szükségesség régiójába visz el, amelynek nemcsak a tényleges világ, hanem minden lehetséges világ meg kell hogy feleljen. . .” [18. 55.]

A Bécsi Kör logikusai szerint — akik bírálták Russell „metafizikai korlátozottságát” — a logika tételei nem tartalmaznak ismeretet sem a gondolkodásról, sem a valóságról. Carnap a „Filozófiai és logikai szintaxis” c. munkájában hibásnak tekintett minden olyan véleményt, „hogy a logika a gondolkodásról, vagy a gondolkodás tényleges műveleteiről, vagy azokról a szabályokról szóló tudomány, amelyek szerint gondolkodni kell. . . A gondolkodás mindenesetre nem a logika, hanem a pszichológia tárgya.” [19. 15.] Ebben a munkájában Carnap a logika objektumait terminusoknak, mondatoknak stb. tartotta, a logika feladatát a nyelv vizsgálatában jelölte meg.

Számos logikus hangsúlyozza, hogy az a felfogás, amely szerint „a logika szükségszerűen, talán elsődlegesen azon szabályok halmaza, amelyeknek megfelelően a tényleges kigondolás megvalósul” [15. 9.], — nem jelent visszatérést a múlt század pozitivistáinak pszichologizmusához. „Nem tagadjuk — írja R. B. Angell —, hogy a kigondolás a pszichológia témakörébe tartozik, csak azt tagadjuk, hogy *csak* a pszichológiához tartozik.” [20. 44.] A logika ilyen felfogása számos logikai tankönyvben is megtalálható. Az egyik legnépszerűbb amerikai logikai tankönyvből, J. M. Copi: „Szimbolikus logika”-jából [21] idézünk: „A logikát, mint a kigondolás tudományát szokták meghatározni. Habár ez a definíció kulcsot ad a logika természetéhez, mégsem egészen pontos. A kigondolás a gondolkodásnak az a speciális fajtája, amelyet következtetésnek nevezünk, amelyben premisszákból konklúziót vonunk le. Azonban a gondolkodás nem specialisan a logika területe, hanem a pszichológia tárgyának is része. . .” „A logikust nem érdekli a kigondolás aktuális folyamata: a végbe ment folyamatnak a korrektségével foglalkozik. Kérdésfelvetése mindig a következő: a használt vagy a feltételezett premisszákból *következik-e* az elért konklúzió?” [21. 2.]

A logika tárgyának ilyen felfogásából következik, hogy ezek a szerzők a logika oktatásának egyik fontos célját abban látják, hogy az útmutatást adjon a gondolkodás kritikai elemzéséhez. Fellépve az ellen, hogy a logika elidegenedjen saját eredeti mivoltától és tisztán technikává degradálódjon, úgy vélik, hogy „a logika egyéb alkalmazási lehetőségei nem szoríthatják háttérbe a logikának, mint a racionális kritika módszerének az oktatását”. [22. 74.]

Érdeemes megjegyezni, hogy Russell, aki a logikát nem tartotta filozófiai tudománynak, ennek ellenére a logika, a matematika kategóriáinak filozófiai vizsgálatát — ellentétben a neopozitívizmussal — hasznosnak tekintette. Míg a neopozitívizmus lényegében azt a célt tűzte ki, hogy a logika filozófiai problémáinak a felvetésével megmutassa a problémák álproblematikus jellegét, megválaszolhatatlanságát, értelmetlenségét, Russell így ír „A matematika elvei” [23.] c. könyvében: „A meghatározatlanról való vita — amely a filozófiai logika fő részét alkotja — igyekszik megvilágítani és mások számára is világozássá tenni a kérdéses (matematikai, logikai — *H. K.*) entitásokat azért,

hogy az elmének olyanfajta ismeretei legyenek ezekről, mint amilyenekkel rendelkezik az ananász pirosságáról vagy ízéről.” [23. 1.] Világos, hogy itt a „filozófiai logika” terminusnak az eddig idézett szerzőknél használt jelentéstől eltérő alkalmazásával van dolgunk. Russellnél a „filozófiai logika” jelentése az, amit ma inkább a „logika filozófiája” terminussal szokás megjelölni.<sup>2</sup>

Marx írja, hogy az ember nembeli tevékenységének eredményeként a természet az ember művének, valóságának jelenik meg. Az ember „önmagát egy általa teremtett világban szemléli”. [24. 50.] Az ember nembeli tevékenységének egyik fontos része a gondolkodás. Az ember a maga gondolkodását is egy maga alkotta világban szemléli. Miután létrehozta ezt a világot, e világban — a logika különböző rendszerekre oszló birodalmában — a gondolati formák „önálló létet kapnak”, megvannak a maguk sajátos tulajdonságai, törvényei, olyanok amelyekre a rendszert megalkotó ember nem is gondolt. E „rejtelmes” összefüggések kutatását tűzi ki most már célul. Az így megállapított tételek jelentős része olyan, amelyeknek igazsága nem képezi vita tárgyát a logikusok között. Többnyire egyetértés van abban, hogy melyik logikai rendszer ellentmondásmentes, hogy egy rendszeren belül mi tekinthető érvényes formulának, vagyis hogy mi tekinthető a rendszer törvényének stb.

Koránt sincs ilyen egyetértés akkor, amikor e törvények természetére vonatkozó kérdések merülnek fel, amikor a logikus arra a kérdésre keres választ, hogy mik azok a törvények, amelyekkel a logika foglalkozik, vagy általában mik azok az objektumok, amelyek a logika tárgyát képezik. Az e kérdésekre adott válaszok tartoznak a logika filozófiájának problematikájába.

A logika filozófiájának tárgyáról J. Bochenski a következőket írja: „Különböző kérdéseket lehet feltenni magáról a logikáról és törvényeinek természetéről. Miről szólnak ezek? Nyelvi formákról, tudati folyamatokról vagy állapotokról? Mi tulajdonképpen egy logikai törvény? Honnan tudjuk, hogy igaz? Lehet-e egyáltalában ebben a vonatkozásban igazságról beszélni? Önmagukban igazak a logikai törvények vagy csak pusztá feltételezések? Továbbá a logikai törvények gyakran tartalmazzák a „minden’ kifejezést. Mit jelent ez valójában? Van valami ami teljesen általános? Hol van, hol lehet ezt megtalálni? A tudatban, az objektumban, a realitásban, vagy talán csak a nyelvi realitásban? Az ilyen és ehhez hasonló kérdések nem tartoznak sem a formális logikához, sem a metodológiához: ezek a logika filozófiájának tárgyát képezik.” [25. 9.]

W. és K. Kneale logikatörténeti munkájukban [26.] a logika filozófiájának kezdetét Platónig vezetik vissza. „Lehet, hogy Platón averzióval viseltetett a formális logikának mint olyannak a tanulmányozásával szemben, de az kétségtelen, hogy ő volt a logika filozófiája területén az első nagy gondolkodó. Hosszasan tanulmányozott három olyan kérdést, amely azonnal jelentkezik, mihielyt a logika természetére vonatkozóan kérdezzünk. Nevezetesen: (1) Mi az tulajdonképpen, amit igaznak vagy hamisnak nevezhetünk? (2) Mi az az összekötő kapocs, ami lehetővé teszi az érvényes következtetést, ill. mi ez a szükség-

<sup>2</sup> Egyes szerzők (így pl. J. Hintikka már említett tanulmányában [8]) a „logika filozófiája” terminust a „filozófiai logika” kifejezéssel azonos jelentésben használják, de van olyan álláspont is, amelyből az tűnik ki, hogy a „logika filozófiája” szűkebb terjedelmű fogalom, mint a „filozófiai logika”. Így lehetséges az, hogy néhányan, akik elismerik a logika filozófiai problémái vizsgálatának létjogosultságát, ugyanakkor a logikát magát a matematika egy fejezetének tekintve, a filozófiai logikával szemben negatív álláspontra helyezkednek. (A filozófiai logika, a logika filozófiája terminusok összehasonlítására vonatkozóan nem sikerült irodalmat találnom.)

szerű kapcsolat? (3) Mi a definíció természeté és mi az, amit definiálunk?” [26. 17.]

Platónról kezdve a logika történetének egészében tapasztalható az igény a logika filozófiai problémáinak megválaszolására, de ezen tudományos diszciplína önálló megjelenése előfeltételezi azt a fejlődést, ami a logika tudományában csak a XIX. sz. második felében, vagy még inkább a XX. sz.-ban következett be. Ez a fejlődés a logikai viszonyoknak a konkrét gondolati tartalomtól a megelőzőnél magasabb fokon történő elválasztásával, a matematikai formális módszereknek a logikai elemzésekre való alkalmazásával megy végbe. Az így kapott logikai kalkulusok önmagukban már nem filozófiai tartalmúak, a kalkulusok törvényei közvetlenül már nem a gondolkodás azon operációinak törvényei, amelyeket az anyagnak eszmékké, gondolatokká való „lefordítása”, „áttevése” során alkalmazunk. Az így kialakult helyzetben önállósul egymástól a logikai kalkulus és a kalkulus természetére vonatkozó filozófiai elmélet.

E filozófiai elmélet helyét a tudományok rendszerében csak a logika tárgyának, határainak, helyének megjelölésével együtt lehet meghatározni. Attól függően, hogy milyen szélesre vonják a logika határait, a logika filozófiája a logika alkotórészének tekinthető, vagy kívül reked a logikából.

A logika filozófiájáról az utóbbi időben megjelent — a pozitívizmust bíráló — számos irodalomból csak a két legutóbb (1970, 1971) a „Logika filozófiája” címmel megjelent kismonográfiával kívánunk kissé részletesebben foglalkozni.

Az egyik könyv szerzője W. V. Quine, könyve egyik fő célját azon pozitivisták doktrína cáfolatában jelöli meg, amely szerint a logikai igazság a grammatika vagy a nyelv által igaz. Cáfolja Carnap nézetét, hogy a logikai igazságnak semmi köze a valósághoz, és azt állapítja meg, hogy a logikai igazság alapja a valóságban van: „A logikai elmélet annak ellenére, hogy szorosan függ a beszélt nyelvtől, mégis inkább valóság orientációjú, mint nyelv orientációjú, és az igazság predikátum teszi ilyenné.” [27. 97.] A logikai igazság a világ nem azon sajátosságaitól függ, amelyek a lexikában tükröződnek, „de — teszi fel a kérdést Quine — nem függhet-e a valóság más sajátosságaitól, olyan sajátosságoktól, amelyek a nyelvnek inkább a grammatikai konstrukciójában, mint lexikájában tükröződnek? Kilatástalan lenne az ellen protestálni, hogy a nyelv grammatikai struktúrája ugyanúgy mint lexikája nyelvenként különböző. Valószínűleg a logikai igazság az igazságát a valóság meghatározott jellemvonásainak köszönheti, mely jellemvonások valamilyen módon tükröződnek az egyik nyelv grammatikájában, másik módon valamely más nyelvben, és harmadik módon egy harmadik nyelv egyesített grammatikájában és lexikájában.” [27. 95.]

A fentiek alapján Quine hibás kérdésfeltevésnek tekinti a logika filozófiájának azt a kérdését, hogy összefoglalása-e a logika a valóság legáltalánosabb jellemvonásainak, vagy pedig csupán nyelvi konvenció?

A fenti idézetből az is kitűnik, hogy Quine elveti a logikát mint nyelvi konvenciót feltüntetető nézeteknek azt a tételét is, miszerint különböző (egymással alapjában ellentétes) logikák lehetségesek.

A másik „A logika filozófiája” c. kismonográfia [28.] szerzője H. Putnam a logika filozófiájának ontológiai problémáival foglalkozik. Azt bizonyítja, hogy a logikában elkerülhetetlen az absztrakt entitásokról való referálás. Putnam itt Quine-nal is vitába száll, mivel Quine elképzelhetőnek tartja, hogy a logika kizárólag nominalista nyelvet használjon. Putnam szerint Quine túlságosan leszűkíti a logika körét, amikor logikai igazságnak csak az olyan mondatot tekinti

mint pl. (1) „Ha minden tehén fekete és minden fekete dolog elnyeli a fényt, akkor minden tehén elnyeli a fényt”; de nem logikai, hanem matematikai igazságnak tartja a következő általános elvet: (A) „Minden S, M, P osztály esetében: ha minden S — M és minden M — P, akkor minden S — P.” Vagyis Quine szerint az általános sémában levő üres betűkbe való *minden behelyettesítéssel* logikai igazságot kapunk, de maga az általános séma a matematikába tartozik. Putnam ellenérve egyrészt azt, hogy ez ellentmond a logikai tradíciónak, másrészt szerint nem lehet azt állítani, hogy minden érvényes sémába történő behelyettesítés igazat ad, van olyan helyettesítés is, amely értelmetlenséghez vezet. Nevezetesen olyan esetekben, amikor az alkotó elemi mondatok nem igazak és nem hamisak, hanem értelmetlenek. Putnam szerint a logika önmagában nem mondja meg nekünk, hogy az érvényes üres sémába való behelyettesítés után kapott mondat igaz. Ahhoz, hogy az (1) példa esetében tudjam ennek igazságát, az (A) általános logikai elv ismeretén kívül tudnom kell, hogy az „x tehén”, „x fekete”, „x elnyeli a fényt” predikátumok igazak meghatározott osztályokra. Mindez azonban már nem *logikai* tudás. Ezért amíg (1)-ről Quine azt állítja, hogy logikai igazság, Putnam szerint minden ilyen mondat a logikai és extralogikai tudás bonyolult keverékét tükrözi. Mindez Putnam számára azért fontos, hogy megmentse az (A) jellegű állításokat a logika számára. Ez viszont olyan állítás, amely absztrakt entitásról, nevezetesen osztályról referál.

H. Putnam a nominalista nyelv kizárólagos használatának lehetősége ellen fellépve, egyben azon neopozitivisták nézet ellen is harcol, amely értelmetlennek tekint minden olyan állítást, amely tapasztalat fölött álló dolgokról kíván ismeretet adni. (Carnap, amikor a fizikai világ realitásának tézisént mint értelmetlen állítást elvetette, már a megelőző korok nominalista megfontolásait is e gondolattal rokon gondolatként említi.)

A „Van olyan szám, amely x tulajdonságú” állítást, számos értéke esetén igaznak ismerik el azok, akik az olyan állításokat, mint „számok léteznek”, „halmazok léteznek” nyelvileg nem tartják korrektnek. Putnam ezzel kapcsolatban a következőkre mutat rá:

Ha az (1)  $\exists x / (\text{szám}/x / \Delta \text{prim}/x / \Delta 10^{10}/x /)$  állítás bele tartozik a nyelvbe, akkor, ha a (2)  $\exists x / (\text{szám}/x /)$  nem tartozik a nyelvbe, úgy ez a nyelv nem deduktíve zárt, mivel (2) logikailag levezethető (1)-ből. A levezetés alapja:  $\exists x / (F/x / \Delta G/x / \Delta H/x /) \rightarrow \exists x / (F/x /)$ . A nyelvet deduktíve zárttá tehetjük (2) bevezetésével. Ezzel azonban bizonyított, hogy (2) nem nyelvi elhajlás, hanem szükséges a nyelv deduktív zártságához.

Miért tekintik — teszi fel a kérdést Putnam — értelmetlennek az olyan állításokat, mint hogy „számok léteznek”, „halmazok léteznek”? Úgy vélik, hogy ezekkel az „állításokkal” valami baj kell, hogy legyen, mivel ezek csak a filozófiából kerülnek elő. De az a divatos érvelés — mondja —, amely szerint mindaz, ami csak a filozófiában fordul elő ipso facto evidens, nagyon bizonytalan érvelés. Ezen érv igazságát sem lehet lingvisztikai evidenciával állítani. Hibás kör van abban az érvelésben, hogy „néhány olyan szólásmód, amely speciálisan a filozófiában fordul elő, hibás *kell*, hogy legyen, *mivel* ezek speciálisan filozófiaiak, és *mivel* azok a szólásmódok, amelyek csak a filozófiában fordulnak elő, *furesák*”. [28. 59.] Minden tudományban vannak olyan terminusok és állítások, amelyek a tudomány speciális terminusai, állításai, és nem érthető miért nem megengedhető ugyanez a filozófia vonatkozásában. Ha például a „materiális objektumok léteznek” állítás nem fordul elő a filozófián kívül, akkor ez azért van, mivel csak a filozófusokat érdekli az, hogy miért hihetünk egy ilyen magá-

tól értetődő kijelentésben, és csak a filozófusoknak van türelmük és szakmai rutinjuk ahhoz, hogy igazoljanak valami olyant, ami ilyen sok nehézséget okozott.

\*

Gyakran hangzik el mostanában tudományos vitaüléseken, marxista folyóiratainkban, hogy abba kell hagyni a logika tárgya körüli vitákat és e helyett a tudomány konkrét problematikájának művelésére kell az erőket összpontosítani. Ez alapjában véve igaz. De a konkrét problémák megoldásakor a tudásban szükségképpen fel kell hogy merüljenek ilyen kérdések: Mi a logikai vizsgálódás össz célja, hogyan illeszkedik az adott részprobléma a logika problematikájának egészébe? Logika kutatóink jelentős része nemcsak kutató-, hanem oktatómunkát is végez. E munkához sem elegendő, ha csak a részproblémák kidolgozásával foglalkozik. Feltétlenül minden tartalommal fel kell hogy merüljön a kérdés: Kinek, miért, hogyan és milyen tartalmú logika oktatásra van szüksége? — Távolról sem mondhatjuk, hogy e kérdésekre készek vagyunk a válaszadásal. Nincs egységes álláspont közöttünk, marxista logikusok között sem, a logika objektumaira vonatkozóan, a filozófiai logika és a logikai kalkulusok viszonyáról, a filozófiai logika és a logika filozófiájának összefüggéséről. A fentiekben néhány szerző e kérdésre vonatkozó állásfoglalását elemeztük. Azokat a gondolatokat igyekeztünk kiválasztani, amelyek, úgy véljük, hozzájárulhatnak a logika tárgya fogalmának szabatosításához, a probléma megoldásának megtalálásához.

Az ismertett nézetek alapján, azokat részben kiegészítve a „filozófiai logika”-ról elmondottakat a következőkben foglalhatjuk össze:

(1) A filozófiai logika a kigondolás azon formáit és törvényeit tanulmányozza, amelyek alkalmas eszközök igaz ismeretek szerzésére.

A kigondolás formái és törvényei tanulmányozásának elősegítésére formális rendszereket lehet létrehozni. A formális rendszerek törvényei (tautológiái) önmagukban nem a kigondolás törvényei. E tautológiákban — a nyelv logikai kifejezéseiben rögzítve — logikai viszonyok nyernek kifejezést. E logikai viszonyok bizonyos igen általános objektív viszonyoknak a megfelelői. Ennek következtében a logikai tautológiáknak lehet tisztán ontológiai megfogalmazást adni. Így pl. a kétértékű predikátumlogikában a  $\forall (x) (F/x \wedge \bar{F}/x)$  kijelentés az összes lehetséges individuumról tartalmaz állítást, nevezetesen: Nem állhat fenn az, hogy valamely individuum rendelkezik  $F$  tulajdonsággal és nem rendelkezik  $F$  tulajdonsággal. Ilyen interpretáció mellett a logikai formális rendszerek törvényei csak annyiban különböznek a fizika, a kémia vagy a gazdaság törvényeitől, hogy a megismerendő objektumoknak nem valamely részterületére, hanem minden gondolkodásunk tárgyát képezhető objektum tulajdonságaira, viszonyaira vonatkoznak. Ezek metafizikai kijelentések — a szó arisztotelészi értelmében — mivel a létezőkre vonatkozó általános megállapítások, nem pedig olyanok, amelyek kiszakítják a létező egy részét és annak járulékos tulajdonságairól állítanak. Ilyen interpretáció mellett a logikai rendszerek törvényei a metafizikai kijelentéseknek egy speciális részosztályát alkotják. Nevezetesen olyanok, amelyeknek haszna ott jelentkezik, amikor ezeket mint a valóságról elvonatkoztatás útján nyert ismereteket logikai levezetéseknel alkalmazzák.

A logikai rendszerek tautológiáinak értékét — azon kívül, hogy premisszáként alkalmazhatjuk őket logikai levezetésekben — továbbá az adja meg, hogy következtetési módokra történő utalást tartalmaznak. Így pl. a  $(p \rightarrow q / \rightarrow \bar{q} \rightarrow \bar{p})$  kétértékű kijelentéslogikai tautológia alapján tudjuk, hogy  $p \rightarrow q$  kijelentésből következik a  $\bar{q} \rightarrow \bar{p}$  kijelentés. Ezek a következtetések módjaira utaló kijelenté-

sek már metalogikai kijelentések. E kijelentéseket — a formális rendszerek tétéleitől való megkülönböztetés céljából nevezhetjük filozófiai logikai tételeknek.<sup>3</sup> Ilyen értelemben a filozófiai logika a következtetés, a kigondolás elmélete. Ezen elmélethez részben formális rendszerek törvényeinek (tautológiáinak) következtetési törvényekként való értelmezésével jutunk el. De figyelembe kell venni azt is, hogy a következtetés-elmélet kidolgozásához ma sem csupán logikai formális rendszereken keresztül vezet az út. Sőt, a mai logika gyakorlata éppen azt mutatja, hogy a már meglévő formális rendszerek tanulmányozása során is felmerülhet annak szükséglete, hogy olyan elméletet hozzunk létre, amely pontosabban képes visszaadni a logikai következtetés intuitív fogalmát, mint amennyire pl. erre a materiális, vagy a szigorú implikációt alkalmazó formális rendszerek alapján lehetőség van. Így tehát ma is szükség van olyan elméletek kidolgozására, amelyek formalizálása, és ezen keresztül szabatosítása (amennyiben egyáltalán megvalósítható) jövőbeli feladat. Ezért a filozófiai logika még ebben a legszűkebb értelmezésében sem azonosítható formális rendszerek valamiféle metaelméletével.<sup>4</sup> A tényleges helyzet az, hogy a formális elméletek rendszerint valamely nem-formális elmélet szabatosítása céljából jönnek létre, és a formális elméletek — nagyrészt éppen az elmélet szabatosulásának következményeként — újabb nem-formális elméletek kidolgozásának szükségletét hozzák létre.

(2) A mai logika egészébe különböző logikai rendszerek tartoznak. Az egyes logikai rendszerek törvényei absztrakt, idealizált megragadásai az objektum valamely összefüggésének. Bármely logikai rendszer törvénye szükségképpen valamilyen mértékig homogenizálja a heterogén valóságot. Ezért csak megközelítőleg hűen adja vissza a gondolkodás objektumát. Így pl. az elsőrendű predikátumlogika az individuumok és predikátumaik közötti összefüggések vizsgálata során eltekint a predikátumok predikátumaitól. A magasabb rendű predikátumlogika ezt a homogenizálást feloldja, de eltekint pl. a modalitásoktól stb. Általában a kétértékű logika oly módon homogenizálja az individuumok és a predikátumok viszonyát, hogy egy individuum vagy rendelkezik valamely tulajdonsággal (vagy van valamely viszonyban), vagy nincs meg ez a tulajdonsága (nem sajátja ez a viszony). A többértékű logikák ezt a képet ugyan finomítják, de ezek is szükségképpen homogenizálnak.

Valamely logikai rendszer törvényeinek érvényességi körét, a rendszerre jellemző homogenizálási szint határozza meg. Ha változtatunk az absztrakció szintjén, ezzel megváltoztatjuk azokat a feltételeket, amelyek között a törvények kötelezően hatnak. Az „érvényességi kör” tehát a logikai rendszerek esetében a létezők egy homogenizálási szintű metszetben való leképezése. Ezzel magyarázható, hogy pl. amíg a materiális implikációs rendszerekben (amelyek a konkrét tartalomtól való absztrakció igen magas szintjén álló rendszerek) tautológia a  $(\bar{p} \wedge pvq) \rightarrow q$  formula, és ennek alapján  $\bar{p} \wedge (pvq)$  formájú kijelentés következményének tekintjük a  $q$  kijelentést, ugyanakkor némely olyan rendszer alapján, ahol az implikáció kevésbé absztrakt, több tartalmi kapcsolatot feltételez (pl. az E — entailment rendszerben), a  $\bar{p} \wedge (pvq)$  kijelentés igazságából nem lehet következtetést levonni  $q$  igazságára vonatkozóan.

A filozófiai logika egyik fontos feladata, hogy vizsgálja a különböző rendszerek sajátosságait, a rendszerek közötti összefüggéseket, hogy ezek összevetésé-

<sup>3</sup> Lásd 228. old., Banks-idézet.

<sup>4</sup> A filozófiai logika e pontban adott meghatározása, úgy gondoljuk, Curry elképzelésének felel meg. Lásd 226. old.



vel korrigálni lehessen a különböző absztrakciókból adódó egyoldalúságokat és hogy e sajátosságok ismerete alapján tudatos kritikai állásponttal lehetőség teremtődjön arra, hogy a logikai eszközök jól felhasználható, célravezető eszközök legyenek.<sup>5</sup>

Itt kell megjegyeznünk, hogy e feladata teljesítése közben a filozófiai logikának szükségképpen foglalkoznia kell némely, a logika filozófiájába tartozó problémával. A rendszerek összevetésénél szükségképpen felmerülnek olyan kérdések, mint hogy, mit nevezünk általában tautológiának, következménynek stb., amely kérdések a logika filozófiájának problematikájába tartoznak.

(3) A „filozófiai logika” terminust használhatjuk az előzőknél még szélesebb terjedelemmel is. Ebben az esetben a filozófiai logika nem csupán a gigondolási elmélete, hanem általában a gondolkodás azon formáinak vizsgálata, amely formákban a valóság gondolati visszatükrözése megvalósul. Ilyen értelmezés mellett a filozófiai logika a nyelvi formában megjelenő ismereteket (fogalmakat, ítéleteket, elméleteket) vizsgálja, abból a célból, hogy feltárja a megismerés azon módszereit (ezek törvényeit), amelyekben ezeket a formákat alkalmazzuk.<sup>6</sup> A filozófiai logika feladata nemcsak a következtetések elemzéséből és az ehhez szorosan kapcsolódó egyéb kérdések megválaszolásából áll; a fogalmakat és az ítéleteket, a fogalmakkal és az ítéletekkel végzett logikai műveleteket (pl. meghatározás, felosztás, bizonyítás) nemcsak a következtetésben betöltött szerepük oldaláról vizsgálja; ezek mint a valóság logikai fokon való visszatükrözésének általános eszközei válnak tanulmányozás tárgyává.

A filozófiai logika feladatába tartozik a gondolkodás olyan logikai sajátosságainak a vizsgálata, amelyek nem függenek attól, hogy milyen homogenizálási szinten kiépített rendszerben gondolkodunk. Ezek olyan minden logikai rendszerrel szemben támasztott általános metodológiai elvek, amelyek az emberi nem, mint megismerő sajátosságaiból következnek. Az ember az általa létrehozott logikai rendszerekben az emberi megismerés általános természetének megfelelő módon képezi le az objektív létezőt. Bár viszonylag szabadon létrehozott logikai struktúrákkal operálhat, de ezen a valóságot megismerő struktúrák mindegyike csak olyan lehet, ami megfelel az emberi nem természetéhez hozzátartozó sajátosságoknak. Ilyen az emberi nemre jellemző sajátosság, hogy a megismerés folyamata nyelvi formát öltött fogalmakkal és ítéletekkel végzett tevékenységgel megy végbe.

Ahhoz, hogy ez a tevékenység célravezető legyen, hogy a megismerési funkció megvalósuljon, szükség van arra, hogy a fogalmak és ítéletek, ezek rendszere bizonyos általános követelményeknek eleget tegyenek. Ilyen általános követelmény pl. az elégséges alap elve, az azonosság törvénye, mint a fogalmak határozottságának követelménye; ilyen az ellentmondás elve mint általános metodológiai elv, amelynek értelmében megengedhetetlen ellentmondó kijelentéseket egyaránt igazként állítani, mert ha ezt tesszük, akkor a kijelentések nem tudják betölteni megismerési funkciójukat, nem viszik előre a megismerést. (Azt, hogy mely kijelentéseket tekintünk egymással ellentmondónak, az adott rendszer törvényei határozzák meg, de minden rendszerrel szemben általános követelmény, hogy logikailag ellentmondó kijelentéseket ne lehessen a rendszerben levezetni.)

<sup>5</sup> A filozófiai logika ezen feladatáról beszél P. Strawson. Lásd 227. old.

<sup>6</sup> A logika ilyen széles terjedelmű fogalmára utal pl. E. Nagel. Lásd 227. old., I. lábjegyzet.

Míg a logikai rendszerek törvényei csak annyiban tekinthetők gondolkodási törvényeknek, hogy a bennük kifejezett összefüggések a megismerő gondolkodási tevékenység szempontjából informatívak — a fent említett általános metodológiai törvények a szó szűkebb értelmében gondolkodási törvények: bármely nyelvben kifejezett gondolkodási tevékenység általános feltételeit foglalják magukba. Olyan alaptörvények, amelyek az embernek mint a természet részének kifejlődésével együtt alakultak ki. Ezek érvényesülése nélkül nem beszélhetünk logikus emberi gondolkodásról.

A filozófiai logika feladata — az eddig említett általános metodológiai elveken kívül — a gondolkodás fejlődésformáinak a vizsgálata, azoknak a törvényeknek a tanulmányozása, amelyek ismereteink dialektikus fejlődésének a törvényei. A filozófiai logika kell, hogy útmutatást adjon ahhoz is, hogyan közeledjünk a valósághoz, ha azt igaz módon akarjuk megismerni, vagyis a dialektika mint metodológia szintén a filozófiai logika részét képezi.

A filozófiai logikának ebbe a legszélesebb értelemben vett terjedelmébe a logika filozófiája részként beletartozik. A logika viszonya a nyelvhez és a valósághoz, a jel, jelentés, információ, struktúra, modell stb. fogalmak tartalmának vizsgálata mind hozzátartozik annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen módon és milyen eszközökkel történik a valóság tudati visszatükrözése a nyelvi formában megjelenő gondolkodás szintjén. Márpedig e kérdés megválaszolója képezi a filozófiai logika tartalmát.

#### IRODALOM

1. R. Carnap: A régi és az új logika. A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat 1972.
2. R. Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. A Bécsi kör filozófiája. Gondolat 1972.
3. G. Küng: *Ontologie und logistische Analyse der Sprache*. Wien, Springer V. 1963.
4. W. V. Quine: *Introduction to J. T. Clark: Conventional Logic and Modern Logic*. Washington 1952.
5. *Journal of Philosophical Logic*. D. Reidel Publ. Co.
6. N. Rescher: *Topics in Philosophical Logic*. Reidel Co. 1968.
7. H. B. Curry: *Foundations of Mathematical Logic*. Mc. Craw-Hill Book. Comp. 1963.
8. J. Hintikka: *Logic in Philosophy — Philosophy in Logic*. In: *Logic, Language-Games and Information*. Oxford 1973.
9. S. Toulmin: *The Uses of Argument*. Cambridge 1958.
10. *Philosophical Logic*. Ed. P. F. Strawson. Oxford 1967.
11. E. Nagel: *Logic Without Metaphysics*. Glencoe 1956.
12. P. F. Strawson: *Introduction to Logical Theory*. London 1952.
13. P. T. Geach: *Strawson on Symbolic and Traditional Logic*. In: P. T. Geach: *Logic Matters*. Un. of California Press 1972.
14. J. Cohen: *The Diversity of Meaning*. Methuen C. London 1962.
15. P. Banks: *On the philosophical Interpretation of Logic*. An Aristotelian Dialogue. In: *Logico-philosophical Studies*. D. Reidel 1962.
16. T. Geach: *Reference and Generality*. Cornell Un. Press 1962
17. B. Russell: *Introduction to Mathematical Philosophy*. ed. 2. London 1920.
18. B. Russell: *The Study of Mathematics*. In: *Mysticism and Logic*. London 1963.
19. R. Carnap: *Filozófia és logikai szintaxis*. A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat 1972.
20. R. B. Angell: *Reasoning and Logic*. Ohio Wesleyan Un. 1964.
21. I. M. Copi: *Symbolic Logic*. Macmillan C. 1965.
22. E. W. Beth: *Aspects of Modern Logic*. Reidel 1970.
23. B. Russell: *The Principles of Mathematics*. Cambridge Un. Press 1903.
24. Marx: *Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest 1970.
25. J. M. Bochenski: *Die Zeitgenössischen Denkmethode*. Francke V.
26. W. Kneale — K. Kneale: *The Development of Logic*. Oxford 1962.
27. W. V. Quine: *Philosophy of Logic*. Prentice-Hall, Inc. 1970.
28. H. Putnam: *Philosophy of Logic*. Harper and Row 1971.

# A SZEMÉLYISÉGELEMLET NÉHÁNY IDŐSZERŰ KÉRDÉSE A VÁRNAI FILOZÓFIAI VILÁGKONGRESSZUS TÜKRÉBEN

FARKAS LÁSZLÓ

A bolgár szervezőbizottság az 1973 szeptemberében rendezett kongresszus alaptémájának „A tudomány, a technika és az ember” problémakörét javasolta. Mi azonban a kongresszus munkájának ismertetése és kritikai elemzése vezérfonalul az alaptéma módosított, leszűkített változatát választottuk: *a személyiség helye és jelentősége a tudomány és a technika forradalmának időszakában*. A kongresszusra készített fő referátumokat és előadásokat ebből a szempontból tettük vizsgálódásunk tárgyává.<sup>1</sup>

## I

A személyiségelemlet polgári megközelítésének jellegzetes elemeit találjuk a svájci természettudós *André Mercier* fő referátumában. „A filozófia és a tudomány” című előadásában Mercier azzal indít, hogy „A filozófia nem tudomány. A tudomány pedig nem filozófia, sem nem a filozófia.”<sup>2</sup> A tudományok a legjobb esetben az ember testi jellemzőinek száraz antropológiai vizsgálatáig juthatnak el, de képtelenek megragadni azt, „ami az igazi emberi egzisztenciát alkotja”. Ezt a határt különös formában és dogmatikus irányultsággal kísérli áttörni a „marxista szocializmus” — írja Mercier. A „marxista szocializmusban” a tudománynak ott is döntőbírói szerepet adnak, ahol képtelen az autentikus vizsgálódás kritériumait felmutatni, nevezetesen a szellemi-kulturális értékek megítélésében.<sup>3</sup> A tudomány ítélete az objektív világra vonatkozik — folytatja Mercier —; a szubjektív világot — „mely ugyanúgy autentikus és hatékony, mint az objektivitás” — a művészet tárja fel és értékeli, a közösségi viszonyokat pedig az erkölcs, míg a belső szemlélődést a misztika. „Mindezek a módszerek — autentikus ítéletek sajátlagos (generikus) formái.”<sup>4</sup>

Mindezek után nem meglepő, hogy a személyiség lényegének vizsgálatát Mercier kivonja a tudományok hatásköréből; azokat a törekvéseket, amelyek szembekerülnek meggyőződésével „szcientistá”-nak bélyegzi. „Ki merné ma kétségbe vonni — teszi fel a kérdést —, hogy a művészi alkotás és az erkölcsi viselkedés nem szül autentikus ítéleteket? Csakis valamiféle szcientizmus hívei hisznek még ma is abban, hogy az objektivitás az egyetlen autentikus módszer, — azok, akik a szellem életét eltorzítva visszaautasítják azon módszerek autenticitását, amelyekkel az ember természeténél és a világban való eredeti helyzeténél fogva rendelkezik.”<sup>5</sup> Mercier szerint a filozófia az, amely — mert nem tudomány — képes integrálni a négy legfőbb vizsgálódási módot, nevezetesen a tudományt, a művészetet, az erkölcsöt és a belső szemlélődést; ez az integráció, ez a találkozás nyújtja azt a lehetőséget, a helyet, „ahol a szellem minden vitája, pereskedése békében megoldódik”.<sup>6</sup>

A filozófia csak akkor válhat a személyiség, az ember, a „szellem” békéjének hatékony eszközzé, ha kritikai és ugyanakkor elkötelezett, ha tehát a szeretet vezérli: a filozófia logikai jelentésén túl felebaráti kapcsolat „episztemikus dialektika és ontikus dinamika”.<sup>7</sup> A filozófiának ezen határozmányai és funkciói még nem jelentik, hogy a tudományok sorában foglalhat helyet és a személyiség lényegéről számot adhatna, hiszen a perszonalizmus, az egzisztencializmus értelmében az „ontikus” megközelítéssel csupán a mindennapi, a tapasztalati létezőket lehet megragadni, de nem az egzisztencia (a személyiség) lényegét, ún. eredendő természetét és a valóságban kijelölt helyét.

<sup>1</sup> Lásd: „Proceedings of the XV<sup>th</sup> World Congress of Philosophy”, I–II, Szófia 1973 (a továbbiakban: I., II.).

<sup>2</sup> I. 25.

<sup>3</sup> I. 28.

<sup>4</sup> I. 29.

<sup>5</sup> I. 29. Az én kiemelésem — F. L.

<sup>6</sup> I. 30.

<sup>7</sup> Uo.

Mercier gondolatmenetéből az következik, hogy a marxista filozófia, amikor magát tudományának ismeri el és a társadalmi szféra, valamint a személyiség lényegének vizsgálatát is feladatául kitézi (még hozzá „értelmezéssel” és nem csupán „megértéssel”) — „metafizikába” téved, hideg szcientizmusa megdermeszti a szubjektivitást és a belső szemlélődést, amelyre pedig a személyiségnek mindenekelőtt szüksége van. A szellem, és így a személyiség egyéniségét és kiteljesedését csakis akkor változthatjuk, ha közös erőfeszítés eredményeképpen egy nem-szcientista társadalom váltja fel a kapitalista és „marxista” társadalmakat egyaránt. Előadásában Mercier e „harmadik” társadalom struktúrájára vonatkozó felvilágosítással adós marad. Az az utalás, hogy ez a társadalom „humanista” lesz, hiányérzetünket érthetőleg nem oszlatja el.

Az a törekvés, hogy a személyiség lényegét a társadalmi viszonyok totalitásától, de különösen a társadalmi objektivitástól többé-kevésbé függetlenül vizsgálják és határozzák meg, közös jellemzője volt a kongresszuson szereplő polgári filozófusoknak. Ez a törekvés ugyanakkor a légváltozatosabb formákban került felszínre: e változatok gondos elemzése nélkül lehetetlen az ideológiai párbeszéd ellentmondásosságának megértése, a konkrét feladatok megoldását célzó akcióegység tárgyilagos, tehát hatékony megtervezése. Véleményem szerint — bármennyire is paradoxonnak tűnhet — a marxisták számára az ideológiai párbeszéd és akcióegység lehetősége szélesebb — általánosságban szólva — a vallásos töltésű humanista irányzatokkal, mint a „puritán” és komor ateista egzisztencialistákkal és a kései életfilozófusokkal.

Ezt a lehetőséget a többi között az magyarázza, hogy a personalista vallásos „egzisztenciál-filozófák” társadalmi tömegbázisát elég jelentős mértékben a fizikai dolgozók egyes rétegei is képezik. Az „ateista” Heidegger filozófiájának befolyása ez utóbbi rétegekre nem számottevő. Az a tény, hogy a kongresszuson a heideggeri egzisztencializmus bizonyos fokú rehabilitálásával és jelentős reaktíválódásával találkozhattunk, mindenekelőtt annak tudható be, hogy a nyugatnémet állammonopolista kapitalizmus belső gondjai kezdik mindinkább felidézni a húszas évek társadalmi-gazdasági problémáit, ami a kispolgárság, a polgári értelmiség nyugalatlanságát, szorongását, „lebegését” egyre fokozza. Ezek a rétegek a többi közt a korszerűsített heideggerianizmusban vélnék feleletet találni fenyegető és feszültséggel terhes problémáikra.

A következőkben vázlatosan ismertetjük a *polgári humanista*, majd külön fejezetben a *heideggeri személyiségelméletnek* a kongresszuson bemutatott formáit.

\*

Jellemző módon jut kifejeződésre a *polgári humanista tendenciák* és a strukturalizmus nyílt antihumanizmusának összeütközése a mexikói *José Sanabria* „Az ember és a technika” című dolgozatában.

Sanabria az ember problémájának vizsgálatát a filozófia központi feladatának tekinti. Schevert idézve állítja: „Bizonys értelemben a filozófia minden alapvető problémája összefoglalható egy kérdésben: mi az ember, milyen helyet foglal el a lét, a világ és az Isten totalitásában.”<sup>8</sup>

Az ember eredetének, lényegének és sorsának kutatását, feltárását azonban gátolja az a körülmény, hogy csakis saját jólétével törődik, és ráadásul határtalanul bízik a tudományban.<sup>9</sup> A tudomány a mi idők mítosza lett — írja Sanabria. Pedig „a tudományt elvileg megállítják a határszituációk”, amelyek a világ egyik magyarázatának szerepkörébe korlátozzák a tudományt és cáfolják azt az indokolatlan igényét, hogy a világnak mindenoldalú magyarázatára vállalkozzon. A tudomány ereje elégtelen „a valóság első okainak, a lényegek” feltárására ... „a tudomány nem filozófia, nem egyszerűen módszertan; a tudomány meghatározott, különös, határolt és konkrét ismeret, amely nem zár ki és nem zárhat ki egyéb ismereteket”.<sup>10</sup> A tudomány forradalmának gyermeke: a technika — végeredményben az ember műve.

Sokan helyesen látják — írja Sanabria —, hogy a technika — amit az ember gondolatával, tudományával, alkotó szellemével és szabadságával létrehozott — az embertől elidegenült. A gépben benne rejlik az ember pusztulásának reális lehetősége. Mindezt az ember felelős, aki hármass válság: a teológia, a metafizika és a humanizmus válságának áldozata.<sup>11</sup>

Sanabria személyiségkonceptiójának pillér-kategóriái jól illeszkednek a Heidegger—Gasset-féle egzisztencialista „ontológiai” koncepcióba, változatos egzisztencialista pana-

<sup>8</sup> I. 377.

<sup>9</sup> Vö. I. 378.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> I. 380.

szokkal és korholásokkal illeti az embereket, akik elfordulnak a belső élettől a külső és mesterséges élet javára, a szellemiség, a szubjektivitás rovására. Ami Heidegger-től megkülönbözteti (akinek nevét és szellemét fenntartás nélkül idézi), az elvont humanista és nyíltan vallásos javaslata az emberi probléma megoldására: „A modern ember, az új Prométheusz, megtagadta Istent és mindazt, ami szent volt”, és így maga teremtette meg azt a keselyűt, amely szakadatlanul marcangolja — nevezetesen a szorongást. A technikának vissza kell adni emberi arculatát: az ember élete, sorsa, jövője csakis így biztosítható — fejezi be előadását Sanabria, anélkül, hogy elvont, utópisztikus tervének megvalósítására vonatkozó konkrét javaslatait akárcsak utalásszerűen felmutatta volna.

A tudományos eredmények tárgyi reprezentációinak, a technikai eszközök szférájának elidegenedését a kongresszuson szereplő polgári filozófusok általában a tőkés termelési viszonyokban gyökerező gazdasági-politikai, ideológiai stb. elidegenedés *alapjának* kísérelték megrajzolni. Ez a hipotézis lehetővé teszi a determináns tényező és a következmény felcserélését, valamint kiemelésüket a reális történeti folyamatból. Ez az ideologikus átfordítás — amely végül is a személyiség immanens létsztruktúrájának feltételezéséből indul ki, illetve oda torkollik — világosan jut kifejezésre *J. N. Theodoracopoulos*, görög szerző dolgozatában is (annak ellenére, hogy — hasonlóan több polgári ideológushoz — a tőkés termelési viszonyok ellentmondásaira és személyiséget etorizáló hatásaira is bizonyos mértékig rámutat).

Sanabrióhoz viszonyítva, „a” társadalom jövőjét illetően Theodoracopoulos némileg derülátóbb következtetésre jut. Ez vonatkozik a személyiség szerepére, potenciáljaira, és így a személyiség és a technika közötti kapcsolat pozitív lehetőségeire is. Szerinte a technika minden elidegenítő következménye ellenére, korunk embere valóságos, igazi ember: „A technika sem nem rossz, sem nem jó.” A mi korunkra inkább az a jellemző, hogy a technika kerítette hatalmába az embert és saját (elvont-antropológiai) lényegének („ussia”) ellenségévé vált. „Mindazonáltal az ember képes leküzdeni az őt fenyegető démont.” Ehhez el kell mélyíteni tudásunkat a technika értelmére és jelentőségére vonatkozóan: ez tesz képessé bennünket annak felismerésére, hogy a technika nem cél, hanem eszköz, és hogy a cél maga az ember. „Minden az embertől függ, annak a lényegétől, aki a technikát használja, a moralitástól, mely az ember osztályrésze... Az ember szabad marad mindaddig, míg lelkének hatalmával, a maga létével a technika ura tud maradni.”<sup>12</sup> Természetesen amennyiben az embernek van egy ilyen elvont „lényege”, amely immanensen benne rejtőzik az emberben mint olyanban, akkor nincs is helye annak a kérdésnek, hogy a technika használata függ-e a fennálló társadalmi viszonyoktól, mindenekelőtt a termelési viszonyoktól, és különösen a tulajdonviszonyoktól. A szerzőt az emberi lényeg antropológikus fogalma megkíméli ez utóbbi kérdések felvetésétől.

Tanulságos összehasonlítani a görög Theodoracopoulos és a mexikói *Jaime R. de Santia-go* nézeteinek — polgári humanizmusuk azonosságában is kifejezésre jutó — megkülönböztető vonásait.

A mexikói szerző Aquinói Tamás egyik alaptételéből indul ki, mely szerint különböző emberi alkotnak a termelés, az alkotás különböző modalitása felel meg: minél emelkedettebb a személyiség természete, annál bensőségesebbnek, annál inkább sajátjának érzi azt, amit alkotott.<sup>13</sup> A tevékenység színvonala közvetlenül összefügg — Santiago szerint — az emberi haladással és az erkölccsel. A haladás szerfelett ellentmondásos fogalom, amely szenvedélyesen foglalkoztatta a XIX. század gondolkodóit, és — úgymond — érthető módon túlzásokhoz vezetett e kor felfedezéseinek következtében. Ezek a túlzások, bár könnyen érthetők és magyarázhatók, „nehezen igazolhatók annál az oknál fogva, hogy súlyos következményeket vontak maguk után”.<sup>14</sup> Santiago nem nevezi néven a gyermeket, de a figyelmes olvasó számára világos, hogy itt mindenekelőtt a marxizmus tanairól és az osztályharc élesebb formáiról, a forradalmakról van szó. A haladás „humanista” fogalmából a szerző két jellemző mozzanatot emel ki: a hatalmat és a tökéletesedést; az emberi tevékenység viszi át az előbbit az utóbbiba. A tevékenység — a technika segítségével — humanizálja a természetet, de ugyanakkor elidegenültté teszi azt. A haladás ilyen körülmények között emberellenes eszközzé változtatja magát a technikát is.

A természet tökéletesein túl, mely a hasznosságban, anyagi értékek termelésében realizálódik, az ismeretek fejlődésének, a haladásnak egy más természetű értékfelhalmozást is köszönhet az ember, ami már nem anyagi, hanem intellektuális, spirituális.<sup>15</sup> És itt a szerző áttér az erkölcs, közelebről az erkölcsi fejlődés fogalmának értelmezésére. „Az er-

<sup>12</sup> I. 390.

<sup>13</sup> Vö. I. 219.

<sup>14</sup> I. 220.

<sup>15</sup> Uo.

kölcös ... az emberi lét egyik lényegi dimenziója. És miben rejlik az erkölcsi haladás? Általánosságban szólva, azt állíthatjuk, hogy ez a haladás az emberi lét szabad megvalósításában áll, mely megvalósítás az ember saját természetének gyökeres követelményeivel egybeesik, és megfelel annak, amit az ész diktál." A félreértések elkerülése végett Santiago tüstént megjegyzi: az ész nem tekinthető „teljesen formálisnak és autonómnak”, az ész az „emberi természet alapvető következményeinek kifejeződése”. Az ész efféle függő viszonyának tételezése végül is a belső antropologikus-spiritualisztikus emberi természet hegemoniájához, ezen belül is az elvont, az „alkotó” (= isten) kölcsönöztes erkölcs vezető szerepének biztosításához vezet. „... amennyiben ezt a technikai, tudományos stb. haladást nem az erkölcs haladása vezérli ... már nem tekinthető emberi haladásnak”. Csakis az erkölcsi haladás révén képes az ember meghaladni „a viszonylagos realitások világát” és közeledni „a Végső és Abszolút Jóhoz”.<sup>16</sup>

Egy megjegyzést fűznék ehhez a nyílt és eléggé korszerűtlen neotomista ember- és társadalomfelfogáshoz: a kongresszus polgári (beleértve a kifejezetten vallásos) ideológusai Santiagónál nemegyszer jóval több „földi” értéket, javakat igényeltek és ígértek a dolgozó tömegek számára. Illusztrációképpen röviden ismertetem az ugyancsak mexikói *Miguel Mansur Kuri* „Az ember és a technika” című előadását, amelyben a szellem és a test „jogos” igényeit csak egymással összekapcsolva tartja kielégíthetőnek.

Maga a technika — állítja a szerző — az „emberi természet” igényeiből születik, mindazonáltal nem lehet szó valamiféle univerzális, egy sémába szorítható igényekről és kielégítésük azonos útjáról-módjáról, hiszen a véletlen és a szabadság széles diapazonjával kell számolni. A technika az emberi szabadságnak, az ember szabad tevékenységének függvénye<sup>17</sup> — írja a szerző, aki a személyiség antropologikus-spiritualisztikus értelmezése alapján közelíti meg a technika eredetének és szerepének problematikáját. A technika humanisztikusan produktív szerepet csak abban az esetben játszhat, ha az „erkölcsnek” alárendelve funkcionál. Ennek híján érthető, hogy a technikát elmarasztalják, mivel a nem ellenőrzött technika képtelen az emberi sorson, feltételeken javítani, sőt az ember elidegenedésének forrásává válhat; a „*fogyasztói társadalomban*” a technika valósággal kilúgozza a személyiségből az élet igazi értelmét.<sup>18</sup> A technikai célok alacsonyabb rendűek a sajátos emberi céloknál. Arra a kérdésre azonban, hogy mi is ad reális tartalmat ezeknek az (elvont-általános) emberi céloknak, a szerző csupán ködös, vallásos-humanisztikus színezetű utalásokra szorítkozik. A társadalom „emberi” problémáit felszámolni végeredményben csak akkor lehet, ha a technika és az erkölcs hatáskörét értelmesen megvonjuk, ha megfelelő hierarchiába rangsoroluk az értékeket (biztosítva az erkölcsi értékek hegemoniáját). De mindez előfeltételezi, hogy a „szellem birodalmát” a „test birodalmával” együtt ismerjük el, „a szabadság birodalmát a szükségszerűség birodalmával, valamint a belső reflexió, az elmélkedés birodalmát a gyakorlat birodalmával, a transzcendentálisét az immanentalitáséval”.<sup>19</sup> Egyszóval, az ember szellemi és testi szükségleteinek kielégítését „az” erkölcs szabályozta technikának is szolgálnia kell. Arra a kérdésre azonban, hogy „az” erkölcsnek hogyan és miért fog engedelmesskedni a technika, az olvasó válaszskísérletet sem kap.

Ez utóbbi megjegyzés vonatkozik a görög *St. Panou* előadására is, annak ellenére, hogy a szerző, közvetve, valamiféle utópisztikus tervvázlatot vetít az olvasó elé. A technika logikája — állítja Panou — jelenleg még uralkodik az ember felett: az a körülmény, hogy különböző társadalmakban, társadalmi-gazdasági alakulatokban, a technika logikája és a személyiség közötti kölcsönös viszony különböző formában jelenik meg, teljesen elkerüli figyelmét. Az általános „egzisztenciális kérdés”, ami korunk emberét nyugtalanítja: vajon az ember áldozatul esik „a technika hatalmának, a technikai fejlődés autonóm törvényszerűségeinek és logikájának”, vagy pedig az ember fog uralkodni a technika felett.<sup>20</sup> Az embernek kell választania az antropológiai és a technikai perspektíva között. Az antropológiai perspektíva győzelmének feltételei közé tartozik annak a heideggeri tételnek elismerése és felhasználása, miszerint a technika és a technika lényege között jelentős különbség van: meg kell akadályozni, hogy a technika csak célértékkel telítődjön. A mi korunkban Nyugat-Európában a technika olyan dimenziót ért el, hogy körül fogja, abroncsba szorítja az embereket egész életét.<sup>21</sup> Itt hivatkozik a görög szerző K. Jasperes „*Von Ursprung und Ziel der Technik*” című munkájára, ami jelzi, hogy a német egzisztén-

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> I. 343.

<sup>18</sup> I. 344.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> I. 363.

<sup>21</sup> I. 361.

cializmus mindkét kiemelkedő gondolkodója „termékenyítőleg” hatott a görög szerző személyiségelméletére. Ez a legvilágosabban akkor derül ki, amikor mintegy megnyugtatóan és elégedetten kijelenti: annak ellenére, hogy maga a „szellem” a technika és a gépek létrehozója, nem eshet maradéktalanul a technicizmus és a mechanizálódás áldozatává, mivel a „szellemen” mindig megőrződik egy irracionális elv”.<sup>22</sup> Az ember és a technika viszonyának hatalmas szociológiai és kozmológiai jelentősége van, azonban — mondja Panou — a szerzők többsége elfeledkezik arról, hogy a technika problémája egyben szellemi probléma is: a szociális vetületén túl nem képesek belátni, hogy a technika problémájához szorosan kapcsolódik „az emberi itt-lét (Dasein)”, az „emberi egzisztencia” problémáihoz.<sup>23</sup> Sokan borúlátóan, valamiféle „eszkatológikus” végzettségű vizióján keresztül látják és rajzolgatják meg korunkat és nem találnak a kivezető útra, amely „az emberi logika és az emberi szellem” győzelmének birodalmába vezet. Ez az út, mint látható, jórészt a heideggeri („ateista”) és a jaspersi (vallásos) egzisztencializmus köveiből van kirakva.

A társadalom és a személyiség teljességgel elvont fogalmi megközelítése a társadalom valóságos ellentmondásai fölé emeli a francia *Ivan Cobyrt* is, aki a „kultúrában” véli megtalálni a világ átalakításának eszközeit. Talán nem érdektelen megismerni a Cobyrt alkotó kultúrafogalommal: „A kultúra a szellemi érték megalapozása, bevezetése az érzékibe.” Az érzéki szféra megfelel tulajdonképpen a gyakorlati-tapasztalati mindennapok világának. A szellem termékeny, képes behatolni az anyagba és azt spirituálizálni. A megismerés maga nem kultúra — még a kanti értelemben vett megismerés sem (ti. a világnak ész által történő alkotása). „A technika maga sem kultúra, mivel csak a szellem immanenciájára utal”, és a szellemet az élet pusztá szolgálovává teszi. A kultúra ingyenes ajándék, melyet spirituális értékek formájában minden ember birtokába keríthet. A kultúra lényegében független „a biológiai és gazdasági érdektől”.<sup>24</sup>

Mivel a személyiség értékét, emelkedettségét, igazi gazdagságát ezek a földi érdektől be nem szennyezett spirituális értékek határozzák meg, a társadalom valóságos („érzéki”) átalakításának követelménye értelmét veszti. Az előadásban hiába keresünk „hétköznapi-földi” igényekre utaló társadalmi-gazdasági kategóriákat, annál inkább beszél Cobyrt „az axiológiai tevékenységek” szellemi-értékkutató irányultságáról. A kultúra — úgy mond — a hűség és testvériség műve. A szerző még csak nem is utal arra, hogy meghatározott tartalommal és meghatározott társadalmi osztályok számára a hűség és a „testvériség” fogalma sajátos tartalommal telítődhet. Az Igazság, Szépség, Jóság — írja — mint a Testvériség fonalai összekapcsolják a különböző generációk tagjait. A személyiség szerepét és értékét azzal a teljesítménnyel lehet meghatározni, amellyel a spirituális értékek készletét gazdagítja. „A kultúra a személyiség tette... Amennyiben a kultúrának meg kell változtatnia a világot, azt csakis a mi erőfeszítéseink és lemondásunk (!) által képes végrehajtani.”<sup>25</sup>

Az emberi szellemi értékek birodalmának hiposztázisával találkozunk — kissé más megközelítésben — az olasz *E. Agazzi* előadásában. Az ún. autentikus emberi-szellemi értékek és a tudomány és a technika szférájának metafizikus szétválása és szembeállításának lehetőségét ad a szerző számára — a neopozitivizmus kardinális követelményeinek eleget téve —, hogy kinyilatkoztassa: a tudományos hipotézis igazolása érdekében helytelen, súlyos hiba a tényeket módosítani, javítani; viszont az „értékek”-nél éppen fordítva áll a dolog: az értékek érdekében szükséges „megjavítani a tényeket és a valóságot: úgy módosítani azokat, hogy minél közelebb kerüljenek az érték által képviselt eszményhez”.<sup>26</sup>

A személyiség lényegének és szerepének antropologisztikus koncepcióját tartalmazza *R. Arestek* (USA) előadása is, azzal a sajátossággal azonban, hogy az ember transzcendentális értékeinek „perzsa” változatát mutatja be. A szerző szerint a perzsa kultúra különöségét az a tény biztosítja, hogy egy független embercsoport alkotta; és annak ellenére, hogy folyamatosan eleget tett a kreativitás követelményének és válaszolt az egzisztenciális problémákra, nem esett áldozatává a történelem bomlasztó erőinek.<sup>27</sup> A személyiség kiteljesedésének záloga az individuális és közösségi érdek harmóniájának a biztosítása, amit a tudomány és a technika fejlődése újra és újra megpróbáltatásnak tesz ki. A perzsa filozófia azoknak a transzcendentális értékeknek a feltárását vállalta, amelyek segítségével, a hétköznapiságot meghaladva, az ember és a természet, valamint az ember és a társadalom harmonikus kapcsolatát biztosítani lehet. Egyébként — vallja a szerző — amennyi-

<sup>22</sup> I. 363.

<sup>23</sup> I. 364.

<sup>24</sup> II. 29.

<sup>25</sup> II. 32.

<sup>26</sup> II. 149.

<sup>27</sup> II. 158.

ben megfelelő módon elemezzük az európai, indiai, japán és kínai történelem különböző periódusaiban a társadalmi érdeket, az egyéni tetteket és a céhrendszereket, akkor is arra a meggyőződésre jutunk, hogy „lehetséges az értékeknek olyan rendszerét kifejleszteni”, mely a feszültséget a minimumra csökkenti és amely lehetővé teszi „az élet és az emberiség iránti maximális lojalitást”.<sup>28</sup>

*Arnold Corelis* (Hollandia) korántsem olyan derűlátó, mint az amerikai-perzsa Arestek, már ami a társadalom és a személyiség harmóniájának biztosítását célzó eszközök kimunkálásának, felhasználásának lehetőségét illeti. Corelis abból az axiómából indul ki, miszerint a társadalomtudományok jelenleg súlyos válságban vannak. Megítélése szerint, a válság leküzdésének kísérletei két alapvető irányzatban egyesültek. Az egyik a fenomenológiában és a késői Wittgenstein tanításaiban merít inspirációt; a másik a marx tanokból és a társadalmi-politikai emancipációra irányuló mozgalomból. A társadalomtudományokban — a szerző szerint — az eltérő alpnézőpontok különböző episztemológiai indítással kapcsolatosak. A neopozitívista episztemológia (Carnap, Schlick, Popper) a társadalmi tények szubjektivitásából, értékelhetőségéből, valamint módosításuk lehetőségéből a tényeken túli (illetve mögöttük húzódnó) mélyebb realitást sugall, és megköveteli, hogy az empirikus tényektől eltávolodjunk. A marxista nézőpontokat az az episztemológiai koncepció inspirálja, miszerint a megismerés lényegében tevékenység, mindenekelőtt termelési folyamatok társadalmi összessége: a „praxis”, melynek eredményeképpen átalakul a realitás, és „kibernetikai folyamat” révén az emberek maguk is megváltoznak. A szerző ezen a ponton lényegében valamiféle „társadalom-ontológiai”, „praxológiai” marxizmust mutat be az olvasónak és nem lát alapvető különbséget a pragmatizmus és a marxizmus között.<sup>29</sup>

A különböző irányzatok és nézőpontok, a tudományos tevékenység irányultságai, célkitűzései (a „klasszikusok”, a „kritikaiak” és az „értelmezők”) egyike sem kielégítő Corelis számára. Valamennyien egyoldalúságuk következtében a szektarianizmus sáncaiba húzódnak, és „a megismerés szociológiájában” dúló viták során kölcsönösen megbélyegzik egymást. „Amire szükség van, az nem az előfeltételezések igazolásának egy elszigetelt sorozata; egy olyan társadalmi episztemológia hiányzik, amely számításba veszi a (választott) alpnézőpontok változatosságát a megismerés társadalmi folyamatában.”<sup>30</sup> Corelis dicséretére legyen mondva: őszintén és egyértelműen felmutatja a polgári szociológia gyengeségeit és eklekticizmusát, megbízható tartópilléreinek a hiányát.

Magabiztosabban nyilatkozik a társadalmi-ideológiai problémák tudományosan meg-alapozott megoldásának elméleti-módszertani lehetőségéről *Ervin László* (USA). Arra vállalkozik, hogy felvázolja „a korszerű tudományos filozófia” alapvonalait, amely lehetőséget nyújtana — túl a tudományos és technikai szakkutatások általános módszertani meg-alapozásán — a test és az értelem, a pszichikum lényege és összefüggései, valamint a lét-problémák megértéséhez és megoldásához.

Ervin László saját filozófiáját „rendszerfilozófiának” keresztelti el utalva arra, hogy ez a filozófia Bertalanffy általános rendszerelméletére épül, annak mintegy pandant-ja és egyben a módszerfilozófia „paradigmája”. A tudományok korszerű eredményei az organizáció különböző szintjeinek sajátos törvényszerűségeit tárják fel (magasabb szintre utal pl. Pauli „kizárás-elve”, Sommerhoff „irányító korrelációja”, Cannon „homeosztázisa”, Bertalanffy „ekvifinalitása”). Az organizáció törvényei mindenekelőtt a sajátos rendszerek, illetve rendszerek alkotó összetevők, részek, elemek kölcsönös függését kifejező törvények; az egész, a totalitás törvényei. Ugyanakkor „a rendszerfilozófia mint modern tudományos filozófia a rendszertudományok metaelmélete”, amely támaszkodik — az általános rendszerelmélet mellett — a kibernetikára, az információelméletre, a játékelméletre stb.

A személyiségek, csakúgy mint az állatok és a növények, az entrópia tengerében élő negentrópiás szigetként, totalitásokként foghatók fel. Ezen totalitásokra jellemző az idő és térbeli szekvencia-rend ismétlődő megőrzése, kibernetikai stabilitás, illetve ultrastabilitás, és organizációs bonyolultságuknak megfelelő (egyre magasabb rendű) alkalmazkodó képesség. Ami a pszichikumot illeti, a rendszerfilozófia azt széles, átfogó fogalomnak tekinti, nemcsak az ember vagy az állat határozmányának, jóllehet a feltétlen, a korlátlan panpszichizmust mértéktartóan kell megítélni. A rendszerfilozófia szerint a pszichikumon nem kell feltétlenül tudatosságot vagy öntükrözési képiséget érteni. A pszichikum fejlettsége a rendszer kibernetikailag értelmezhető jellemzőinek függvénye.<sup>31</sup>

Az emberi lény — folytatja a szerző — olyan nyitott dinamikus rendszer, mely rendkívül sérülékeny struktúrával rendelkezik; homeosztázisának, önstabilizálásának feltétele

<sup>28</sup> II. 159.

<sup>29</sup> II. 176., 177.

<sup>30</sup> II. 178.

<sup>31</sup> I. 83., 84.



az automatikus idegrendszer szabályozó szerepe, működése a visszacsatolós folyamatok közvetítésével. Az ilyen önszabályozó, strukturálisan sérülékeny kibernetikai rendszer magában hord stabilizációját szolgáló célokat, motivációkat, és „következésképpen értékeket”.<sup>32</sup> Az értékek összefüggnek a rendszer (az ember) sikeres önmegőrzésének lehetőségeivel és kifejezik a vele született képességet a növekedésre és fejlődésre. Az etikai értékeket „a rendszerfilozófia” nem vezeti vissza az érzelmi benyomásokra vagy az intuícóra, sem naturalisztikusan-pozitivisztikusan értelmezett vonásokra. Az invidium szociális adaptációja — melynek feltételeként szerepelnek az etikai értékek — genetikailag programozott és kulturálisan megerősíthető. Ez az adaptáció teszi lehetővé a „szociokulturális” csoportokba való beilleszkedést, az azokkal való azonosulást.

László Ervin utal a különböző szociális csoportosulások gazdasági, földrajzi, politikai természetére és változatos formáira — csak éppen a társadalmi osztályok fogalma kerüli el a figyelmét. A személyiség és a szociális csoportok kapcsolatának értelmezésében a strukturalista-pozitivisták következtetéseivel lényegében egybehangzóan az információk, személyek, energiák és a (termelt) javak kommunikációját, forgalmát (*a társadalmi objektív viszonylatokból kiemelve*) mutatja be. Ugyanakkor a vallásos tapasztalatot nem tartja „értelmetlennek”; szemben a pozitívizmussal kijelenti, hogy a vallás értelme, jelentősége sem filozófiai, sem tudományos alapról nem kérdőjelezhető meg. A rendszerfilozófia igenis képes — állítja László Ervin — egy olyan konceptuális tervvázlatot bocsátani a kutatók rendelkezésére, mely alkalmas az emberi tapasztalat ezen dimenzióinak vizsgálatára, feltárására. Ezek a dimenziók egyébként közvetlenül kapcsolatosak a személyiség „második”, pszichikai perspektívájával (az első, a perspektívikus analízis, fizikai aspektusból közelíti meg a személyiséget mint integrált, dinamikus rendszert).

A rendszerfilozófia, amely a tudományos-technikai forradalom tényleges eredményeire támaszkodik és meghatározott keretek között tudományelméleti-filozófiai-módszertani segítséget nyújthat a természet- és műszaki tudományoknak, világosan példázza a polgári ideológia ellentmondásosságát és válságát, konkrétan azt a tényt, hogy a pozitivisták szcientizmus és az (vallásos vagy ateista) irracionalista-egzisztencialista filozófia egymásnak olyan ellentétpárjai, komplementerjei, amelyek nemegyszer egyazon filozófiai doktrínában közös házasságban élnek. A kongresszus erről a kényszerű perszonálunióról bőszes, bizonyító anyaggal szolgált, de talán a legvilágosabban éppen a „rendszerfilozófiában” került kendőzetlenül bemutatásra.

\*

Az itt röviden ismertetett előadások a polgári ideológia válságának elmélyüléséről és kiterjedéséről tanúskodnak. Szembeszökő az eklekticizmus erősödése, az epigon-jelleggel összefüggő színvonalcsökkenés, az igénytelenség a bizonyítási eljárásokban, az átfogó, rendszerre törekvő felváltó dezintegrációs szimptomák nyílt felszínre törése. Természetesen ezek a válságjelenségek nem jelentik a pozitív résztörekvések, problémamegfogalmazások és rész megoldásra utaló koncepcionális következtetések hiányát (különösen ismeretelméleti, tudományelméleti vonatkozásban).

Általánosságban szólva az ismertetett előadásokban a materializmussal, és különösen a történelem tudományos, marxista értelmezésével való szembenállás — akár nyílt, akár implicit formában — jellemző fonálként húzódik végig. Ezzel együtt az előadók többsége szükségszerűen tartotta kinyilvánítani a társadalom haladásába vetett hitét, és ezzel párhuzamosan kiemelte a személyiség fejlődésének tényét és növekvő szerepét.

Eppen itt mutatkoztak meg leginkább a kongresszuson a polgári filozófia válságának jellemző vonásai. A társadalom humanizációjának és a személyiség — nemegyszer keverten egzisztencialista-perszonalista-tomista indítású — emancipációjának követelménye gyakran teljesen valóságfedezet nélküli, tartalmatlan, ill. utópisztikus-romantikus idealizációkban, képzelgésekben fogalmazódtak meg. A fejlődés és az emancipáció fogalma helyenként szinte terminológiai segédeszközzé degradálódott. A személyiség elidegenedésének elvontan humanista értelmezése és az elidegenedés megszüntetésének igénye nemegyszer valamiféle ideológiai konvergencia szorgalmazásának eszközeként, illetve a már divatos konvergencia-elmélet mellékhatásaként szerepelt. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a várnai kongresszus időszakában a tőkés világ konjunktúráját még nem zavarták a ma már széleskörűen jelentkező válságjelenségek. Ennek tudható be mindenekelőtt, hogy a polgári társadalom apologetikájának közvetlen formája dominált a kongresszuson. Az „újbaloldali” törekvések (általánosságban szólva, a kritizáló-negáló védelmezők) ritkábban jelentkeztek. A direkt apologeták előadásaiban csak nagyon tompított kritikai

<sup>32</sup> I. 15.

megfogalmazásokkal találkozhatunk. Ugyanakkor a gondosabb elemzés még a legderűlátóbb előadásokban is feltárja (a kapitalizmus általános válságát elrejtő konjunktúra dacára) a féltés és félszem jeleit, a kiúttalanságot közvetve kifejező szorongást.

Ebben a mezőnyben az ún. harmadik világ gazdasági-politikai törekvéseinek ideológiája alig jutott szóhoz. Pedig a harmadik világ kispolgári, de antiimperialista „negatív dialektika”-jának követelményei megbontották volna a „humanista” egymásrautaltság, a „testvériség” általános tablóját, és az ún. egyetemes emberi szabad tervezést az elidegenedés leküzdésére. A kapitalizmus és a szocializmus „meghaladásának” szükségességéről és lehetőségéről szóló javaslatok a marxisták első keresztkérdéseinek fényében a burzsoá apologetika eszközeként lepleződtek le. Egészen nyilvánvaló, hogy amikor például a svájci A. Mercier a „marxista” és „kapitalista” társadalom közös hibáiról és vétkeiről nyilatkozik, végeredményben a marxizmus diszkvalifikálására vállalkozik. Ezeket az ideológiai fegyvereket Mercier is mindenekelőtt az amerikai marxológusok arzenáljából importálta. Az ún. első frankfurti iskola Amerikába emigrált képviselői az Európából átmentett fenomenológiai-egzisztencialista, ill. freudista (sokszor már némileg marxizált) ideológiai harci eszközöket amerikai műhelyeikben adaptálták, és ezeket szállították vissza az anyakontinensre. De ott nemcsak a marxizmussal találták szembe magukat, hanem családon belüli ellenzékkel: balról pl. Sartre részéről, jobbról pedig a heideggeri korszerűsített „fundamentális ontológiával”. A *heideggeri egzisztencializmus* (szemben a sartré-i egzisztencializmussal) meglepő erővel és magabiztossággal vonult fel a kongresszuson, és az optimista-antropologisztikus humanizmus egyeduralmát a polgári ideológia hatóterületén megtörte. Úgy gondolom, külön helyet és elemzést érdemel a kongresszusról szóló beszámolómban ez a „*fundamentális ontológia*”.

## II

A *heideggeri egzisztencializmus* vonalát mindenekelőtt az NSZK-beli *Hans Sachsse* képviselte. Előadásában a technikára vonatkozó marcusé-i és heideggeri nézetek összehasonlító elemzésére és értékelésére vállalkozott.

Amikor élesen bírálja a modern, a teljesítményt hajszoló társadalmat, és felemeli szavát a valódi lét érdekében, Marcusé helyes irányban tájékozódik — írja Sachsse. Ismeretes, hogy Marcusé egyik tanítómestere éppen Heidegger volt, és technika-filozófiájában — a jelentős különbségek ellenére — nem egy lényeges heideggeri gondolat fedezhető fel.

Heidegger „technika-filozófiája” nem örvendő jó hírnévnek a gyakorlat emberei körében, pedig — Sachsse megítélése szerint — Heideggert alaptalanul tekintik a technika arisztokratikus ellenségének. A *techné* fogalma nemcsak a technika köznapi értelmét tartalmazza, hanem a tudományos hozzáértést, a világra (létre) vonatkozó megértést is jelöli, akár gondolatról, akár tárgyról van szó. Így érthető — folytatja Sachsse —, hogy Heidegger a *techné* fogalmát kapcsolatba hozza az *episztemé* és a *poézis* fogalmával. A technika ugyan az ismeretlent, a rejtettet hozza felszínre, de ez mint lehetőség már előzetesen, „az erőviszonyok hatásmechanizmusának” formájában létezett. Ezért nevezi Heidegger a technika működésének eredményét valóságossá tételnek. És itt Sachsse — követve Heidegger etimológiai „értelmező” fordulatát — kijelenti, hogy a technika az igazság magragadásának eszközévé válik, hiszen az igazság, az „*aleteia*” eredetileg nyilvánvalót, leleplezetten jelent. Következésképpen maga az ember játssza a fő, az irányító szerepet a feltárási folyamatban; ez az ő feladata, a lét igazságát óvni, hiszen az ember maga „a lét pásztora”. Az emberi itt-lét (a *Dasein*) valódi, tényleges belső egzisztenciális struktúráit azonban a technikai tevékenység eredményei veszélybe sodorhatják — mégpedig annak következtében, hogy szakadatlanul a mindennapi tárgyakkal (*Seiende*), azok életre hívásával foglalkozva, elhanyagolja a „lét” őrzésének feladatát. (Tulajdonképpen a késsi Heideggernél a „lét” olyan „lényegi” tartalmat magába záró hiposztazált fogalom, melynek korábbi modelljei a schopenhaueri, nietzschei „akarat”, a diltheyi „élet” fogalmak. Sachsse nyomtatékkal utal arra, hogy a „lét pásztora” a „*Dasein* saját immanens értékeit”, tényleges, valódi egzisztenciáljait védelmezi, amikor magára a „létre” vigyáz, melyből maga is „részesedik”.) A hétköznapi életbe, a létező tárgyakba való belemérülés kísértése tehát a technika fejlesztésével fokozódik; egyre inkább az a veszély fenyegeti az emberi léteket, hogy értékmérőjét kívülről kölcsönzi. (Lényegében a híres-hírdet heideggeri *das Man* vízióját vetíti Sachsse olvasói elé.) A kísértésnek engedve a felelősséggel nem járó, de szabadságától megfosztott „tömeg”, a hétköznapi ember (*das Man*) értéktelen életét éljük. A valódi élet lehetőségét a technika fejlődése potenciálisan beszűkíti, az eltárgyasulás és az eltárgyasult gondolkodás mindinkább elhatalmasodik: ez az a „nyugati metafizika”, amelyet Heidegger leleplezett és kárhozottatott. (Bármiféle módosuláson is ment át a második világ-

háborút követő évtizedekben a heideggeri „fundamentális ontológia”, „metafizika”-ellenessége nem gyengült; ellenkezőleg, a befelé [a *Dasein*-be] fordulással együtt növekedett a „lét” tartalmának misztifikációja, az „ontológia” azonosítása a közvetlen átéléssel, a „lét” védelme az „ontikus” tárgyaktól és a *das Man* fenyegető hegemoniájától. A „metafizika”-ellenesség Heidegger „fundamentális ontológiájának” alapkövetelménye, ami a tárgyiasulás és az elidegenedés egzisztencialista [nem hegeli] azonosításában jut kifejeződésre, és sajátos formája az objektív valóság tagadásának.) A „metafizika” gátolja a „létre” tekintést, ami egyben a *Dasein* önfelejtésének veszélyével jár. Heidegger úgy véli, hogy a *Dasein* egzisztenciáljainak, a priori, „ontológiai”, ősi-eredendő határozományainak megmentése éppen e veszéllyel való szoros kapcsolatában van: „éppen a veszélyeztetettség fogja az embert ... a technika lényegének felismerésére vezetni, és azt a lét megmentése szolgálatába fogja tudni állítani. Ugyanakkor Heidegger arra is utal, hogy a megmentőnek magasabbrendűnek és egyben rokon lényegűnek kell lennie a megmentettel.”<sup>33</sup> Sachsse nem fűz magyarázatot ezekhez a „modern” heideggeri tételekhez, de az olvasóban önkéntelenül újra felhangzik Heidegger 1933-ban, rektori székfoglalójában kifejtett, a „nemzeti-szocializmushoz” igazodó hitvallása: Heidegger akkor az autentikus, igazi életre képeseket, azokat, akik szabadságuk lehetőségét nem rejtik el és megvetik a társadalom szabvány normáit, „hétköznapi” erkölcsi előírásait — kiemelkedő „pásztoroknak” tekintette, a magasabbrendűek kategóriájába sorolta; a fiatalság feladatát vázolván, „akaratát” a „fundamentális ontológia” aktív művelésére, nemzeti-történelmi elhivatottságának felismerésére hívta fel.

A heideggeri önmagába, illetve a léthez való fordulás tehát, adott történelmi körülmények között, szükségszerűen átfordul saját ellentétébe, az anarchoid aktivizmusba, az „igazi élet” minden eszközzel való védelmezésébe, a *das Man* megrohamozásába az autentikus lét megmentése érdekében. Sachsse végül is arról akarja meggyőzni olvasóit, hogy Heidegger — szemben a közhiedelemmel és a szakemberek véleményével — nem ellensége a technikának: hiszen elismeri, hogy a termékek rendelkeznek bizonyos önrértékkel, és ennyiben az igazság részleges feltártságát képviselik, ez pedig jó mindaddig, amíg túlbuzgán az el nem fednek és nem akadályozzák meg a lét egészére való kitékintést.

Igen tanulságos tovább követni Sachsse előadásainak gondolatmenetét, amikor áttér Heidegger kiemelkedő tanítványának és „disszidensének”, Herbert Marcuse-nek a technikára vonatkozó nézeteire, és ezzel összefüggésben személyiségkoncepciójának rövid ismeretetésére és kritikájára.

A szerző szerint Herbert Marcuse átvette Heideggertől azt a tanítást, miszerint a fogalmi tárgyak összessége nem más, mint kézzelfoghatóan tárgyiasult és technikailag realizált dolgok előformája (*Vorform*). A nyugati szellemtörténetet Marcuse még Heideggernél is keserűbb szemrehányásokkal illeti, mivel értéknélküli tudományok művelésére tékozlta el legjobb erőit és „egydimenzióalisan” a technikai tudásnak rabszolgájává vált; következőképpen a hatalomnak és az uralom utasításainak vetette alá magát. A technikai teljesítmény elve elfedi a második emberi dimenziót, melynek fő motivációja az élvezeti elv. Tehát az élvezeti elvet ki kell szabadítani a teljesítmény elv uralma alól.<sup>34</sup> Mäskülönben a teljesítmény elv az ember második, autentikus dimenzióját szolgáló tényezőként tüntethető fel, holott valójában csupán önámítás annak tételezése, hogy a sikeres teljesítmény ösztönkielégülést jelentene.

Miután Sachsse ismereti ezeket a gondolatokat, rátér a probléma megoldását célzó marcuse-i javaslat értékelésére, mely szerint az elvesztett „második dimenzióhoz” az út mégiscsak a technika fejlesztésén keresztül vezet. Sachsse itt feloldhatatlan paradoxont, antinómiát lát, mivel éppen az olyannyira szigorúan és hevesen támadott technika segítségével, a tökéletesen automatizált technika szolgálata révén képzeletben Marcuse az egészséges élet feltételeit megteremteni, a „második emberi dimenzió” győzelmét biztosítani és szükségleteit kielégíteni. Az automatizálást a haladó ipari társadalom „katalizátorának” tekinteni, amely egy új civilizációhoz való „történelmi transzcendenciát” valósítana meg: ez — a szerző szerint — Marcuse illúziójának, koncepcionális tévedésének lényege. Az automatizálástól remélni a személyiségelidegenedésének megszűntetését megalapozatlan előfeltevés; ugyanúgy megalapozatlan az a remény, hogy az automatizálás előrehaladásával a szexuális életre vonatkozó társadalmi-erkölcsi (represszív) normák kalodáját szét lehetne törni, a monogámia kereteit szétfeszíteni, és „a perverzió tabuját megszüntetni”; utópisztikus az a marcuse-i elképzelés, hogy a szexuális szükségletek, és általában az élvezeti elv kielégítése erőfeszítés és gond nélkül végbemehet, „más szóval az emberi itt-lét (*Dasein*) felett uralkodó elidegenült munka törvénye nélkül”. Sachsse szerint az a feltételezés, hogy a magasan

<sup>33</sup> I. 373.

<sup>34</sup> I. 374.

differenciált technika a munkát magától végezné el, és így szükségtelenné válna a specializáció fenntartása és a szellemi erőfeszítés — merő illúzió. Így csak olyan ember beszélhet, akinek kevés érintkezése volt a konkrét technikai munkafolyamatokkal. Aki el akarja kerülni az erőfeszítés minden fomáját, annak — mint Diogenésznek és a hippiknek — meg kell elégednie a nap ragyogásával és lemondani mindarról, amit a technika nyújt.<sup>35</sup>

Sachsse hibásnak ítéli Marcuse pszichológiai gondolatmenetét is, mivel az élvezetet önálló „minőségnek” tekinti, megfelelkezve arról, hogy az élvezet intenzitása az élvezet ellentétének, a feszültségnek, az élvezet szomjuhozásának függvénye: „a nemi élvezet éppen azért olyan erős, mert a legmagasabb izgalmi állapot feloldását jelenti”. Az emberi pszichológia ezen alapstruktúráján nem változtatna az a (megvalósíthatatlan) körülmény, hogy a technika egyszer majd teljesen magától, zökkenőmentesen fog működni — fűzi hozzá Sachsse, és összefoglalásképpen leszögezi: mind Heidegger, mind Marcuse a „nyugati gondolkodásban”, közelebből ennek „metafizikájában” keresi a technika problémájának gyökereit. Mindkettő felismeri az egyoldalú technikai hatás és technikai szemlélet nagy veszélyét, ami a személyiség önelvesztéséhez vezet; a személyiség az egydimenziós életvitel, az elidegenültség foglya marad. Heidegger és Marcuse útjai ott válnak szét, ahol az elvesztett „második dimenzióhoz” vezető út tervezésére és kimunkálására kerül sor. Marcuse egyfelől hangoztatja, hogy az embernek alá kell rendelnie a technikát, másfelől azonban a technika bővületéből nem tud szabadulni. Marcuse, „ez a finom eszű széplélek, aki egy etikai igényből indul ki és találon jellemzi a technicizmust, végső soron megoldásként nem javasol mást, mint egy új ‚civilizációt’ és egy ‚érett’ kultúrát”,<sup>36</sup> amely a technika utópisztikus tökéletesedésének révén megvalósuló élvezet elven alapulna. Ez a marcuse-i koncepció — folytatja Sachsse — ellentmond a kibernetika egyik alapelvének, mely szerint egy rendszert csak egy rajta kívül levő pontból lehet irányítani, ellenőrizni. Marcuse illuzórikus koncepciójával szemben, Heidegger a technika feletti uralom biztosításának feltételét a technikán kívül, az ontológiai itt-lét értékeiben, egzisztenciáljaiban keresi, és ennek köszönhető, hogy Heidegger — a szerző véleménye szerint — „realisan látja a technika tényleges jelentőségét és értelmes korlátozásának lehetőségeit”.

A technika társadalmi szerepkörére vonatkozó heideggeri radikális kritikának értékelése — amelyet *Wolfgang Schirmacher* (NSZK) előadásában találunk — sajátos vonásokkal egészíti ki Heidegger Sachsse által vázolt portréját. Általában az ember, a technika, a tudomány viszonyait társadalmi függésükben szokták vizsgálni. A heideggeri radikális kritika módszertani követelménye viszont az, hogy visszatérjünk az eredethez, a gyökerekhez, és képesek legyünk elválni a jelenlegi tapasztalatoktól, meghatározásoktól — a fenomenológiai tartózkodás (*epoché*) elvének megfelelően. Csakis így válik lehetővé a történések igazi értelmének megfajtése, ezért nevezi Heidegger a maga módszerét „fenomenológiai hermeneutikának”.<sup>37</sup>

A hermeneutika óv meg bennünket attól, hogy bármit (beleértve a tudományos véleményeket) minden további nélkül a mindennapi közvetlenséggel fogjunk fel és fogadjunk el. A mindennapi értelmzés fényében a technika olyan eszköznek mutatkozik, mely segít az emberi igények kielégítésében és biztosítja további felszabadulását a természeti kényszer alól. Nem lehet azonban a technikát csupán a mi időnk praxisának és gondolkodásának horizontjában szemlélni. A *techné* dolgai az antik görög világban még a kézhez voltak közvetlenül kapcsolva, annak mintegy szerves részei voltak, beleágyazva tehát a *Dasein* életvilágba. A modern technika, amely az emberre és a dolgokra egyaránt vonatkozó kihívással is felhívja figyelmünket, kétértelművé válik. A technika nemcsak feltételezett és metafizikai alakjában dologi lehetőség forrása, hanem lehetséges vezérvonal egy másik világbeállítottság felé történő fordulat számára. Heidegger mindezek alapján arra ösztönöz — folytatja a szerző —, hogy erőfeszítéseinket elsősorban ne a kultúrkritikára (vagy absztrakt utópiák tervezésére) összpontosítsuk, hanem arra, hogy szétzúzzuk a technikára vonatkozó metafizikai elképzeléseket, ami nélkül lehetetlenség alapvető változások tervét elgondolni.<sup>38</sup> A metafizika leküzdésére annál inkább szükség van, mivel az ember (az individuum, a személyiség) társadalmi szerepköre egyre beszűkül, csaknem ideológiai illúzióvá, képzelgéssé vált. Ezt a helyzetet igyekeznek homályba rejteni azáltal, hogy az ember társadalmi jellegét hangsúlyozzák és a társadalmi viszonyok elemzésétől várják az útmutatásokat az egyén (a személyiség) számára.

Schirmacher felteszi a kérdést, vajon a társadalom marxista felfogása alkalmas-e meg-  
alapozni a technika egy másik perspektíváját. A szerző „apodiktikusan” bizonygatja hogy

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> I. 375.

<sup>37</sup> I. 383.

<sup>38</sup> I. 385.

a dialektikus materializmusban „a deszubjektívizáció” csak látszat. A technika problémájának marxista értelmezése-értékelése „különösen naiv”, már csak azért is, mivel a technikát a szocialista társadalom elvileg problémamentes részének tekinti. „Bizonyítás” gyanánt Schirmacher utal Sztálin „Marxizmus és nyelvtudomány” című munkájára. A valóság heideggeri—schirmacheri felfogása „nem akarja a világ sokféleségét kétségbe vonni”, de radikális kritika tárgyává teszi a világ ellentétpárokra való metafizikus szétbontását. Ennek a dichotómiának eredménye: az objektum—szubjektum, elmélet—praxis valóság-fedezet nélküli ellentétpárok. A dichotómia helyébe olyan „topológiát” kell állítani — javasolja a szerző —, amelyben az „összefüggés tematikus”, az egybetartozás nem másodlagos és kikényszerített. Ez a metafizika-ellenes „topológia” a „fennállóval” szemben „radikális magatartást tanúsít”, azt állítja, hogy minden tételezés túlhaladható. Ez a túlhaladás szabaddá teszi az embert arra, hogy „halljon” (Heidegger), és a „hallás” lehetővé teszi számára, hogy a technika *másik* lényegét megértse és ennek megfelelően beilleszkedjék a kozmoszba. Csakis innen kiindulva válik lehetővé az emberi együttélés, a társadalomba való visszatérés.<sup>39</sup>

\*

A két nyugatnémet előadó tanulmányának részletesebb ismertetését az indokolta, hogy ők fejtették ki a legnyitabban a várnai filozófiai kongresszuson a kierkegaard-i—nietzschei—husserli indítású heideggeri „ontológia” — ugyan módosított, de lényegében megőrzött — alapeszméit. A „fundamentális ontológia” ilyen kendőzetlen védelmezése, melyhez más előadók is közvetlen és közvetett utalásokkal csatlakoztak, különös gondot-feladatot jelent a marxista ideológusok számára.

A heideggeri koncepció védelmezői nemcsak a marxizmus ellenfeleként léptek fel, hanem az „első frankfurti iskola” némileg „amerikanizált” irányzata fő képviselőjének, Marcuse-nek (Heidegger volt tanítványának) nézeteivel is nyíltan vagy impliciten vitakoztak. A módosított heideggeri egzisztencializmus és a kései marcuse-i „két dimenziós” koncepció közös (antimarxista) és szétváló vonásait csak akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük e két irányzat némileg eltérő társadalmi-gazdasági talaját. A heideggeri reneszánsz nyilvánvaló összefüggésben és kölcsönhatásban áll a nyugatnémet reakció aktivizálódásával.

A „frankfurti iskolá”-nál komplexebb a helyzet. Ismeretes, hogy legjelentősebb képviselői a hitleri hatalomátvétel után az Egyesült Államokba menekültek és a fasizmus elleni demokratikus nemzetközi koalíció ideológiai támogatói voltak. „Később viszont bár mind az Egyesült Államokban, mind a Német Szövetségi Köztársaságban felfigyelnek a szocializmus motívumok maradványaira és újratermelődésére, kritikai fegyvereik inkább a szocializmus ellen irányulnak.”<sup>40</sup> Azonban az „újbaloldal” képviselője, Marcuse, és a heideggeri „új iskola” szocializmus-ellenességében is van számottevő különbség. Az előbbi irányzat „a harmadik út” keresése közben a kapitalizmus bírálataira is kényszerül, az utóbbi tartózkodik az ideológiai diverzió efféle kétarcú, a demokratikus, antifasiszta akcióegység bizonyos lehetőségét tartalmazó utópikus koncepció támogatásától. Az „újbaloldal” és a heideggeri iskola egyaránt követeli a személyiség „második dimenziójának” felszabadítását. Marcuse a termelőerők fejlődésében látja e felszabadítás egyik zálogát, de a technokrata harmadikutas konvergencia doktrína alapkövetelményének megfelelően, a tőkés tulajdonviszonyok megbolygatása nélkül. A heideggeri „ontológia” értelmében Sachsse és Schirmacher a személyiség „második”, az „autentikus dimenziója” megóvásának lehetőségét éppen a technika következtében kiszélesedő *das Man* szférától való tartózkodásban, a „lét” felé fordulásban, a *Dasein*-től érkező jelzésekre való figyelésben, a „hallgatásban” jelöli meg. Heidegger az „itt-lét az”, egzisztenciáljainak aktív védelmezésére szólító kiáltványát egy történelmi „határszituációban”, 1933-ban fogalmazta meg. Marcuse — aki a freudi pszichoanalízis nyomán a nemi ösztönök kielégítésének gátját képező társadalmi konvenciók, normák szétzúzásában látja fő feladatát — bizonyos vonatkozásokban szembekerül a heideggeri „puritán”, arisztokratikus, haljós (ál)tartózkodással.

A polgári irányzatok eszmei tartalmának, a köztük folyó ideológiai vetélkedésnek reális társadalmi-politikai hátterét a várnai kongresszuson részt vett marxista filozófusok sok vonatkozásban megvilágították. Ez a kritikai tevékenység hozzájárult a személyiség problémájának pozitív tisztázásához.

<sup>39</sup> I. 386.

<sup>40</sup> Sándor Pál: „A két frankfurti iskola”, 1972, 55—56.

Amikor az ember helyének és lényegének kérdését felveti és a kérdés megoldásán munkálkodik, a marxista—leninista filozófia a legszélesebb összefüggésekből, a materialista világnézet alapjaiból indul ki. Ezek közül emeli ki *Herbert Hörz* (NDK) a világ anyagi egységéről, az anyagnak a tudattal szembeni elsődlegességéről, a társadalmi viszonyokról, a termelési viszonyok releváns szerepéről szóló marxista tételeket. A polgári személyiségelmélet — mutatja ki Hörz — már csak a vizsgálódás egyoldalúsága, ismeretelméleti-módszertani korlátozottsága miatt sem képes a naturalizmus és a spiritualizmus, a biológiztikus antropologizmus és a transzcendentális tartalmatlan humanizmus dilemmájától megszabadulni.

Hörz általános következtetéseit mintegy konkretizálva, *M. B. Mityin* (Szovjetunió) „A technika humanizációjának problémája” című tanulmányában sokoldalúan bizonyítja, hogy a polgári szerzők szükségszerűen jutnak el a személyiség lényegének elvont, ahisztórikus értelmezéséhez. A maga módján ebbe a zsákutcába kényszerül a mai polgári irányzat két alapváltozata: „a racionalista, technokratikus irányzat és az irracionalista antropológiai áramlat”.<sup>41</sup>

Az irracionalista antropológiai irányzat egzisztencialista töltése a legjelentősebb. Az „emberi lényeg” védelmezése, megmentése érdekében az egzisztencializmus szenvedélyesen követeli a „technika humanizációját”. Heidegger éppen azt veti a marxizmus szemére, hogy az végül is képtelen a technika humanizációjának feladatát, problémáját reálisan értelmezni, mivel a materializmus a technikához kötődik és a „technikai messianizmus” vulgáris illúzióját vetíti a személyiség elé.<sup>42</sup>

Mint láttuk, Sachsse hasonló kritikával illeti Marcuse technikai fetiszizmusát, csak hogy Sachsse elfelejti megjegyezni, hogy az ő heideggeri ihletésű antitechnicizmusa és a Marcuse-féle technikai ultraoptimizmus érintetlenül hagyja a szent tőkés termelési viszonyokat. Másképp mondva, mindkét irányzat elrejtí a társadalmi-gazdasági alakulatok specificitását, a szocialista és a kapitalista termelési viszonyok közötti ellentmondás antagonisztikus jellegét, és egyaránt alkalmas — a heideggeri szubjektív szándék ellenére — a technokratikus töltésű konvergencia-elméletek aladúcolására. A „technikai profétizmus”, amellyel az egzisztencializmus a marxizmust viszolja, éppen a Marcuse-iskola „öztönkielégülést” biztosító, „frusztrációt” oldó anarchisztikus „szabadság”-követelmény kiegészítése, természetesen komplementerje. A „technikai profétizmus” tudományellenes, antimarxista lényegéről Mityin kimutatja, hogy az a „technikai társadalom”-ról szóló tanítással egy tőről fakad. A „technikai profétizmus” ugyanakkor a konvergencia-elméletek illuzórikus optimizmusának forrásából táplálkozik.

A konvergencia-elmélet képezi a Fromm-féle messianisztikus utópizmusnak is a lényegét. Fromm egy kategóriába sorolja a szocialista és a kapitalista társadalmat, ti. a „technikai társadalom” kategóriájába. Ezzel megteremti a technika elvont értelmezésének lehetőségét (és az elidegenedés függetlenítését a termelési viszonyoktól). Ezek után mi sem könnyebb, mint a technika humanizációjának meghirdetett programját az ember, a személyiség egyetemes felszabadítása útjának beállítani.<sup>43</sup> Ez az elvont antropológiai orientáció nem látja, hogy az elidegenedést csak új társadalmi viszonyok között lehetséges megszüntetni, csak ezek teszik lehetővé a technika belső struktúrájának és magának az emberi életközegnek a kedvező átalakítását.

*Erich Hahn* (NDK) hasonlóképpen kritizálja azokat a polgári irányzatokat, amelyek a technikát mint olyat — a termelési viszonyoktól függetlenül — tekintik a társadalmi fejlődés alapvető meghatározójának. Ilyen alapon, a technikát a társadalmi struktúra alapdeterminánsaként hiposztazálva, könnyű elrejtetniük „a modern társadalmak” elvi, mindőségi különbségét olyan általános terminusok mögé, mint az „ipari társadalom”, a „postindusztriális társadalom”, a „technokratikus korszak” stb. A technikát ráadásul úgy állítják be, mint az ideológia szükségszerű felszámolóját, amelyre legfeljebb csak addig volt szükség, amíg a technika egységesítő effektusa még elégtelen volt.<sup>44</sup> A konvergencia-elmélet, a technokratizmus hívei szerint a „deideologizálás” folyamatát erősíti az a körülmény, hogy a modern szaktudományos diszciplínák (rendszerelmélet, kibernetika, funkcionálizmus stb.) a racionalizmust helyezik előtérbe. Az ideológia felszámolását szorgalmazó irányzatok a neopozitivizmus elvárásainak mennek elébe, amelyek szerint a valóban emberi élet igénye, a személyiség sorskérdései nem is érdekelhetik a tudományt, beleértve a

<sup>41</sup> I. 349.

<sup>42</sup> I. 348.

<sup>43</sup> I. 351.

<sup>44</sup> I. 311.

tudományos filozófiát, mivel ezek a problémák — úgymond — nem is vehetők alá a verifikáció procedúrájának. Ezzel azonban ezeket a kérdéseket a neopozitivistá szcientizmus az irracionalista filozófia kompetenciájába utalja. A technika fetiszizálói eltekintenek a konkrét történeti vizsgálódás követelményétől, a technika, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus összefüggésétől; következőképpen nem is értik meg, hogy az ember helyét az anyagi termelőfolyamatokban, illetve az ember fejlődésének útját-módját mindig adott termelési viszonyok, konkrét osztályérdek, konkrét objektív lehetőségek és előfeltételek határozzák meg.<sup>45</sup> A tudományos-technikai forradalom csakis az adott termelési viszonyok közvetítésével hat a személyiség tevékenységének jellegére, gátolja vagy erősíti e tevékenység alkotó jellegét, a személyiség képességeinek a kibontakozását.

Ezeket az összefüggéseket emeli ki *Reinhold Miller* (NDK) „A szocialista kulturális forradalom és a személyiség fejlődése” című tanulmányában. Utal arra, hogy a szocialista társadalom és állam egyre nagyobb figyelmet fordít a mindenoldalúan képzett szocialista személyiség kifejlesztésére, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a tudományos-technikai forradalom és a szocialista gazdaság, a kultúra és az erkölcs, valamint a személyiség fejlődése közötti kölcsönös összefüggések további elméleti kimunkálásának igen nagy gyakorlati haszna lenne.<sup>46</sup> „Az anyagi termelés, a kulturális fejlődés és a személyiségformálás közötti összefüggés marxista felfogása kibékíthetetlen ellentétben áll minden, a kultúrára és a személyiségre vonatkozó elítélőfoggással.” Számos polgári teoretikus a kultúra fogalmát a tudomány, az irodalom és a művészet együttesére redukálja, ami mindig az antidemokratikus elit-kultúra koncepciók az alátámasztását szolgálja, más szóval annak kétségbe vonását, hogy a munkásosztály, a dolgozók kultúrát alkotó tevékenységet fejtenek ki. Ezeket a polgári törekvéseket támogatja a „demokratikus szocializmus”-t hirdető revizionista koncepció.<sup>47</sup> A szocialista társadalmakban a személyiség sokoldalú fejlesztésének elméleti kérdései és gyakorlati feladatai mindinkább a figyelem előtérbe kerülnek. Ezzel összefüggésben merült fel a kérdés: nem lenne-e célszerű a marxista—leninista elméletet egy speciális filozófiai antropológiával kiegészíteni, más szóval valamiféle „marxista antropológiát” kialakítani a dialektikus és történelmi materializmus mellett? Miller elhatárolja magát ezektől a kísérletektől és kijelenti, hogy csak a történelmi materializmus keretében látja a helyét, értelmét, jogosultságát egy speciális marxista filozófiai személyiségelméletnek, amely a különféle szaktudományok eredményeit szintetizálná és világnézetileg általánosítaná.

*I. T. Frolov* (Szovjetunió) szintén felveti a „filozófiai antropológia” létjogosultságának kérdését; miután elhatárolja magát mind a szcientizmustól, mind az antropologizmustól, helyesen óv a szcientizmus-antropologizmus dilemmájának csapdájától. Olyan megoldást javasol, amely — szemben Millerrel — bizonyos engedményt jelent a „filozófiai antropológiának”. Úgy gondolom, ez összefügg nála Marx 6. Feuerbach-tézisének vitatható értelmezésével.<sup>48</sup> A marxi tézisben ugyanis nem „az ember” lényegéről, hanem az emberi lényegről (das menschliche Wesen) van szó; másfelől, már a „Feuerbach-tézisek”-ből is kiértezhető az, ami az érett Marx életművében vörös fonálként húzódik végig, nevezetesen a termelési viszonyok releváns szerepének, és ezen belül a tulajdonviszonyok kiemelkedően determináló erejének hangsúlyozása: ami legalábbis problematikussá teszi valamiféle külön filozófiai ember-elmélet, ember-tudomány létjogosultságát. A marxista személyiségelmélet nyilván megkülönböztethető diszciplína, de csakis a marxizmusnak mint tudományos ideológiának szerves részeként fejlődhet (különösen szoros kapcsolatban a történelmi materializmussal).

Frolov, nagyon helyesen, szembeállítja a „reális (kommunista) humanizmust” a modern polgári humanizmus változatos irányzataival. Felhívja a figyelmet azokra az antihumanista irányzatokra is, amelyek a tudományos-technikai forradalom eredményeinek hamis értelmezésére építenek. Ezek között említi az újabb szociáldarwinizmust, a rasszizmust, amelyek szerint a személyiség, az emberi természet inherensen romlottsággal lenne terhelt és olyan tulajdonságokkal rendelkezne, mint a magántulajdon birtoklásának ösztöne, a bűnözés, az agresszivitás, aminek következtében a szociális egyenlőtlenség genetikailag lenne predeterminálva. Ezeknek az ideológiai irányzatoknak a tükrében elkerülhetetlennek tűnik az emberiség végzete, pusztulása a társadalmi mozgás állítólagosan fátumszerű szociális, kibernetikai, genetikai irányultsága miatt, amelynek ellenőrzése lehetetlenné válna éppen a tudományos-technikai forradalom hallatlanul gyors ritmusa következtében.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> I. 314.

<sup>46</sup> I. 202.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Vö. I. 286.

<sup>49</sup> I. 287.

A tudomány és technika jelenkori gyors fejlődésének következményeivel kapcsolatos polgári koncepciók kritikáját adja *K. Fuchs-Kittovskí, H. Tschürschwitz* és *B. Wenzlaff* (NDK) közös előadása is. Alapjában véve két „technokratikus” ideológiai koncepciót különböztetnek meg, nevezetesen a technikai mítoszt és a technikai pesszimizmust, amelyeket összehasonlító kritikai vizsgálatnak vetnek alá. Az előadás fő tartalma azonban az ember és a termelési eszközök közti dialektikus „pábeszéd” történeti fejlődésének felvázolása képezi. A szerzők végigkísérik a szerszámok, a klasszikus gépek, a klasszikus automaták, az adaptatív algoritmizált automaták, végül a dinamikus automatizált rendszerek és az ember kölcsönhatását. „A tudományos-technikai forradalom jelenlegi korszakának koncentrált kifejezését az ember testi és szellemi tevékenységét segítő *komplex* automatizált eszközök bevezetése jelenti” — írják.<sup>50</sup> Ezzel a ténnyel összefüggésben néhány fontos tézist fogalmaznak meg: 1. „Az emberi tevékenységek objektíválhatósága egyik *szükséges, ha nem is elegendő* feltétele ezek formalizálhatóságának.” 2. „Kizárólagosan a formalizálható emberi műveletek képezik az automatizálás tárgyát.” 3. „Minden automatizálási aktus emberi tevékenységek helyettesítésének, módosításának, újjászervezésének dialektikus egységét jelenti.”<sup>51</sup>

Az emberi fejlődés dialektikájának intenzifikálódása élesen rávilágít arra, hogy az automatizálás elsődlegesen az egész társadalmat érintő folyamat. Ezért az automatizálást nemcsak technikai-szervezési megközelítésben, hanem *mindenekelőtt* társadalompolitikai jelentősége szempontjából kell értelmezni. Az automatizálás törvényszerűen megváltoztatja a munka jellegét, és ezzel együtt az egyéni tevékenység társadalmi lényegét is módosítja. Az imperializmus körülményei között az automatizálás hozzájárul az osztályellentétek éleződéséhez annak következtében is, hogy a termelőerők magántulajdona még erőteljesebben gátolja az ember társadalmi lényegének kibontakozását és egyúttal az egyéni tevékenység társadalmi jellegének kifejlődését. A technika kiemelése a társadalmi viszonyok rendszeréből lehetetlenné teszi a technika és a személyiség kapcsolatának dialektikus, történeti, konkrét vizsgálatát, és szükségszerűen elvezet valamiféle technokratikus koncepcióhoz: a „technicista”, utópisztikus optimizmushoz, és annak komplementer ellentét-párához, a „technicista” pesszimizmushoz.

A burzsoá ideológia „antropológiai” pesszimizmusa, amelynek sajátos kifejeződése az „ember válságáról” szóló tanítás, a modern kapitalizmus reális válságának torz tükröződése. Az „ember válságának” témáját, annak megnyilvánulási formáit teszi vizsgálódás tárgyává *Szava Ganovszki* (Bulgária). A válságjelenségek, az elidegenedés, a szabadság korlátozása vagy megszüntetése, az élet különböző szféráiban erősödő sztereotípiák annyira nyilvánvaló a tőkországokban, hogy a polgári filozófusok egy része képtelen felettük szemet hunyni. Azonban vizsgálódásuk módszertana, a problémák megközelítése egyoldalú és torz, mivel a társadalom életére és fejlődéstörvényeire vonatkozó általános szemléletük téves. A hagyományos vallásfilozófia mellett nyugaton különösen két irányzat divatozik: a „tudományfilozófia” és az „emberfilozófia”, illetve a „szcientizmus” és az „antropologizmus”. Ez utóbbinak ágai az egzisztencializmus, a filozófiai antropológia, a pszichanalitikai iskola (a freudizmus és a neofreudizmus), valamint a keresztény antropológia, a neoprotestantizmus, a personalizmus, a neotomizmus stb.<sup>52</sup>

Az antropologizmussal szemben — beleértve a premarxista filozófiai antropológiát is — a marxista materializmus azt hangsúlyozza, hogy az embernél a biológiai vonatkozások nem képeznek egy a szociális szférával párhuzamos külön szférát; az előbbi magában a szociális szférában ágyazva, azáltal jelentős mértékben módosítva, humanizálva él és fejlődik. Jaspers és Heidegger a személyiségre vonatkozó kérdéseket a konkrét társadalmi viszonylatokon kívül vizsgálják, az egzisztencialista filozófia jellegzetesen individualisztikus tendenciájának megfelelően.

A freudizmus a biológizmus új, népszerű doktrínáinak egyike. Eszerint az emberi viselkedés fő meghatározói a tudattalan ösztönmotivációk, különösen a szexuális és a halálösztön. (Utalnék ezen a ponton arra, hogy a „nyugati” freudizmus felélénkülésénél nemcsak Marcuse gátlástalan, anarchoid neofreudizmusával találkozunk, hanem a Wilhelm Reich-féle marxizáló neofreudizmussal is, amely Franciaországban szinte járványszerűen terjed. Ez az irányzat Magyarországra nemcsak közvetett úton, a művészetben, irodalmon keresztül, hanem közvetlenül is, így a pszichológia csatornáin az utóbbi években növekvő mértékben érkezik. A neofreudizmussal mint az értelmiség és a fiatalság egyes rétegei ideológiai fertőzésének számottevő ágensével kell számolni.)

<sup>50</sup> I. 298.

<sup>51</sup> Uo.

<sup>52</sup> I. 297.



Ganovszki visszautasítja a marxológusok és pozitivisták kritikáját, mely szerint a marxista személyiségelmélet az individuumot teljesen beolvastatná, feloldaná a társadalmi totalitásban, de ugyanakkor elhatárolja magát minden olyan kísérletől, amely a társadalomtól független, „generikus” lényegét kölcsönöz a személyiségnek.<sup>53</sup>

Ganovszkihoz hasonlóan, Alfred Kosing (NDK) a személyiség és a társadalom kapcsolatának dialektikus értelmezéséből kiindulva, kimutatja az ember lényegéről vallott antropológisztikus felfogás tarthatatlanságát. Szemben a pesszimista technicizmus koncepciójával, kiemeli, hogy a tudományos-technikai forradalom és a szocialista humanizmus között szerves kapcsolat van. A kapitalizmus viszonyai között a termelőerő, tehát magának a személyiségnek a deformációja is elkerülhetetlen. „Minden társadalmi konfliktus eszkálációja”, valamint „az emberek növekvő elidegenedése” a tőkés termelési viszonyok és termelőerők ellentmondásának szükségszerű következménye.<sup>54</sup>

A kapitalizmus viszonyai között a személyiség növekvő elidegenedése azt is jelenti, hogy munkájának alkotó jellegét a sztereotípiá, a kényszerjelleg mintegy megrontja. Egyes kispolgári filozófiai irányzatok — így az egzisztencializmus, számos „újbaloldali” iskola, a neofreudizmus — a lázadás anarchisztikus, harsány jelszavait variálva, követelik a személyiség autonómiájának, szabadságának, „immanens” jogainak elismerését, illetve az ezek gyakorlásához szükséges feltételek biztosítását, továbbá az „elfojtás”, a „frusztráció” feloldását, a társadalmi kényszerítő struktúrák, gátrendszerek szétrobbantását. Az anarchisztikus törekvések érthetően vonzódnak azokhoz a koncepciókhoz, amelyek a pszichikum reális szerepét eltűzözzák vagy éppenséggel abszolutizálják. E koncepciók között egyre gyakrabban lehet találkozni olyan „marxizáló” változtatásokkal, amelyek a marxizmus klasszikusai egyes tételeinek igénybevételével kísérlik alátámasztani neofichteánus-egzisztencialista személyiségelméletüket.

Az emberi ész uralmának klasszikus polgári meghirdetése a mi időnkben különös formában jelentkezik és bizonyos romantikus szkepszissel kapcsolódik össze. Az ész „rehabilitálása” összefügg a tudományos-technikai forradalom lenyűgöző eredményeivel. Ezek az eredmények ugyanakkor nyugtalansággal és aggodalommal töltik el az ember méltóságát, „igazi lényegét”, immanens szabadságra törekvését féltő polgári ideológusokat. *Zdenek Javurek* (Csehszlovákia) hivatkozik H. Marcuse-nek a „technológiai racionalitás” szülte „totalitárius” társadalmat kontesztáló gondolataira, mely szerint ez a racionalitás „az értelem eszméjének utolsó változata, átalakulása” lenne, a „totalitárius” társadalom pedig egysíki, egydimenziális, elidegenítő élettere a személyiségnek.<sup>55</sup> A marcuse-i „nagy kontesztálás” formálisan mind a kapitalista, mind a szocialista gazdasági rendszert veszi célba, tartalmilag azonban végül is kacskaringós kitérők után lényegében csak az utóbbit támadja, hiszen a „racionális-totalitás” egydimenziójának kiegészítésére, a személyiség elidegenültségének felszámolására biopszichológiai orientációt sugalló javaslat a magukat „idegenül” érzőknek. Ezzel eltereli a figyelmet a tőkés társadalom tényleges, alapvető ellentmondásairól és felelősségéről. A „nagy kontesztáció” nem más — írja a szerző —, mint szélső ellenpólusa annak a klasszikus polgári irányzatnak, amely az értelemnek, a racionalitásnak a történelem vonatkozásában elsőseget kölcsönözött. *Javurek* utal arra, hogy a „technikai racionalizmus” és a „második dimenzió”, a személyiség „autentikus” érdekvédelmének antinómiáját Heidegger sem tudta átlépni, megoldani. A Marcuse kárhóztatta „első dimenzió” mintegy másaként, analógiaként fogható fel a Heidegger által bírált „egyvágyányú gondolkodás”, mely szintén a „hatalommal”, az „uralommal” és a „technikával” függ össze. A heideggeri figyelmeztetés, szemben Marcuse „optimista” technikai fetiszizmusával, „a lét” közvetlen megóvására inspirálja a személyiség autentikusságát féltő „pásztorokat”.

Visszatérve Marcuse-hez, a szerző kimutatja, hogy a „nagy kontesztálások”, a technika, a tudomány, az értelem címére küldött bírálatai, vádjai és javaslati végeredményben annak az állammonopolista kapitalizmusnak az apológiáját szolgálják, mely képtelen a tudományos-technikai forradalom által felvetett problémákat az egész társadalom fejlődésének érdekében megoldani.

Míndez vonatkozik a tudományos-technikai „forradalmi racionalizmus” ellentétmására, az egzisztencialista irracionáliszmusra is, írja *Jakub Netolopik* (Csehszlovákia), és aláhúzza, hogy a racionalitás történeti kategória. Marxnál a racionalizmus a természeti és társadalmi folyamatok feletti uralom kérdésével, az individuum szabad, mindenoldali fejlődésének feltételével függ össze. Amíg a humanizmus többé-kevésbé mint az elidegenült racionalizmus kényszerű kiegészítője fejlődött, addig Marx tanításában a raciona-

<sup>53</sup> I. 300.

<sup>54</sup> I. 339.

<sup>55</sup> II. 35

litás a humanizmus kibontakozásának eszközeként jelenik már meg, az ember szabad, alkotó fejlődésének feltételeként.<sup>56</sup>

Az emberi tevékenységben dialektikusan egyesül a gondolkodás, az elmélet a gyakorlattal. A modern polgári ideológiában megfigyelhetők olyan irányzatok, amelyek az értelem és a tett, az eszme és a cselekvés, az elmélet és a gyakorlat közötti szakadék meghaladását, feltöltését ígérik (és gyakran a marxizmus cégerét viselik a hitelesség kedvéért). Amit azonban végső soron ténylegesen követelnek, az nem más, mint a Marx által elutasított ún. kritikai elmélet korszerűsített kiadásának elfogadása. A modern kontesztálónknál is csupán „a tett kritikájáról”, a praxis, a cselekvés gondolatáról — és a nem a valóságos cselekvésről — van szó. „Az ő praxisuk — jegyzi meg *Vera Wrona* (NDK) — mindössze ,koncepciók'-ból, ,kritikai modellek'-ből áll.”<sup>57</sup>

A polgári-kispolgári „kritika”, „tiltakozás”, „tagadás” — távol áll a tényleges, tárgygyakorlattól, az anyagi-forradalmi tevékenységtől. A technikai koncepció torzító prizmjája nemcsak a személyiség elidegenedése mélyebb okainak megragadását akadályozza, hanem a tökéletes termelés szabályozásának lehetőségét is idealizálja. A tudományos-technikai forradalom technicista, utopisztikus értelmezésén alapuló nézőpont szem elől téveszti, hogy a termelés racionalizálása szükségszerűen csak részleges és korlátozott hatékonysággal érvényesülhet a magántulajdonon alapuló társadalmi alakulatban. „A kapitalista biznisz törvényei hatalmasabbak az erkölcsnél, a jognál, a humanizmusnál — írja ezzel kapcsolatosan *T. I. Ojzerman* (Szovjetunió).<sup>58</sup> A technicista technofóbiások valamiféle „tragikus dialektika” kifejeződésének tekintik azt az állítólagos szükségszerűséget, hogy a tudományos-technikai haladás megsemmisíti saját alapját. A tudományos-technikai forradalom eredményei, a technicista pesszimizmus megítélése szerint, az embert végzettszerűen a gépekhez, a gépet pedig az emberhez teszik hasonlónak.<sup>59</sup> A technicista pesszimizmus lefegyverzi az embert a tényleges és kétségtelenül növekvő veszéllyel szemben, de ennek leküzdése a tudományos-technikai haladás misztifikálásának tudományos kritikáját tételezi fel.

*G. Prestipino* a technokrata koncepció egyoldalúságát, torzítását egy sajátos vonatkozásban bírálja. Megállapítja, hogy a marxizmus klasszikusainak az a figyelmeztetése, hogy a termelőerők megvédése a kapitalista rendszer pusztító következményeitől a haladó erők, a szocialista forradalom feladata, ma idősebb, mint valaha. Szembeszáll *Marcuse* állításával, miszerint — szemben a múlt forradalmaival, amelyek a termelőerők szélesebb és racionális fejlődését eredményezték — korunk „túlfejlett társadalmában a forradalom ennek a tendenciának a megfordítását kell hogy jelentse, azaz a túlfejlődés és a regresszív racionalitás kiküszöbölését”.<sup>60</sup> *Prestipino* jogosan állapítja meg, hogy *Marcuse*, aki helyesen utal a pusztító erők túlfejlődésére a modern kapitalizmusban, magának a termelőerőknek fogalmát tévesen és egyoldalúan használja. Ennek a téves fogalomhasználatnak egyik forrása a marxi szövegelemzés pontatlansága: amikor *Marx* pl. a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról beszél, tartalmilag a tudomány *alkalmazásának* közvetlen termelőerővé válását érti.<sup>61</sup> „A tudomány és a technika hamis [technicista] azonosításában mindazonáltal van egy reális elem is, nevezetesen annak implicit elismerése, hogy a tudomány olyan felépítményi jellemzővel rendelkezik, amely közvetlenül a termelőerők struktúrájára támaszkodik és nem a társadalmi-termelési viszonyok struktúrájára.”<sup>61</sup>

A kongresszuson a tudományos-technikai forradalom eredményeinek technicista kisajátítása a személyiség polgári felfogásának sajátos alátámasztását szolgálta, mindenekelőtt a korszerűsített szcientizmus, pozitívizmus és irracionálisizmus keresztjezésével.

*J. O. C. Coten* előadása ennek a hibridizációnak a kritikáját is adja. Vázlatos, de figyelemre méltó képet ad az objektív megismerés polgári koncepciójának jelenkori ellentmondásosságáról. A mélyülő általános válság korát élő kapitalizmus számára a tudományos-technikai forradalom újabb problémákat jelent. Az állandósult válság filozófiai tükröződése abban is kifejeződésre jut, hogy az átfogó filozófiai rendszereket felváltják a különböző irányzatok, iskolák változatos, tarka szövevényei, amelyek azonban két, első pillantásra egyértelműen antagonisztikus tendenciába sűrűsödnek: egyfelől a neopozitívizmusból (az operacionalista, pragmatikus világnézet kiteljesedéseként); másfelől egy misztikus, irracionalista irányzatba, amely radikálisan tagadja a tudományos megismerés szociális-kulturális értékét és objektivitását. Ez a látszólagos antagonizmus egyértelműnek tűnhetett egy *Auguste Comte* számára; valójában azonban „a fenomenalizmus nyitva hagyja a kaput a miszticizmus számára, mi több, egyenesen megidézi azt”.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> II. 69.

<sup>57</sup> II. 71.

<sup>58</sup> II. 101.

<sup>59</sup> II. 104.

<sup>60</sup> II. 107.

<sup>61</sup> II. 107–108.

<sup>62</sup> II. 79., 80.

Az első világháború után különös jelentőségre tett szert az irracionizmus, a miszticizmus a heideggeri „fundamentális ontológiában”. Ernst Cassirer 1939-ben megrovásban részesítette Heideggert a racionalizmus státuszának elvitatása miatt, néhány évvel azután, hogy az „analitikus filozófia” képviselője, R. Carnap is azt bizonyította Heideggerrel szemben, hogy a „metafizika” leküzdhető a nyelvanalízis racionalizmusával. A két irányzat összecsapása mindazonáltal egyazon világnézetben belül következik be, mely világnézet egy nem dialektizálható ellentmondás jellemez. A neopozitivizmus és a miszticizmus keveréke a fejlett kapitalista országokban vezető világnézetté lett. Magától érthető, hogy ennek megfelelően határozzák meg azután az ember „lényegét”, helyét és szerepét. A modern híbridek mellett azonban „az idealizmus és az elvont antropológizmus klasszikus formái ma is élnek és helytelen lenne hatásukat elhanyagolhatónak tekinteni”.<sup>63</sup>

A neopozitivizmus és az irracionizmus közös vonása az emberi megismerés és a gyakorlati tevékenység egységének felbontása. Ebből következik a személyiség valóságátalakító szerepének a lefokozása. Mindez összefügg a törvényszerűségek objektívitásának és feltárhatóságának tagadásával. A polgári progresszió képviselőinek tanítását az emberi ész hatalmáról a természet és a társadalom erői felett, a modern burzsoá ideológusok felváltják az újsütetű „kritikai teóriával”. A modern polgári ideológia ezen retrográd tendenciáját elemzi Vera Wrona (NDK) „Munkásosztály és tett” című előadásában. A valóság és a polgári ideológia ellentmondása a pseudooptimizmus és a pesszimizmus antinómiájában is kifejezésre jut, ami logikusan kapcsolódik a „kritikai modell”-hez. A „kritikai modell” a valóság „szabad” mozgását elválasztja az észről, az értelemről, az elmélettől (és közben nemegyszer a marxizmus köntösét ölti magára). A személyiség, a munkásosztály tudatos forradalmi cselekvésének lehetőségét kétségbe vonva, azt a harsány (és spekulatív) „protestálással”, „kritikával”, „tagadással” helyettesíti.<sup>64</sup>

Az ész szerepe irracionalista tagadásának kritikáját tartalmazza Jakub Netopilik (Csehszlovákia) már említett előadása is, amely végigköveti a racionalizmus és a humanizmus fogalmának, és kölcsönös kapcsolatuknak történeti változását, különös tekintettel arra, hogy a modern tudomány és technika gyors fejlődése újszerűen és sürgetően veti fel a szabadság, az emberi fejlődés és a tudományos-technikai haladás viszonyának, csakúgy mint a racionalitás és a gazdasági hatékonyság kapcsolatának kérdéseit.<sup>65</sup> A kapitalizmusban az objektum—szubjektum viszonya a termelés folyamatában mintegy megfordul, a kettő elidegenült formában kerül szembe egymással. A polgári ideológusok az ember és a világ, a humanizmus és a racionalizmus viszonyát egyoldalúan vizsgálják és ideologikusan világtítják meg. Egyfelől az ember igazi világának esakis belső világát ismerik el, a külsőt, az objektív világot lényegében mint az emberi értékeket veszélyeztető szférát vizsgálják, amely mindenekelőtt a technológiai determinizmusnak lenne alávetve. Mivel a kapitalizmusban a racionalizmus meghatározott társadalmi-gazdasági tartalmat fejez ki és a tőkészek osztályérdekéhez kapcsolódik, mindig korlátozott, torzult alakban fogalmazódott meg és szükségszerűen egészült ki az irracionizmussal (Descartes komplementerje Pascal, Hegel és Kierkegaard). A monopolkapitalizmus korszakában az irracionizmus tör előre és válik hegemónná a polgári ideológiában. „Ha eddig a humanizmus többé-kevésbé mint az elidegenedett racionalizmus függvénye, kiegészítője fejlődött, a marxi tanítás a racionalitást a humanizmus kiteljesedésének eszközévé teszi, minden ember szabad, alkotó kiteljesedésének eszközévé.”<sup>66</sup>

A humanizmus, illetve a személyiség tudományos vizsgálatának újabb problémáival foglalkozik Szeftan Angelov (Bulgária) is, bár — eltérően Cottentől és Wronától — mindegyiknél tudományelméleti, módszertani megközelítésben. Előadásának vezérgondolata az, hogy a személyiség, a humanizmus újabb problémáinak vizsgálata egyre nyomatékossabban igényli az interdiszciplináris kapcsolatokat, egy komplex metodológia kimunkálását és alkalmazását. Ebben a vonatkozásban elismerően nyilatkozik — minden elvi fenntartás ellenére — egyes nem marxista iskolák, tudósok eredményeiről. Utal itt Teilhard de Chardinra, de kivált J. Piaget-ra, akinek iskolája „különösen értékes és nélkülözhetetlen” eszközöket dolgozott ki az emberre vonatkozó komplex vizsgálódás szempontjából.<sup>67</sup>

Angelov szerint az ember komplex vizsgálatának fő dimenziói, orientációi, módszerei: 1. a tudományos-kognitív reflexió; 2. a kutatás orientálása az emberre mint biológiai struktúrára, mint a munka és a megismerés szubjektumára és objektumára mint személyiségre stb. 3. egy meghatározott teoretikus struktúrára épülő induktív és deduktív axiomatikus rendszer kidolgozása és alkalmazása; 4. a vizsgálódás módszereinek és aspektusainak

<sup>63</sup> II. 81.

<sup>64</sup> II. 71.

<sup>65</sup> II. 59.

<sup>66</sup> II. 61.

<sup>67</sup> II. 153.

egységes rendszerbe való ötvözése, hogy az az emberi természet sokoldalú vizsgálatára alkalmassá váljék; 5. az elméleti és gyakorlati ismeretek szükséges formái „dimenziójának”, a személyiségelmélet problémáira való orientációjának gondos számbavétele.

A szerző következtetése, hogy az ember problémáinak „tudományos és axiológikus” megközelítése nem zárja ki, hanem kölcsönösen áthatja egymást. Ez a következtetés — véleményem szerint — egy meg nem oldott problémát hagy maga után. A marxista „axiologia” valóságfedezete ugyanis igazságtartalmában, *tudományos* jellegében tükröződik, következőképpen értelemzavaró a tudományos és axiológikus megközelítés effajta szétválasztása. A tudományos és axiológikus megközelítés mély, *elvi* megkülönböztetése — úgy gondolom — „a” tudomány és „az” ideológia elvi megkülönböztetésének egyik mellékhatása. Adott ideológiai terület (filozófia, etika, esztétika stb.) tudományos vagy nem tudományos jellegét nem a tárgya, nem is feladatkörének célirányultsága („teleológiája”) határozza meg, hanem az a tény, hogy tárgyat dialektikusan értelmezett adekvátsággal, vagy pedig ideologikusan jeleníti-e meg (tükrözi). Következőképpen az „axiológikus megközelítés” és a tudományos megközelítés szembeállításának csak akkor van helye, amikor az előbbi „ideologikus” (torzító) jellegű és emiatt „ideologikus” (tudománytalan, fonák, torz) eredményre, „reprezentációra” vezet. Egyébként amikor Angelov leszögezi, hogy „sem a szcientizmus, sem pedig az antropológiai humanizmus nem képesek korrektt megoldást nyújtani az emberre vonatkozó problémákat illetően”<sup>68</sup> — hallgatólagosan utal a tudományos és nem tudományos „axiologia” megkülönböztetésének szükségességére.

Az axiológiai problémakörnek konkrét vonatkozását elemzi N. V. *Motrasilova* (Szovjetunió), nevezetesen a tudatos értékorientáció és a tudomány tartalmi szerepének összefüggését. A szerző értékorientáción a társadalom, az osztály, a szociális csoportok, az individuum olyan eszméjét, beállítódását, ideálját érti, amely a személyiség tevékenységének, közvetlen motívumának, eszmei stimulusának szerepét tölti be.<sup>69</sup> A személyiség értékorientációja és a tudomány társadalmi funkciója közötti kölcsönös függés és kölcsönhatás nyilvánvalóvá válik, ha a tudományos tevékenységben mindenekelőtt a természet, a társadalom és az ember fejlődéstörvényei teoretikus és kísérleti bizonyításának szakadatlan folyamatát ismerjük fel, amelynek célja, hogy a valóság gyakorlati megváltoztatásának egyre hatékonyabb eszközeit adja az embernek; más szóval, a tudomány funkciójához — a társadalom fejlődésének törvényei alapján — értékorientáció kapcsolódik. A szerző ugyanakkor aláhúzza, hogy a tudomány funkciójának és értékorientációjának kapcsolata, egysége „konkrét történeti vizsgálódás fényében változatos-változó tartalommal telítődik meg, ami érthetővé teszi az adott korszak tudósa értékorientációjának sajátosságát”.<sup>70</sup> A tudós értékorientációjának ellentmondásossága meghatározott történelmi situációban rendkívül jelentőssé válhat. Amikor leszögezi, hogy a személyiség értékorientációjának kialakulásában döntő, hegemón szerepet játszanak a társadalmi viszonyok (és ezen belül a csoportviszonyok, és a csoporton belüli viszonyok), a szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy ennek a fontos problémának a vizsgálata sok kívánnivalót hagy maga után. További vizsgálódást igényel — a többi között — azoknak az utának-módoznak konkrétabb feltárása, amelyeknek közvetítésével az (általános és „mikro”) társadalmi viszonyok hatása „interiorizálódik”, beépül a személyiség belső funkcionális struktúrájába, kialakult és szüntelenül alakuló totalitásába.

V. C. *Sürev* (Szovjetunió) előadásában ehhez a fontos, időszerű elméleti-módszertani problémakomplexushoz kapcsolódik a szcientizmus és antropológia fogalmainak konkrétabb elemzésével. A szcientizmus a tudományok ellentmondásos és bonyolult társadalmi szerepkörét egyoldalúan értékkelő, értelmező koncepció, olyan „világnézeti orientáció, amely abszolutizálja a tudományt a kultúra rendszerében, az emberi társadalom ideológiai életében játszott szerepét”.<sup>71</sup> Ezen belül a szcientizmus a természettudományos módszert a tudományos ismeretszerzés általános eszközének, modelljének, ideáljának tekinti. Ebből ered az a neopozitívizmusra jellemző törekvése, hogy az axiomatikus, formallogikai módszereket — felhasználási területükön túlmenve — a társadalomtudományi kutatások területén egyoldalúan erőltesse. A társadalmi-humán problémák vizsgálatában a matematikai egzakt metodológiai apparátus felhasználása progresszív törekvés, a szcientizmus azonban ezzel is visszaél. Az antiszcientizmus felhívja a figyelmet az ún. egzakt tudományos módszertan szemléleti korlátaira, legalábbis ami az emberi lét alapvető problémáinak kutatását illeti. Az antiszcientizmus — jóllehet viszonylag reális kritikával illeti az „egzakt tudományok” egyoldalúan utilitárius-pragmatikus értelmezését és módszerük megalapozatlan extrapolációját — maga sem ismeri fel a tudományok genezisének reális

<sup>68</sup> II. 152.

<sup>69</sup> II. 247.

<sup>70</sup> II. 248–249.

<sup>71</sup> II. 113.

determinánsait és helyüket a társadalmi jelenségek rendszerében. Az „egzakt” tudományoknak, így a természettudományoknak is, megvan a maguk számottevő szerepe a világnézet szerveződésében.<sup>72</sup> Az ember a maga tárgyi-gyakorlati tevékenységével alakítja-formálja környezetét, életvékenysége totalitásának komplex feltételei között, a társadalmi viszonyok bonyolult kontextusában. A tudományok szerepének adekvát értékelése csak mindezen tényezők vizsgálatának segítségével válik lehetségessé.<sup>73</sup>

#### IV

### NÉHÁNY ÖSSZEFOGLALÓ KÖVETKEZTETÉS

A Várnai Filozófiai Kongresszuson bemutatott polgári dolgozatok nagy részéből világosan kirajzolódik az a kísérlet, hogy összeötvözzék a neopozitívizmus és az „életfilozófia” alapvető elemeit. Ezeknek a kísérleteknek az eredményessége nem okoz különös meglepetést, tekintettel a két irányzat minden különbsége mellett kimutatható közös gyökereire, lényegi affinitására. A személyiség „sorskérdéseire” vonatkozó párbeszéd, diszkusszió, ideológiai összezapás sohasem tapasztalt pregnanciával, magasfeszültségű gondolati-érzelmi töltéssel jelentkezett a kongresszuson. A polgári ideológusok „klasszikus” munkamegosztásának lehetősége némileg beszűkült: a neopozitívista indítású filozófusok mind gyakrabban *maguk is* részt vesznek azokban az expedíciókban, amelyeknek célja feltárni az egzisztencializmus számára oly kedves, nem „verifikálható”, nem „falszifikálható”, de megfelelő hermeneutikával „megidézhető”, rejtjelekben kódolt, magát elfedő egzisztenciálok világát. Az a meg nem szűnő, sőt erősödő igény, hogy az egzisztencia, az „itt-lét”, a „második dimenzióális szféra” gondjainak, más szóval az aggodással és extázissal feltöltött önmagáért létezőnek kell az emberiség sorsáért felelősséget érző és felelősséget vállaló gondolkodók alapproblémájává válnia — galvanizáló hatással van *a pozitívizmus művelőire is*.

A polgári ideológusok egész kórusa — modernista hangszereléssel — szinte a kényszerneurozisa jellemző módon ismétli Mach és Avenarius követőjének, Bleinek a marxisták címére küldött régi panaszát: „a marxizmus az ‚egyéniséget’ elhanyagolható tényezőnek, quantité négligeable-nak nyilvánítja, az embert ‚véletlennek’ tekinti, holmi ‚immanens gazdasági törvényeknek’ rendeli alá...”<sup>74</sup> E kényszerképzetek figyelembevétele és vizsgálata éppoly elengedhetetlen a marxisták alkotó munkája szempontjából, mint túlértékelésük elkerülése. Az a körülmény, hogy a marxista filozófusok a személyiségelmélettel behatóbban foglalkoznak és ennek nyomán a monográfiák egész sora látott napvilágot, a „második dimenzió” és a „lét pásztorainak” panaszát és vádját nem csendesítették le. Ellenkezőleg, a nyíltan „transzcendensek” — egy húron pendülve a marxizálókkal és az „aktívizmus”, a „nagy tagadás” marxológusaival — a marxista személyiségelmélet eredményeit produkáló és szintetizáló, egyre szaporodó tanulmányok megjelenése nyomán még harsányabban tiltakoznak és vádaskodnak. A „lét pásztorainak”, az „eredeti választás” és a „második dimenzió” védelmezőinek az okoz szenvedést, hogy a marxizmus az „egyéniséget” továbbra is — úgymond — „immanens gazdasági törvényeknek rendeli alá”. Most már elsősorban nem a mennyiségi mutatók elégtelenségét firtatják, hanem mindezekelőtt azzal a követeléssel lépnek fel, hogy a marxisták a személyiség problémáit egy „korszerűsített”, „humanista”, az „emberi lényeg”-ből kiinduló „marxizmus” eszközeivel vizsgálják és értékeljék. Az effajta sürgetésnek mentek elébe a többi között R. Garaudy és társai, megteremtve az „ideológiai békés egymás mellett élés” feltételét: az „elfogadható”, a nagy burzsoáziának is rokonszenves pszeudomarxizmust.

R. Garaudy ugyan személyesen nem vett részt a kongresszus munkájában, de akadtak mind bevallottan polgári ideológusok, mind „emberarcú marxisták”, akik eszméit tolmácsolták. Mercier a maga előadásában pl. Garaudy — és részben Schaff — liberális „humanista” Marxát idézte meg. A személyiség marxizáló és „társadalomontológiai” pszeudomarxista koncepciója azért nehezíti meg a párbeszédet a jó szándékú polgári (*különösen a hívő*) ideológusokkal, mert azt saját álláspontjuk marxista elismerésének, hitelesítésének vélik; következképpen a „hagyományos”, a nem liberalizált, nem, „humanizált” marxizmussal való párbeszédet, szembesítést már feleslegesnek, értelmetlennek, tárgytalannak

<sup>72</sup> II. 113–117.

<sup>73</sup> II. 116.

<sup>74</sup> Lenin Összes Művei 18, Kossuth 1964, 299.

tekintik. A munkacsoportokban (részben a plenáris üléseken) a többi között a Szovjetunió és az NDK képviselői a közvetlen diszkusszió során is figyelmet érdemlő elviséggel, és egyben meggyőző érveléssel világították meg a párbeszédet gátló tényezők paradox jellegét. A liberalizált, „humanizált” marxizmus a „hagyományos” marxizmust személyiségidegennek, „szcientistának”, dermesztően strukturalistának rajzolja meg. A kispolgárság éppen a bizonytalan egzisztenciájával, lebegésével összefüggő szorongását oldó „megértő” terápiát igényel, ezért keresi fel azokat a forrásokat, amelyekből a perszonalizmus, az egzisztencializmus, a marxizáló vagy antropológiai „marxizmus” vize fakad.

Az a felismerés, hogy a személyiség elidegenedésének igazi oka a monopolkapitalizmus ellentmondásaiban, a tőkés rendszer rothadásában található, feltétele annak a politikai akcióegységnek, amely az elidegenedés felszámolását nem illuzórikusan, hanem valósan tűzi ki célul. Lenin a marxista ateizmus fő módszertani elvét abban a követelményben jelölte meg, hogy a vallásos hiedelmek elleni küzdelmet alá kell rendelni a politikai stratégia fő célkitűzéseinek. Lényegét tekintve ez a módszertani elv érvényes a párbeszédet is magában foglaló általános ideológiai harcra. A várnai kongresszuson is beigazolódott, hogy a burzsoá ideológusok, függetlenül szubjektív szándékuktól, a személyiség antropológisztikus, perszonalista, egzisztencialista, másfelől szcientista-strukturalista értelmezésével (főleg) a kispolgárság ópiumigényét elégítik ki. (Az ópium drasztifikálásának feladatát részben az antropológiai humanista pseudomarxisták vállalják.)

Az ideológiai diverzió következtében a vallásos dolgozó, a „komplexus” szorongatta kispolgár a valódi szövetségében ellenfelet lát, a „megértő” egzisztencializmusban, a perszonalizmusban, a „második dimenziót” magasra emelő, ún. felszabadító Fromm, Marcuse, Reich-féle freudizmusban pedig háziörvost. Amennyiben a jelenlegi válság elhúzódik, és a kontesztálás, a „nagy tagadás” lehetetlennek látszik, a konformista beletörődés okozta esetleges önvádolást és bűntudatot a strukturalista személyiségelmélet segíti feloldani (a kongresszuson — jellemző módon — nemegyszer történt hivatkozás Lévi-Straussra, Foucault-ra stb.).

A személyiségelmélet gazdag ismeretelméleti, módszertani lehetőségeket kínál fel az ideológiai konvergencia-törekvések számára, hiszen természeténél fogva alkalmas arra, hogy a mikroléptékek birodalmában maradjunk; továbbá, a szubjektumból való kiindulás, az egocentrizmus, az antropológiai humanizmus „konkrétságának” hamissága nem szembeötlő, és egyoldalúsága — első megközelítésben — elhanyagolhatóan, veszélytelennek tűnhet. A harmadik utat keresők, az ideológiai békés egymás mellett élés szorgalmazói, az ideológiai konvergencia előharcosai olyan fogalmi rendszerrel operálnak, amely reális forrásokra utal ugyan, de másfelől ezt a fogalmi rendszert alávetik a hiposztázis művelésének a szó kettős értelmében: 1. az elvonatkoztatás túlhajtásával a fogalmakat kiszakítják az objektív valóság (a természeti, társadalmi anyagi lét) talajából; 2. a szerepcsere lehetőségét biztosító ideológikus manőverrel az eszméit, a tudatit, a fogalmi rendszert alappá, elsődlegesen meghatározó tényezővé léptetik elő. A várnai kongresszus plenáris üléseire és a munkacsoportok diszkusszióiba az ilyen hiposztázált fogalmak egész hadosztálya vonult be teljes fegyverzetben: szüntelenül forgalomban volt a „modern”, „posztindusztriális” vagy „fogyasztói” társadalom, az „emberi értékek”, a „szeretet”, „jószág”, „szépség”, „humanizmus”, „második dimenzió”, „élvezeti elv”, „emberi erkölcsi követelmények”, „emberi méltóság” stb. kategóriája; továbbá a tárgyiasulás és elidegenülés azonosításával kapcsolatos perszonalista-egzisztencialista „eredendő” pszichés státuszok, nevezetesen a „szorongás”, „aggódás”, „extázisok”, transzcendentális motivációk-ösztönzések, az ön-magáért létező átélhető, de kommunikálhatatlan lét struktúrái és más hasonló fogalmak.

Az ideológiai konvergencia-törekvések erősödésének társadalmi talaja, valóságfedezete az államnopolista kapitalizmus, a kapitalista világrendszer második világháborút követő gazdasági megerősödése, konjunktúrája, gyógyíthatatlan kóros folyamatokat elfedő viszonylag tartós homeosztázisa. Az újabb időszak gazdasági-politikai eseményei mint a kapitalizmus végzetes ellentmondásainak jelei mind élénkebb színekkel törnek a felszínre. Ennek következtében élöződik a harc a progresszív és a konzervatív-retrográd irányzatok között a kispolgárság megnyeréséért. A kispolgárság „integráns része lesz minden készülő társadalmi forradalomnak”.<sup>75</sup> A történelem arról tanúskodik, hogy adott körülmények között a kispolgárság jelentős része, csakúgy mint egyes értelmiségi csoportok, átmenetileg az ellenforradalom érdektalékká válhatnak. Az ingadozó kispolgárok és értelmiségiek valódi társadalmi érdekeinek védelme csakis az ezekkel az érdekekkel polárisan szemben álló kispolgári ideológia elleni türelmes, kitarbó, a konkrétus követelményeit

<sup>75</sup> MEM 27, Budapest 1971, 438.

messzemenően szem előtt tartó, de világos és egyértelmű elvi harc révén lehetséges. Az állammonopolista kapitalizmus egyik szócsöve, Wohlrabe, a CDU képviselője, Brandt kancellár lemondása után, a kispolgári illúziókat erősítendő, az ideológiai diverzió modern frazeológiájában kínálta fel a Mercier-féle ópiumot: „A feszültség csökkentésének egyik feltétele az ideológiai békés egymás mellett élés. További enyhülés csak akkor lehetséges, ha a kommunisták is magukévá teszik ezt a felismerést és megváltoztatják magatartásukat velünk szemben.” A kommunisták ezt a javaslatot nem fogadhatják el anélkül, hogy el ne árulnák a munkásosztály, s következésképpen minden dolgozó osztály és dolgozó réteg érdekét, a békés egymás mellett élés tartósságáért folytatott harc marxi—lenini elveit.

# SZEMLE

## AZ ALKOTÁS DIALEKTIKUS LOGIKÁJA\*

(Angel Benkov: „A tudományos és a művészeti alkotás logikája”)

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Angel Benkov professzor, a Kliment Ohridsky Egyetem Logika Tanszékének vezetője, a magyar filozófusok számára a kevésbé ismert külföldi marxisták közé tartozik, amit a bolgár filozófiai közeletben kifejtett tevékenysége egyáltalán nem indokol. Fő kutatási területe a logika, amelynek művelését nem választja el a dialektikus és történelmi materializmus egészének fejlődésétől, az aktuális világnézeti kérdésekkel való foglalkozástól. Nem sokkal Bulgária felszabadulása után közvetlenül bekapcsolódik az ideológiai harcba. 1945-ben Szófiában megjelent „A bergsonizmus Bulgáriában” című könyve. A logika iránti érdeklődését „A logika története”, „A logika”, „A gondolkodás és a nyelv”, „Az indukció elméletének alapvető problémái” című művei reprezentálják. Felismerve logikai nézetei szintézisének a szükségességét, 1971-ben kiadta „A dialektikus logika” című monográfiáját.

„A tudományos és a művészeti alkotás logikája” című munkájában a mai marxista filozófiai kutatás egyik időszerű problémáját, az alkotás folyamatát teszi meg a logikai elemzés tárgyává, azt a célt tűzve maga elé, hogy feltárja a tudományos és a művészi alkotótevékenység módszereit és törvényszerűségeit, logikai struktúráját. Tervbe vette továbbá a tudományos és a művészi alkotás folyamatának az összehasonlítását, azonos és különböző vonásaik megragadását.

Célkitűzése realizálásához Benkov keresi és meg is találja a megfelelő eszközöket, felismeri, hogy az alkotás, a mű formálódásának a folyamatát nem lehet a statikus vizsgálódás módszereivel, a formális logikával feltárni, s hogy a pszichológia mellett a *gondolkodás fejlődését nyomon követni képes dialektikus logikára is szükség van.*

A szerző könyvének első részében megvizsgálja a tudomány, a tudományos kutatás és a művészet, valamint a művészeti

alkotás fogalmait. Alkalmazza a dialektikus logika Marx által megfogalmazott alapelvét, amelynek megfelelően a tudományt nem pusztán eredménynek, hanem az ehhez vezető útnak is tekinti, és megkülönbözteti egymástól az objektív törvények visszatükrözését — a tulajdonképpeni *tudományt* — és a tények összegyűjtését, ami nélkül a tudomány nem létezik, de ami még nem tudomány, hanem csupán *tudományos tevékenység.*

Az empirikus és a teoretikus megismerést annak alapján különbözteti meg egymástól, hogy az első csupán a tények összegyűjtése, leírása, amíg a második azok interpretálása és általánosítása. Az empirikus megismerés nála csupán tudományos tevékenységnek számít, szemben a tudománnyal, a teoretikus megismeréssel. Kissé merevnek tűnik ez a megkülönböztetés, mivel az empirikus megismerés nem zárja ki magából az általánosítás lehetőségét, sem valóságát, továbbá a teoretikus megismerés sem csak a törvényszerűségek visszatükrözése: a tapasztalati oldalt megszüntetve megtartja, arról nem is szólva, hogy belőle indul ki. A tudomány egyéb ismérvei is egyaránt vonatkoznak a megismerés mind empirikus, mind teoretikus szakaszára, mindkét szakasz a valóság visszatükrözését, az ismeretek rendszerét jelenti stb.

A művészi és a tudományos alkotótevékenység közötti minőségi különbséget a szerző a tudomány és a művészet tárgyának és tartalmának eltéréseivel indokolja, erőteljesen hangsúlyozva ugyanakkor a visszatükrözésben és a gondolkodás logikai összefüggéseiben kifejeződő azonosságokat. Mind a tudományt, mind a művészetet Benkov a fogalmi visszatükrözés szférájába utalja.

Jól látja, hogy a művészi alkotótevékenységben a fogalmi tükrözés mellett rendkívül fontos szerepet játszik a művész érzelmvilága, valamint az érzéki megjelenítés. A társadalmi problémákat a művész is logikai formákban: fogalmakban, ítéletekben, következtetésekben ragadja meg, azonban fontos feladata e felismert lényeg

\* Ангел Бънков: Логика на научно и художествено творчество. Издателство наука и изкуство София. 1974.



érzéki megjelenítése is. Ez nem jelenti a gondolatitól való elszakadást, ellenkezőleg, megtartásának, kifejezésének feladatát oldja meg. Benkov a következőket írja: „...nem szabad a művészi gondolkodást a fogalmi gondolkodással szembeállítani. A művész is fogalmakban gondolkodik... A művészetben az általános, a lényegi individualizált, tipikusként való ábrázolás.” (27.) Ezzel szemben „A tudományos gondolkodás az általánost, a törvényszerűséget tiszta formában, azaz a tárgy konkrét tulajdonságaitól megszabadítva fejezi ki...” (Uo.)

Figyelemre méltó a szerzőnek az az álláspontja is, amely szerint a tudományos és a művészi alkotótevékenységben ugyanazok az ismeretelméleti és logikai összefüggések vannak jelen: mindkét területen az anyagi objektum meghatározó szerepe érvényesül, a megismerés a konkrétól halad az absztrakt felé és emelkedik fel a konkrétéhoz, a gyakorlat azonos funkciókat tölt be mind a művészi, mind a tudományos megismerésben, hasonló az induktív és a deduktív módszerek felhasználása, a logikai törvények működése, a gondolkodás formáinak kapcsolata stb. A művészi alkotásban azonban az ismeretelméleti, logikai aspektus mellett az émoiók is beépülnek a tartalomba, ami a tudományos alkotásban megengedhetetlen, mivel benne a szubjektív momentumok számára nincs hely. Ebből fakad a tudományos és a művészi absztrakciók különbözősége, nevezetesen az, hogy az utóbbi tartalma nem tisztán fogalmi visszatükrözés, hanem egyben emocionális is. Benkov ismételt hangsúlyozza, hogy a művészetekben az emocionális oldal alá van rendelve a fogalmi gondolkodásnak, s hogy következésképpen a művészetnél — a sajátosan esztétikai vonatkozások mellett — elsősorban nem a pszichológiának, hanem a logikának, nevezetesen a dialektikus logikának kell foglalkoznia. Ugyanis az utóbbi vizsgálja a gondolkodásnak az objektumhoz való viszonyát, az igaz és a hamis tükrözés problémáját, az igazság feltárását biztosító törvények, szabályok, műveletek sorát. Jóllehet a lelki jelenségeknek egymásra való hatását feltáró pszichológiai elemzés nem nélkülözhető a művészi alkotótevékenység bemutatásában, azonban alapvető oldala nem ez, hanem a lelki jelenségek belső kapcsolatának vizsgálatán túllépő logikai kutatás.

A tudományos alkotótevékenységet illetően a szerző magától értetődően elutasítja azt a felfogást is, amely szerint ebben a pszichológiai aspektus lenne a döntő. Bírálja az intuíción alapuló bergsoni elméletét, amely a logikai oldalt mellőzi s a tudományos feltárást valamiféle misztikus belátásra redukálja. Az ilyen elképzelésekkel szemben Ben-

kov mind a tudományos, mind a művészi alkotás folyamatában a gondolati munka primátusát emeli ki. Ugyanakkor nem tagadja a helyesen értelmezett intuíciónak szerepét és jelentőségét a felfedezés folyamatában. Érvelése meggyőzőbb lenne, ha az intuíción logikái, nevezetesen dialektikus logikai aspektusának a bemutatására is tett volna kísérletet. Ezt az elvárást az is indokolja, hogy a szerző a feltárás folyamatában a megismerés fejlődését tekintti alapvetőnek s ezért a *dialektikus logikának* — a kialakult, kész ismeretek törvényeit és struktúráit vizsgáló *formális logikával* szemben — fontosabb szerepet tulajdonít. Álláspontja szerint: „A formális és a dialektikus logikai törvények közötti különbség abban áll, hogy az előbbiek a kész ismeret, a gondolkodás struktúrájának a törvényei, az utóbbiak a változó, fejlődő gondolkodásé. Ez a fő különbség a formális és a dialektikus logika között.” (52.) Továbbá: „...a formális logika elemi logika, a dialektikus logika magasabb logika”. (66.)

Helyeselni kell Benkovnál az alkotótevékenység logikai és pszichológiai oldalainak a szétválasztását, még akkor is, ha a logikai oldalnál a dialektikus és a formális logika itt olvasható értelmezése problematikus. Ugyanis a szerző a dialektikus logika tárgyának jellemzésében a *gondolkodás tartalmi oldalát* figyelmen kívül hagyja és csupán a megismerés folyamat-jellegével hozza összefüggésbe. Ezzel a formális logika illetékességi körét is korlátozza, nem veszi figyelembe, hogy a kialakulatlan, érőben levő gondolatok is igénylik a formális logika törvényeit. Benkov a gondolkodás tartalmi aspektusát illetően fel sem veheti, hogy az intuíción — a pszichológiai elemzés mellett — a logikai vizsgálat illetékességébe is beletartozik. Ily módon a gondolkodás *tartalmi-logikai* oldalának figyelmen kívül hagyása nem csupán a logikai vizsgálat elsődlegességéről vallott álláspontját teszi sebezhetővé, hanem legyengíti a bergsoni intuíción elleni argumentációját is, hisz ebben az esetben még mindig nyitva marad az út a gondolkodás tartalmi oldalának nem-logikaiként — való megközelítése számára.

A szerző a továbbiakban megvizsgálja, hogyan működik a dialektikus logikai gondolkodás a *tudományos megismerés különböző szintjein*. A tudományos kutatás kezdetén a *probléma* felismerése és elemzése a legfontosabb feladat, mivel ez utóbbi teljesítése határozza meg a problémamegoldás útját és eszközeit. A „probléma”, amennyiben *objektív összefüggések* nem tudása: ontológiai, s amennyiben az objektív összefüggések *nem-tudása*: gnoszeológiai vonatkozású. A „probléma” e vonatkozások egységén

keresztül a régi és az új információk dialektikus ellentmondását jelenti, amelynek kifejlődése a *hipotézis* kialakulásának első szakaszával vág egybe.

A tudományos megismerés következő állomása a tudatosított probléma megoldásához szükséges *tények összegyűjtése*, amelyben a dialektika vagy a metafizika ösztönösen vagy tudatosan felhasználásra kerül. Ezzel kapcsolatban a szerző kiemeli, hogy a tudomány nem egyszerűen az empirikus adatok halmaza, még az adatgyűjtés szakaszában sem; az adatok kiválasztását és csoportosítását valóságos kapcsolataik szerint a dialektikus gondolkodás hozza létre. A tények osztályozása és általánosítása, a *hipotézis* és az *elmélet* alkotásán keresztül a teoretikus megismerés szintjére vezet el, ahol a tudomány kezdetének megalapozása a dialektikus gondolkodás egyik legfontosabb feladata, amely meghatározza a gondolkodás előrehaladását az absztrakttól a konkréthez. Benkov következetesen jár el, amikor a *kezdet* kérdését a teoretikus megismerés szintjére helyezi, mivel az empirikus megismerést nem tekinti tudománynak, hanem csupán a tudományos tevékenységhez tartozónak. Mihelyt azonban nem választjuk el mereven — Benkov módjára — az empirikus és a teoretikus megismerés szakaszait, a kezdet problémája — úgy tűnik — az empirikus megismerés szintjére kívánczik. A szerző nagyon helyesen látja, hogy Marx „Tóké”-je nem csupán a *kezdet*, hanem a tudományos alkotótevékenység logikájának és módszereinek a tanulmányozása szempontjából is alapvető mű. Természetesen a „Tóké” tartalmi logikai aspektusáról van szó, amely nem annyira az általános, hanem a különös, a tudományos megismerésre és kifejtésre alkalmazott dialektikus logika. Egyet kell érteni a szerzőnek azzal a nézetével, hogy a tudományos alkotás logikáját és módszereit sem a formális, sem a dialektikus logika készen, teljes egészében nem tartalmazza, s ezért szükség van a szaktudományokban megvalósuló partikuláris megismerési folyamatok törvényszerűségeinek és módszereinek tanulmányozására, és emellett közös vonásaik általánosítására.

A szerző álláspontját azonban ki kell egészítenünk, mivel úgy véli, hogy a dialektikus logika legáltalánosabb elveit: a világ anyagságának tételét, a visszatükrözési elméletet, az ellentmondásokon keresztül érvényesülő fejlődés elvét stb. közvetlenül lehet konkretizálni a szaktudományokra jellemző megismerési folyamatokra. Véleményünk szerint a reflektálás ezeken a területeken is többlépcsős feladat, ami nem valószínűleg meg sikeresen, ha előzőleg a dialektikus módszer felsorolt elveit nem konk-

retizálják a gondolkodás formáira, műveleteire és törvényeire. Erre a konkretizálásra azért is szükség van, mert a dialektikus módszer nem a fogalmakon, ítéleteken, következtetéseken kívül, hanem azokban, azok rendszerében érvényesül, funkcionál.

Benkov részletesen elemzi a *művészi megismerés és alkotótevékenység logikai szerkezetét*, formálódásának főbb szakaszait, feltárja a tudományos alkotással közös és eltérő vonásait. Vizsgálódása eredményeképpen arra a belátásra jut, hogy a művészi alkotótevékenységben is — a pszichológiai, a szociális aspektusokkal szemben — a logikai oldal a meghatározó, még akkor is, ha csupán ösztönösen van jelen a gondolkodásban.

A logikai aspektus meghatározó szerepe már a művészi alkotás kezdetén a társadalmi probléma felismerésében döntő szerepet játszik. Jóllehet ez a felismerés a fogalmi szférában valósul meg, ezt a művész émo-ciói kísérik, és azoktól nem választható el. Benkov vitakozik azokkal a nézetekkel, amelyek szerint a probléma feltárása csupán a tudományos megismerés jellemzője. Szerinte a művészi alkotótevékenységnek is szerves része a „probléma”, nevezetesen a társadalmi probléma felismerése, nélküle nem születhet valóban *művészi* elképzelés, amely sohasem elvont általános, hanem konkrét különös, s mint ilyen ölt testet a műalkotásban, a művészi megjelenítésen keresztül.

A szerző a tudományos és a művészi alkotótevékenység azonos és eltérő vonásainak megragadására törekedve abból indul ki, hogy a tudomány és a művészet tárgyában megnyilvánuló konkrét azonosságot kell feltárni. A logikai vetületben jelentkező azonosságok közül alapvető, hogy mind a két területen a gondolkodás ugyanazon formái, műveletei és törvényei működnek. A döntő különbségek abban mutatkoznak meg, hogy amíg a tudomány — érzéki tényanyagának feldolgozása során — a tárgy gondolati képétől egyre elvontabb absztrakciókhoz jut el, addig a művészi alkotás folyamatában a lényegi mozzanatok megragadása az objektum konkrét formában való rögzítésével egyetemben történik. Azaz az *absztrakt* és a *konkrét dialektikus logikai kategóriái* a tárgyat kétféle alkotótevékenységben eltérően működnek.

További különbség, hogy jóllehet mind a tudományos, mind a művészi alkotás végső soron a valóság átalakítására szolgál, az előbbi azonban közgazdasági értelemben vett új értékek termelését eredményezi, különösen, ha közvetlen termelőerővé válik, az utóbbi viszont elsősorban nevelői funkciókat lát el.

Helyeselhető a szerző nézete, amely sze-

rint a dialektikus logika összefüggései a művészetben specifikusan érvényesülnek. A tipikus felismerése és ábrázolása, ha ösztönösen is, de a tartalmi logikai kapcsolatok szabályozó szerepének van alárendelve. A művészi alkotótevékenység ezen logikai vonatkozásainak a felvetése újszerű, előzetes vitákra és kutatásokra nem támaszkodhat. Ennek tudható be, hogy még olyan eleminek tűnő kérdések is tisztázatlanok maradnak, hogy vajon a logikai elvek az esztétika kategóriái mellett működnek, vagy pedig arról van-e szó, hogy az utóbbiaknak van logikai aspektusa. A kérdés tisztázásától függően lehet értelmezni az esztétika és a logika viszonyát. Ugyanis, ha az esztétika kategóriáinak, pl. a különös-ségnek logikai jelentése is van, akkor a két diszciplína kapcsolata bensőbb, mintha az esztétikai és a logikai kategóriák kapcsolatát egymást kiegészítő oldalak viszonyaként fogjuk fel.

A szerző a vizsgált kétféle alkotótevékenység eltérései között említi azt is, hogy a művészi alkotás folyamatában a felhasználásra kerülő absztrakciókba a művész emóciói — sőt világnézete — is tartalmi elemként beépülnek, ezzel szemben a tudományos ab-

sztrakciók tartalmának meg kell őriznie függetlenségét az alkotó érzelmeivel szemben.

Benkov könyvének vitathatatlanul érdeme, hogy a figyelmet a tudományos és a művészi alkotótevékenység *tartalmi logikai* problémáira irányítja. Különösen újszerűnek tűnik a művészi visszatükrözés és a logikai összefüggések viszonyáról kialakított elképzelése. Erdeme az alkotási folyamat dialektikus összefüggéseinek általános, absztrakt tárgyalása, de ebben rejlik fogyatékosága is. Ugyanis, mivel a dialektikus módszert nem a gondolkodás formáira való reflektálás, átvitel eredményeképpen, hanem közvetlenül alkalmazza, a *logikai* jelleg elhalványul, a tudományos és a művészi alkotótevékenység szakaszainak logikai aspektusai nem konkrét gazdagságukban jelennek meg.

Ha figyelembe vesszük, hogy a dialektikus módszer, a dialektika általános elveinek az alkalmazása a vizsgált területeken még alig-alig történt meg, továbbá hogy a részletekre kiterjedő vizsgálatot szükségképpen az általánosabb szintű kérdésfeltevéseknek és válaszoknak kell megelőznie, akkor a bolgár logikus munkáját egészében értékes alkotásnak kell minősítenünk.

## MARX A XX. SZÁZAD KÖZEPÉN

ROZSNYAI ERVIN

A fenti címmel jelent meg 1967-ben az Egyesült Államokban egy két évvel korábban kiadott tanulmánykötet angol fordítása. A könyv alcíme: „Egy jugoszláv filozófus ártétkeli Marx Károly írásait”. Szerzője Gajo Petrović, a zágrábi Praxis-csoport egyik vezéralakja.\*

Az első kiadás tizedik évfordulója nem ad okot az ünneplésre. De arra már inkább, hogy elgondoljunk: miért nem látott napvilágot a hazai sajtóban az elmúlt tíz év alatt semmiféle bírálat erről a kötetecskéről és szerzőjének nemzetközileg ismert nézeteiről. Vagy kevésbé naívvul fogalmazva: hogyan kaphatta fel a filozófiai vitát nálunk és másutt a Petrović által hirdetett eszméket, akár az ő írásai, akár egyéb, markánsabb források nyomán.

Anélkül, hogy vállalkoznék a feleletre, megpróbálom összefoglalni Petrović könyvének főbb gondolatait. Talán még ez a vázlatos és hiányos ismertetés is mond valamit.

„Úgy látszik — írja Petrović —, Marx

számára nem kérdéses, hogy az anyagi termelőerők fejlődése végső fokon az egész társadalmi fejlődést meghatározza.” Ugyanígy vélekedett Engels is, majd kettőjük minden jelentősebb tanítványa: Labriola, Plehanov, Lenin; Sztálin végül kanonizálta ezt a formulát. De vajon Marx a történelem egész menetére vonatkoztatta-e formuláját? — kérdi Petrović. „A politikai gazdaságtan bírálatához” írt „Bevezetéséből” első pillantra úgy tűnik, hogy igen: amit a „termelőerőknek” és a „gazdasági szerkezetnek” a „jogi és politikai felépítményhez” vagy „a társadalmi tudat formáihoz” való viszonyáról megállapít, azt mint „általános eredményt” szemlátomást a jövőre nézve is érvényesnek tekinti, időbeli megkötöttségek nélkül. Ha azonban — írja Petrović — a marxistákkal együtt elfogadjuk, hogy „az állam, a jog, a politika, a vallás, az osztályok, osztályharcek és társadalmi forradalmak csupán az emberi történelem bizonyos szakaszát jellemző, átmeneti történelmi jelenségek, akkor a kölcsönös kapcsolatukat megmagyarázó elmélet nem lehet a történelem vagy a társadalom általános elmélete”; következésképpen „az alapnak és a fel-

\* Gajo Petrović: Marx in the mid-twentieth century. A Yugoslav philosopher reconsiders Karl Marx's writings. Doubleday et Company Inc., Garden City. New York 1967.

épitménynek a „Bevezetés”-ben vázolt viszonya csak az emberi társadalom előtörténetére vonatkozik, pontosabban arra a részére, amelyet Marx megvizsgált, nevezetesen az ázsiai, az antik, a feudális és a modern polgári termelési módra”.<sup>1</sup>

Petrović érvelésének egyetlen hibája, hogy a konklúziót a legvékonyabb logikai szállal sem igyekeznek a premiszához fűzni. Tegyük fel, hogy „a modern polgári termelési mód” eltörlésének pillanatában valóban lelépnek a színről az osztályok, és velük az állam, a jog, a politika, a vallás; nos, eltekintve attól, hogy ez a nézet a kelleténél szuverenebb módon bánik a realitásokkal, csak akkor lehetne belőle az alap—felépitmény viszony eltűnésére következtetni, ha az előtörténettel együtt vége szakadna a felépitménynek is, illetve ha a felsorolás kimerítően az „alap” és a „felépitmény” fogalmának terjedelmét. De nem meríti ki, és az elhangzott ítélet igazságértéke körülbelül annyi, mintha azt mondanánk, hogy mihelyt kipusztul a számarckóró meg a csalán, befellegzett a növényvilágnak. A premiszából legfeljebb azt a konklúziót vonhatnánk le, hogy ha nem lesz többé állam, jog stb., akkor megszűnik az alap viszonya az államhoz, a joghoz stb. Ez így logikailag helytálló lenne, bár tudományos ítéletnek nem a legértelmesebb.

„Arra a kérdésre, hogy a termelőerők mindig meghatározó tényezői lesznek-e a történelemnek — folytatja Petrović —, Engels igen világos választ ad, amikor ezt mondja: „Amíg makacsul vonakodunk megérteni természetüket és jellegüket, addig ezek az erők ellenünk, nélkülünk hatnak, uralkodnak rajtunk... De ha egyszer felismertük a természetüket, a szövetkezett termelők kezében démoni urakból engedelmes szolgálkká változtathatók... Az emberek társadalmasulása, amely eddig a természet és a történelem által rájuk kényszerített társadalmasulásként állt velük szemben, most saját szabad tettük lesz... Csak ettől kezdve csinálják majd az emberek teljes tudatossággal a történelmüket... Az emberiség ugrása ez a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”

Petrović a következőképpen értelmezi Engelst, abban a hiszemben, hogy az idézett szövegnél nem is találhatott volna alkalmasabb bizonyítékot a marx „Bevezetés” történelmi érvényének korlátozottságára: „Ha az emberek társadalmi léte saját szabad tettük lesz, ha „teljes tudatossággal csinálják majd a történelmüket”, van-e jogunk azt mondani, hogy „az embe-

rek meghatározott, szükségszerű, saját akaratuktól független viszonyokba” lépnek egymással, s ezek „anyagi termelőerők fejlődési fokának felelnek meg”? A válasz teljesen világos.”<sup>2</sup>

Tegyük hozzá: a kérdés is az, nemcsak a válasz. Petrović szemében a tudatos cselekvés kizárja a tárgyi meghatározottságot, a társadalmi mozgás ellenőrzése az akaratunktól független viszonyokat, a szabadság a szükségszerűséget és általában az objektivitást, amely hegeli mintára, csak éppen a dialektika leghalványabb nyoma nélkül, az elidegenüléssel azonosul. A szerző nem rejti véka alá ebbeli elgondolásait. Állíthatjuk-e, hogy „a szabadság a belső és külső szükségszerűség ismeretén alapul uralom a természet és önmagunk felett”? Hogyan is állíthatnánk ilyen bolondságot! „Ennek a koncepciónak legalább két alapvető hibája van: ellentmondásos és konzervatív.” Ha ugyanis „minden szükségszerű, ha a szükségszerűség már uralkodik a természetben és az embereken, nem érhető, hogy mi hogyan tehetünk szert hatalomra mindkettő fölött”; ennél fogva „a szabadság szükségszerűségi elmélete nem lehet az alkotó forradalmi cselekvés alapja”. Nem bizony: hiszen „a szabadság nem azt jelenti, hogy alárendeljük magunkat a külső vagy belső szükségszerűségnek, sem pedig azt, hogy alkalmazkodunk hozzá... Senki sem fogja szabadnak nevezni a kívülről meghatározott cselekedeteket... Még a legintenzívebb és legsikeresebb tevékenység sem szabad, ha külső meghatározottsága van.” Mi hát a szabadság? Milyen válasszal csillapítja le Petrović felcsigázott érdeklődésünket? „Az ember csak akkor szabad, ha az, ami emberi benne, alkotó cselekvésre indítja, amely kitágítja és gazdagítja a humanitás határait... Az ember csak akkor szabad, ha cselekvéseit az határozza meg, ami alkotó benne, ha tetteivel hozzájárul a humanitás határainak kitágításához.”<sup>3</sup> E szabados definíciók közül a második kétségkívül előnyösebb, mert a határok gazdagításáról már nem ejt szót.

A szabadság és a szükségszerűség viszonyának szubjektivistá felfogása megmagyarázza, miért jut Petrović arra az álláspontra, hogy „a kommunizmus... nem pusztán új társadalmi-gazdasági alakulat, hanem a gazdasági szféra elsődlegességének eltörlése”, olyan társadalom, ahol „a gazdasági” tényező elveszti predominanciáját”.<sup>4</sup> Magyarán, a kommunizmusban megszűnik az anyagi szükségletek elsődleges-

<sup>2</sup> Uo. 103—105.

<sup>3</sup> 123—127.

<sup>4</sup> Uo. 164., 105.

<sup>1</sup> Id. mű, 91—96.

sége, és az emberek nem a természetből fognak élni, mint Marx vélte, hanem túlnyomórészt eszmékből, mivel szabadságuk nem fér össze az anyagi meghatározottsággal.

Mindez nem új: a burzsoá filozófia számára a szabadság és a szükségszerűség, a szubjektív cselekvés és az objektív törvény egymást kölcsönösen kizáró ellentétek, olyannyira, hogy antinomikus viszonyukat végeredményben maga a hegeli dialektika sem volt képes meghaladni. Ami Petrovičban új, az legfeljebb a módszer merészsége, amellyel szerzőnk a marxizmus nyakába varrja saját szubjektívizmusát. A kezdet egy Engels-idézet: „A materialista felfogás szerint a történelemben végső fokon a közvetlen élet termelése és újratermelése a döntő mozzanat.” Őt oldallal később ezt olvassuk: „Plehanov úgy gondolja, hogy a társadalmi fejlődésnek végtelen számú tényezője van, és a viszony állandóan változik közöttük, de a szélesebb értelemben vett gazdasági tényező mindvégig döntő a történelemben”. Lapozunk újabb hét oldalt, és megtaláljuk az előbbieket összefoglalását: „Láttuk már Engels és Plehanov véleményét, amely szerint a leendő osztály nélküli társadalomban a gazdasági tényező nem lehet meghatározó.”<sup>5</sup> Egyszerűbb módszert elképzelni is nehéz.

Anyagi termelésre mindig szükség lesz ugyan — ismeri el egy engedékenyebb pillanatában Petrovič —, de már az elidegenülés idején „kifejlődnek a gyakorlati tevékenység magasabb formái”, bebizonyítva, hogy a termelés, ez az alacsonyrendű forma, egy szép napon elveszti majd az elsődlegességét. Mi következik azután? Olyan társadalom, „amelyben az ember képes lesz beteljesíteni önmagát mint egyetemes, alkotó lényt”; a „pozitív emberi öntudat” humanisztikus társadalma, a szocializmus, ahol „az ember valóban ember”, és éppen ezért „társa (socius) a többi embernek”.<sup>6</sup> Stb. stb.

A fentiek filozófiai háttere egy heideggeri fogantatású ontológia, a „praxis” fogalmával a középpontjában. Kifejtését a nagyobb hitelesség kedvéért engedjük át Petrovičnak.

„Ami az embert emberré teszi, az nem egyik vagy másik minőség vagy tevékenység, amely egyedül az övé, sem pedig az effajta minőségek vagy tevékenységek halmaza, hanem létének általános szerkezete, amelyet Marx „praxisnak” nevez. Az ember Marx szerint olyan létező, aki a praxis módusában van (*a being that is in the*

*mode of praxis*).” De vajon, „mi a Lét, és hogyan viszonyul a praxishoz?” „Lenin következetesen azonosítja a Létet és az anyagot”, s e nézet „nemcsak elméletileg lehetséges, hanem nagyon elterjedt is. Ez az a köznapi, természetes, a józan észnek megfelelő vulgármaterialista nézet, amelyre valamennyien ösztönösen hajlamosak vagyunk... Nem tagadom, hogy a Lét illetően felfogásának van jelentősége és értéke. Szembeszáll a Lét vallási, misztikus és szolipszisztikus elképzelésével (azzal például, hogy létezni annyi, mint észrevétni), s emnyiben fontos, haladó és pozitív lehet. De a mi számunkra semmiképpen sem jelenthet kielégítő megoldást.” Ha ugyanis igaz Engelsnek az az állítása, hogy nincs lét téren és időn kívül, „akkor hogyan vélekedünk emberi kinjainkról, szenvedéseinkről, reményeinkről, örömeinkről és szorongásainkról? Mindez nemlétező értelmetlenség csupán, vagy valami, ami valahol az ember testében vagy rajta kívül helyezkedik el?”<sup>7</sup>

A szerző nemcsak a két vulgarizátor, név szerint Engels és Lenin álláspontját haladja meg. Nem: forradalmi optimizmusának jegyében bátran megbírálja mesterét is, Heideggert magát, akinek pedig a kérdésfeltevés, a terminológia, a stílus és legfőképpen a tartalom tekintetében oly sokat köszönhet. „Mind Marx, mind Heidegger elválaszthatatlannak tekintik az általában vett Lét jelentésének kérdését és az emberi lét jelentésének kérdését.” „Marx szellemében egyetérthetünk azzal, hogy az ember kétségtelenül halálhoz mért-lét, átmenetisége nem pusztán lényegtelen és járulékos meghatározottság. De az ember nemcsak ez, és az igazi emberi lét nem passzív várakozás a „semmire” vagy „a Lét eljövetelére”. Az ember nem akkor ember, ha passzívan és türelmesen várja az elkerülhetetlen sorsot, amelyet az idő hoz nekünk, hanem akkor, ha cselekszik és harcol valódi individuális és társadalmi létének megvalósításáért. És az igazi lét nem büszke várakozás a semmire, hanem szabad, alkotó tevékenység, amellyel az ember megteremtí világot és önmagát.” Ennek alapján nem vitatható, hogy a praxis „a Lét legautentikusabb módja”, „tehát nem speciális mód, hanem a Lét kifejlett lényege”, „a Lét jelentése általában”.<sup>8</sup> Egyszóval, a valóság ontológiai lényege a Létnek elkeresztelt emberi „praxis”, amely nemes elszántsággal rázza le magáról a tér és az idő méltatlan bilincseit.

<sup>5</sup> Uo. 97., 102., 109.

<sup>6</sup> Uo. 113., 160., 163.

<sup>7</sup> Uo. 171., 172., 179.

<sup>8</sup> Uo. 186., 188., 189.

Hogy a szóban forgó „praxis” micsoda – vagy inkább mi *nem* –, arról Petrović ismeretelméleti eszmefuttatásai adnak némi felvilágosítást. Szerzőnk több ízben kereken kijelenti, bár a bizonyítás legcsekélyebb szándéka nélkül, hogy „a tükrözésmélet összeegyeztethetetlen Marxnak az emberről mint praxis-lényről (*a being of praxis*) szóló felfogásával”, mivel „a gondolkodás az ember gyakorlati alkotó tevékenységének egyik formája”.<sup>9</sup> Az elméleti tevékenység átminősítését gyakorlativá a 11. Feuerbach-tézis elleni támadás kívánja megalapozni.

A 11. tézis szerint, mint ismeretes, a filozófusok eddig csak magyarázták a világot, de a feladat most az, hogy megváltoztassuk. Marx fukaron bánik a szavakkal, mégsem könnyű kiforgatni a gondolatát, főleg ha Petrovićtól eltérően nem hagyjuk figyelmen kívül az ideológiatörténeti összefüggéseket.

Bármely marxista kézikönyvben megtalálható, hogy a Marx előtti filozófusok, még a materialisták is, társadalomelméletükben idealisták voltak, tudati okokra vezették vissza a társadalom szerkezetét és változásait. Így járt el a felvilágosodás, a klasszikus német idealizmus, a kortárs Feuerbach. Kant az erkölcsre szűkítette a gyakorlatot, és a fennálló állapotokkal nem tudott szembeállítani egyebet, mint a kategorikus imperatívusz semmire sem kötelező elvontságát, amely nem is törekszik a társadalmi viszonyok megváltoztatására. Hegel a filozófiával fejezte be a történelmet, abban a hiszemben, hogy az elidegenülés felszámolásához elegendő a valóság elméleti megértése. Feuerbach úgy vélte, hogy az elidegenülés vallási természetű, és megszűnik, mihelyt elméletileg felismerjük a vallás lényegét. Marx ezzel szemben elsőknek fedte fel azt a képmény igazságot, hogy a valóság megváltoztatása nem eszmei, hanem gyakorlati feladat, annál is inkább, mert az eszmék a társadalmi létben gyökereznek, és csak a társadalmi gyakorlati tevékenységben hatékonyak, maguk is csak a valóságos viszonyok gyakorlati átalakításában alakulnak át, illetve annak révén változtathatók meg; sőt, a világot elméletileg sem magyarázhatjuk helyesen, ha nem veszünk részt a megvalósításáért folytatott harcban. Marx határvonalat húz a szemlélődés és az érzéki-tárgyi tevékenység közé, az utóbbit pedig – a pozitivisták praktícizmusával ellentétben – *forradalmi* gyakorlatnak, a valóságos viszonyok osztályharcban történő átalakításának fogja fel. *A forradalmi gyakorlat központi szerepe a marxi filozófia*

*lényege*, erre épül a dialektikus és történelmi materializmus.

Olvassuk most Petrovićot. „Véleményem szerint ez az állítás (a szemlélődő világmagyarázat és a forradalmi gyakorlat éles megkülönböztetése a 11. tézisben – *R. E.*) ellentmond a marxi filozófia lényegének. A világnak olyan magyarázata, amely nem változtatja meg a világot, mind logikailag, mind tapasztalatilag lehetetlen. Aki a világot magyarázza, ezzel már legalábbis a világnézetét változtatja meg. Nem változtathatja meg a világnézetét anélkül, hogy meg ne változtatná a világhoz való viszonyát is. És ha megváltoztatja világnézetét *és magatartását*, hat a vele különböző viszonyokban levő többi ember világnézetére és cselekedeteire. . . Minden világmagyarázat már sajátos megváltoztatása, sőt teremtése a világnak. . . Hogyan is vélekedjünk ezekről a világmagyarázatokról? Nemlétező valamik, vagy valahol a világon kívül léteznek? . . . A filozófiai magyarázatokat néha nemlétező valamiknek tekintjük. De hát Marx világmagyarázata kívül áll a világon? Az ember talán két részre oszlik, melyek egyike a világban van, a másik meg valahol kívül? Csak akkor van az ember a világban, ha eszik, alszik és állati funkcióit végzi, de kívül van, ha gondolkodik, és magyarázza a világot?”<sup>10</sup>

Ennek a szofizma-halmaznak a filozófiai magva az az ósdi idealista képzet, amely szerint a gondolkodás, az eszme *önmagában* hat, sőt a valóság elsődleges alkotója, teremtője, tiszta kreativitás stb. Az, hogy a gondolkodás nem valami nemlétező, nem is a világon kívül létezik, következőképpen része a világnak, a valóságnak, természetesen igaz. A Petrović-féle okoskodás csupán arról feledkezik meg, hogy az eszmei – bármennyire valóságos jelenség is – a tudatunkon kívül és attól függetlenül létező objektív valóság visszatükröződése, másodlagos jelenség, amely csak annyiban hat, amennyiben a gyakorlati életfolyamatokba, a társadalom valóságos életfolyamataiba szövedik. A tudat a tőle független anyagi világra csak úgy fejthet ki hatást, ha eszméi „elkülölegesülnek” és anyagi erővé válnak, testet öltenek az érzéki-tárgyi tevékenységben annak a fiziológiai apparátusnak a segítségével, amely a tudat anyagi szubsztrátumát alkotja, és egyrészt a külső ingert alakítja át tudati tényné, másrészt a tudati tényt tárgyi cselekvéssé. Ha nem különböztetem meg az eszmeit az anyagitól, a tudatot a tőle független, objektív valóságtól, akkor a tudati tevékenységet sem fogom meg-

<sup>9</sup> Uo. 191.

<sup>10</sup> Uo. 196. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

különböztetni a gyakorlatitól: mindkettő elmerül az „emberi tevékenység”, vagy ha úgy tetszik, a „praxis” egyszínű kategóriájában.

Petrović maga is sejti, hogy az eszme nincs közvetlen hatással a tárgyi valóságra, ezért lopva becsúsztatja a közvetítőt: ha megváltozik a világnézetem, megváltozik a *magatartásom* és az embertársaimhoz fűződő viszonyom. Csakhogy a magatartás már nem egyszerűen eszmei, hanem gyakorlati viszony, amely akár ellentétes is lehet a gondolkodással. Felfedezem pl., hogy a főnököm, akit addig nagyra becsültem, közönséges gazfickó; eszmeileg bizonyára más lesz hozzá a viszonyom, mint azelőtt, előfordulhat azonban, hogy gyakorlatilag mit sem változtatok a magatartásomon, nehogy pórul járjak. A felismerést nem követi automatikusan a magatartás változása, mert a gondolkodás és a cselekvés nem ugyanaz.

A *világnézet* esetében talán kevésbé szembeötlő a tudati tevékenység és a gyakorlati cselekvés különbsége, mint ott, ahol csupán részleges felismerésekről van szó. A világnézet egész lényemet érinti, lehetetlen, hogy ne nyilvánuljon meg a magatartásomban, könnyebben ébresztheti tehát azt a látszatot, mintha elméleti jellege ellenére közvetlenül gyakorlati volna. De még ha a látszatot igaznak fogadjuk is el, akkor sem állíthatnánk, hogy a világnézet megváltozásával a világ is feltétlenül megváltozik. Tegyük fel, hogy világnézetem a sztoikus apátia, és sikerül erre a meggyőződésre térítenem az emberiség többségét; lesz-e jogom ezek után a világ gyakorlati megváltoztatásával dicsekedni, pusztán azért, mert keresztülvittem, hogy gyakorlatilag semmi se változzék? Vagy tegyük fel, hogy harcoss ellenforradalmi világnézetem van, amely elavult társadalmi formációk kozerválására ösztönzi az embereket. Ha eszméim anyagi erővé válnak — ami valóra váltásukhoz megintcsak nélkülözhetetlen — és reakciós társadalmi viszonyokat szilárdítanak meg, nevezhetem-e ezt a hatásukat, a fejlődés *feltartóztatását*, egy történelmileg túlhaladott állapot *rögztetését*, az előremozgás *megakasztását* a világ megváltoztatásának? Marx 11. tézise a *forradalmi* gyakorlatot állítja szembe a tétlen kontemplációval; Petrović formalizmusa minden világmagyarázatot gyakorlatnak minősít, eltüntetve a különbséget a gyakorlat és a semmittevés, illetve a forradalmi és az ellenforradalmi gyakorlat között.

Mit érek vele, ha megváltozik az *én* világnézetem, vagy néhány más emberé, aki kapcsolatban van velem? A világ megváltoztatásához több ember szükséges,

mint egy családi ház felépítéséhez. Marx nem a burzsoá értelmiség szatócsterminusaiban gondolkodik, és a világ megváltoztatásán a társadalmi viszonyok *forradalmi* átalakítását érti, ez pedig nehezebb feladat, semhogy másképp is megoldódhatna, mint a munkásosztály vezetete tömegharc útján; és mind az egyének tudatát, mind a tömegeket elsődlegesen a gyakorlat határozza meg az adott társadalmi viszonyok talaján, mégpedig vagy a viszonyok többé-kevésbé passzív újatermelésének, vagy aktív átalakításának gyakorlata. A világnézet forradalmasodása feltételezi az utóbbit: ahhoz ugyanis, hogy megváltoztassuk önmagunkat, meg kell változtatnunk a körülményeinket, és e kettős tevékenység dialektikus egységét — ahogy a 3. Feuerbach-tézis megállapítja — „csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni”.<sup>11</sup>

A Petrović-féle „praxis” nem forradalmi gyakorlat. Hanem micsoda? „A „munka’ és a „termelés’ tág értelemben”, vagyis nem „a közvetlen létfenntartási eszközök termelése” értelmében.<sup>12</sup> Ez a „tág” definíció az osztályharc számára túlságosan szűk — hiszen nem foglalja magába a „praxis” legmagasabb formáit, a társadalmat átalakító forradalmi tevékenységet —, viszont kiválóan alkalmas rá, hogy a szellemi tevékenységet állítsa az első helyre, és ráadásul nyíltan befogad bármilyen szellemi termelést, tekintet nélkül az osztálytartalmára. „A gondolkodás nem valami nemlétező, hanem az ember létének egyik formája, a világ megváltoztatásának és teremtésének egyik eszköze. Tegyük hozzá, hogy nem a praxis „legalacsonyabb” formája, hogy az ember talán alkotóbb a szellemi alkotásban, mint bárhol egyebütt.”<sup>13</sup> Összegezve: a praxis „szabad, tudatos tevékenység”, „egyetemes-alkotó, önalkotó tevékenység, amellyel az ember átalakítja és megteremti világát és önmagát”, „megvalósítja történelmileg megteremtett emberi lehetőségeit”.<sup>14</sup>

A „lehetőség” fogalmának a tárgyi feltételezettségtől elvonatkoztatató egzisztencialista értelmezése alapján Petrović természetesen nem oszthatja a marxizmus klasszikusainak azt a nézetét, hogy az emberek mindig annyira szabadították fel magukat, amennyire létező termelőerőik előírták és lehetővé tették számukra. Véleménye szerint az emberi szabadság feltételei nem vizsgálhatók szűkös gazdasági

<sup>11</sup> MEM 3, Kossuth 1960. 8.

<sup>12</sup> G. Petrović, id. mű, 111.

<sup>13</sup> Uo. 197.

<sup>14</sup> Uo. 78., 79., 80.

szempontokból. Ha összevetjük ezt a nyilatkozatot a „praxis” idézett definícióival, valamint szerzőnknek a szabadság és a szükségszerűség viszonyáról kifejtett elgondolásával, amelyek a hamisítatlan burzsoá hagyományok nyomán csak a minden tárgyi meghatározottságtól mentes cselekvést ismerik el szabadnak, akkor aligha lehet kétségünk afelől, hogy a „praxis” nem egyéb, mint tárgyilag nem determinált *szellemi* tevékenység.

Ennek az abszurditásnak a nevében tiltakozik Petrović az objektív dialektika ellen: „... a dialektika, ahogy a dialektikus materializmus megalapítói — Engels, Plehanov, Lenin — értették, nemcsak módszer, nem is csupán logika vagy ismeretelmélet, hanem ontológia is. Lényegi aspektusa vagy eleme az a koncepció, hogy vannak bizonyos legáltalánosabb 'dialektikus' törvények, amelyeknek megfelelően minden létező változik és fejlődik... Jogosnak látszik a kérdés, hogy milyen mértékben egyeztethető össze minden létező elkerülhetetlen, kivételt nem ismerő, általános törvényeinek gondolata az ember mint szabad, alkotó praxis-lény marxi eszméjével. Ha minden, ami létezik, dialektikus 'törvényeknek' van alávetve, hogyan menthető fel alóluk az ember? És ha az ember nem kivétel, hogyan beszélhetünk szabadságáról és alkotóképességéről?”<sup>15</sup>

A dialektika tehát nem lehet ontológiai természetű, az objektív dialektika összeegyeztethetetlen a „praxis-filozófiává” átértelmezett marxizmussal. A dialektika eszerint olyan merőben szubjektív módszer, amelynek semmiféle tárgyi alapja és megfelelője nincsen. Az ontológia magva a „praxis”, az „emberi Lét”. Persze, ez sincs dialektikus törvényeknek alávetve, hiszen minden szükségszerűség ellentétes „az ember” szabadságával és alkotóképességével. Ennek az anarchista szabadság-fogalomnak a képviselőjében Petrović okkal int bennünket, hogy a praxis-ontológiát véletlenül se tévesszük össze a dialektikus materializmussal, a marxi filozófia hamis, „sztálinista koncepciójával”.<sup>16</sup> „A 'naturalisztikus humanizmus' (így hívják a marxi filozófia hiteles, sztálin-talanított alakját — R. E.) és a 'dialektikus materializmus' két különböző koncepció. Sem logikailag nem egészítik ki egymást, nem is egyszerűen közböbök egymással szemben, hanem — legalábbis bizonyos lényeges pontokban — kölcsönösen kizárják egymást.”<sup>17</sup> Tökéletesen igaz.

Szemben a dialektikus materializmus „sztálinista koncepciójával” — amelyet, mint láttuk, három megrögzött sztálinista alapított: Engels, Plehanov és Lenin — a „praxis-filozófia” valóban sem nem dialektikus, sem nem materialista. Központi fogalma, a „praxis” — más néven „totalitás” —, elmosza a határvonalat a lét és a tudat, a gyakorlat és az elmélet, a cselekvés és a gondolkodás között, szóról szóra vagy legfeljebb csekély formai módosításokkal ismételve a burzsoá filozófia dekadens korszakának jellegzetes vezéreszméjét, a *szubjektum és az objektum korrelációjának* tételét. Ez a hegeli objektív idealizmust szubjektivistává silányító eszme, amely egyaránt jellemző a Kierkegaard — Heidegger vonal antropológiájára és a machista eredetű modern pozitívizmusra, „meghaladni” látszik a filozófia alapkérdését, mivel korreláció esetén, az objektum és a szubjektum kölcsönös elválaszthatatlansága esetén nem beszélhetünk sem a lét, sem a tudat elsődlegességéről, hanem csupán egy olyan „totalitásról”, amelyben lét és tudat differenciálatlan egységben áll. Úgy tűnik, mintha ebben a „lét”-ben, ebben a „totalitás”-ban oldódnék fel minden, s ezzel az idealizmust is kiküszöböltük volna — holott valójában a létet kötöttük a semmitől sem függő tudathoz, méghozzá az „immanens” *emberi* tudathoz, szabad és alkotó invencióval másolva nagy múltú szubjektív idealista elődeinket. Így aztán neveltséges agyérmekek mutatkozik az objektív dialektika, illetve az objektivitás általában: hogyan is létezhetnék bármi szubjektum nélkül? Aki felül akar emelkedni a filozófiai pártok harcán, az előbb-utóbb erre a nyílt és pártos színvállásra kényszerül a materializmussal szemközti oldalon.

Ahogy előljáróban említettük, a „naturalisztikus humanizmus” a történelem terén is szöges ellentéte a marxizmusnak. A társadalmi fejlődés természettörténeti jellegét, az anyagi törvények döntő szerepét, az alap-felépítmény viszonyt kizárja a kommunizmusból, és az előtörténetre korlátozza, mert az *egyén abszolút önmeghatározása* jegyében antagonizmust konstruál törvény és szabadság között. Az antagonizmus hátterében a lázongó kispolgár politikai és világnézeti közép-utassága húzódik meg. A praxis-filozófus vonakodik attól, hogy „minden személyes gondolatát, kívánságát, reményeit, aggályait és szenvedélyeit alárendelje az osztályharc követelményeinek”;<sup>18</sup> meg sem fordul a fejében, hogy ez az alárendeltség a forradalmár számára nem külső kényszer,

<sup>15</sup> Uo. 64.

<sup>16</sup> Uo. 18.

<sup>17</sup> Uo. 59.

<sup>18</sup> Uo. 131.



hanem elemi életfeltétel, vagy ha úgy tesszük, „szabad személyiségének” megnyilvánulása és egyedüli biztosítéka. A praxis-filozófus a nyomorúságos „individualitás” bővületében éppúgy irtózik a proletárdiktatúra fegyelmétől, mint az imperializmus elnyomó gépezetétől, és mindkettő ellen berzenkedve, olyan „kommunizmust” hirdet, amely nem a termelőerők társadalmasulásának, a modern termelés anyagi fejlődéstörvényeinek következménye, hanem az *egyéni önmegvalósítás* posztulátuma. A praxis-filozófus, mint született eklektikus, marxista gondolatfoszlányokkal övezi ezt a burzsoá mondanivalót, olyannyira, hogy *szavakban* akár az osztályharcot is elismerheti. „Egyetlen vagy több szabad személyiség nem alakíthat át egy nem szabad társadalmat szabaddá — írja Petrović. — A szabad személyiségnek a társadalom átalakítására irányuló erőfeszítései csak annyira lehetnek eredményesek, amennyire sikerül meggyőznie, inspirálnia és cselekvésre bírnia a potenciálisan forradalmi társadalmi csoportokat”, mivel „csak az osztály nélküli társadalom fejlődhet a szabadság birodalmává.”<sup>19</sup> Ezek azonban üres szavak, még ha eltekintünk is attól, hogy nem a kiemelkedő személyiségek idézik elő a forradalmakat, hanem a forradalmi mozgalmak vagy legalábbis a megoldást követelő objektív társadalmi ellentmondások érelik a kiemelkedő személyiségeket. Üres szavak, mert a praxis-filozófia „kommunizmusa” *jelszámolja* a társadalmi törvényeket, és a szükségyszerűség abszolút ellentétéként nem is származtatható ezekből. Szemben a tudományos kommunizmussal, a „praxis-kommunizmus” pusztá *eszmény*, amelynek alapja az objektív társadalmi viszonyok helyett a *szubjektivitás*, forrása, tartalma és mércéje a burzsoá antropológiai hagyományokra támaszkodó „emberi lényeg”.

Rögtön hozzá kell tennünk, hogy a szóban forgó „emberi lényeg” nem ugyanaz, mint a felvilágosodás korabeli „emberi természet”. A különbséget szabatosan megmagyarázta annak idején a praxis-filozófia előképe, az egzisztencializmus. A hagyományos antropológiában az egyén az egyetemes és eleve adott „emberi természet” egyedi példánya volt, vagyis — szaknyelven szólva — az esszencia megelőzte az egzisztenciát, a lényeg a létezés. Az egzisztencializmus megfordítja ezt a kapcsolatot: az ember kezdetben teljesen meghatározatlan, lényeggel nem rendelkező létezés, majd azzá lesz, amivé cselekvését, magatartását szuverén módon megválasztva, lehetőségeinek megvalósítása

útján önmagát teszi. A marxi filozófia társadalmi viszonyaik összességének ábrázolja az embereket; az egzisztencializmusban a társadalmi viszonyok nem válnak az egyének belső tulajdonságaivá, hanem külső „szituációként” állnak szemben az autonóm szubjektummal, és a husserli fenomenológia szellemében tőle, a tárgyi meghatározottságok nélküli egyéni *tudattól* kapnak „jelentést”. Az egyén saját független tudatából kiindulva értékeli a „szituációkat”, és tervezi meg cselekvéseit, magatartását, „emberi lényegét”.

Petrović szinte szó szerint elfogadja ezt az indeterminizmust, csupán annyit módosít rajta, hogy összekuszálja az eredetiben még többé-kevésbé határozottan körvonalazott fogalmakat. Amint mondja, „az emberi ‚lényeg’ vagy ‚természet’ nem adott és változtathatatlan”, nem is „olyasvalami, ami minden emberben közös”, hanem „történelmileg teremtett emberi lehetőség”.<sup>20</sup> Mi hát az „emberi lényeg”? A történelmileg teremtett emberi lehetőség? De hiszen ilyen lehetősége mindenkinek van, amíg csak él. Az egyiknek arra, hogy luxusjachtot hajózza körül az ibériai félszigetet, a másiknak arra, hogy kolduljon vagy felakassza magát. Ha viszont az „emberi lényeg” nem „olyasvalami, ami mindenkiben közös”, akkor nem lehet megkülönböztetések nélküli „emberi lehetőség”. Talán csak *bizonyos* lehetőségek alkotják az „emberi lényegét”, mások nem. Úgy látszik, Petrović is így vélekedik. „Lehet az ember háborús bűnös, mégsem fogjuk azt mondani, hogy a háborús bűnösség az ember lényege — inkább azzal értünk egyet, hogy ez az ember embertelen lehetősége.” És nyomban felteszi a kérdést: „Milyen alapon osztjuk az ember reális lehetőségeit emberekre és embertelenekre?”<sup>21</sup> De a válasz elmarad.

A dolgot bonyolítja, hogy az „emberi lényeg” tisztázatlansága folytán az „elidegenüléssel” sem tudunk mit kezdeni, holott a praxis-filozófia egyik kulcsfogalmáról van szó. Elidegenült az az ember — olvassuk —, „aki nem valósítja meg emberi lehetőségeit”; és megfordítva, „az ember akkor ember, ha megvalósítja történelmileg teremtett emberi lehetőségeit”.<sup>22</sup> Gondoljuk meg azonban, hogy él a Földön 800 millió ember, aki sohasem hallott a praxis-filozófiáról, mert *évi* jövedelme nem éri el az 50 dollárt: ez a 800 millió valóban csak abban az esetben lehet ember, ha megvalósítja történelmileg teremtett lehe-

<sup>19</sup> Uo. 151., 146., 85.

<sup>20</sup> Uo. 85.

<sup>21</sup> Uo. 81., 80.

<sup>19</sup> Uo. 130.

tőségét, az éhhalált? Nem volna-e jobb számára, ha elidegenülhetne ettől a lehetőségtől? Vagy ha az éhhalál nem „emberi” lehetőség, akkor azok, akik ezt „választják”, nem emberek? Másrészt: az ember „önmagával egy, ha lehetőségeinek megvalósításával állandóan újabb és magasabb lehetőségeket terem”.<sup>23</sup> Ki terem magasabb lehetőségeket és mire? A texasi olajmagnás az olajárak emelésére?

Akármi legyen is az „emberi lényeg”, a hozzá való viszony különbözteti meg egyfelől az elidegenült embert a „praxis-lénytől”, másfelől az eltörténetet a szabadság birodalmától. A történelem e két nagy korszakának neve marxista eredetű, de a praxis-filozófia az egzisztencializmusból merített antropológiai tartalommal ruházza fel. Az első korszakban az ember „elidegeníti önmagát emberségétől, és megszűnik embernek lenni”,<sup>24</sup> a másodikban visszanyeri szabadságát, és „praxis-lényné” válik. Miért? — kérdezzük tanácstalanul. Mi készíti az embert emberi mivoltának feladására? És hogyan szerzi vissza azt, amit elveszített?

Maradjunk az utóbbi kérdésnél. „Csak saját szabad tette által érheti el az egyén a maga személyes szabadságát” — szögezi le Petrović, és arról is tájékoztat bennünket, hogy ennek a szabad tettnek nem lehet külső indítéka, mivel „senki sem cselekedhet szabadon, akit kívülről határoznak meg”.<sup>25</sup> Jó. De akkor hogyan történik az átmenet az elidegenültségből a szabadságba? Hogyan lábaltat ki sanyarú állapotából az *elidegenült* ember, ha ehhez „szabad tett” szükségeltetik, őt pedig éppen az jellemzi, hogy kívülről határozzák meg? A logika külső sugalmazására hallgató elidegenült értelmünkkel kénytelenek vagyunk a praxis-filozófia premisszáiból olyan következtetést levonni, hogy „az embernek” mindig és minden helyzetben kétféle lehetősége van, egy „emberi” és egy „embertelen”, másképp sohasem cselekedhet szabadon, és az elidegenülésből nem volna kiútja. Ha viszont ez igaz, akkor mind az elidegenülés, mind a kiút *választás kérdése*. Elidegenülök önmagamtól, ha az „embertelen” lehetőséget választom, és visszatérek önmagamhoz, ha az „emberi” mellett döntök. Sem így, sem úgy nem határoznak meg külső tényezők; a körülményeket, a „szituációt” saját szubjektivitásom önkénye szerint látom el „jelentéssel”, megválasztva cselekvésem módját, „emberi” vagy „embertelen” magatartásomat. A társadalmi folyamat az objektív

meghatározottságoiktól eloldott *erkölcsi értékválasztások*, az egyéni magatartást szabályozó voluntarisztikus egyéni döntések sorára bomlik, a kommunizmus pedig történelmi szükségszerűségéből az elidegenülés és a szabadság két *egyenlő esélyű alternatívájának* egyikévé lesz.

A „praxis” tehát, mint „szabad Lét, alkotó Lét”,<sup>26</sup> a tárgyi meghatározottságoiktól mentes, pozitív előjelű erkölcsi cselekvés fikciója, akárcsak a kanti „gyakorlat”, és egyesek leszármazottja Kant dualisztikus világméskének. Ellenpárjával, a mechanikus szükségszerűséggel együtt alkotja azt az antinómiát, amely társadalom és természet, kultúra és civilizáció, érték és lét, erkölcs és empiria, dialektika és rációi meghasonlásának formájában végighúzódik a modern burzsoá gondolkodáson. A „praxis” éppoly tehetetlen a tapasztalati világgal szemben, mint Kant erkölcsi törvénye; nem a tárgyi valóságban gyökerezik, így aztán nem is alkalmas ennek megváltoztatására, és csak az veheti komolyan, akinek látókörét lezárja a társadalom jelenszintje és a történelem mozgástörvényeitől elvonatkoztatott „individualetetés”. Kant még tisztában volt vele, hogy „gyakorlati” törvénye gyakorlatilag hasznavehetetlen, és a szabadság birodalmát a túlvilágra utalta; nem követett el olyan logikai bakugrást, mint a praxis-filozófia, amely „marxista” igényei folytán megvalósíthatónak mondja a szabadság birodalmát itt, az empirikus világban, noha tagadja megvalósulásának törvényszerűségét és a hozzá vezető utat, a proletariátus diktatúráját. De nem a következetesség fokában rejlik a legfőbb különbség a kanti „gyakorlat” és a családfájából kirügyezett mai „praxis” között. A kategorikus imperatívusz *általános* törvény, amely szubjektivitásában is független az egyéntől, és hozzá képest objektív; a praxis-filozófia nem ismeri el az egyén semmiféle általános meghatározottságát. A kategorikus imperatívusz *általános törvény*, amelynek végrehajtása a szabadság érvényesülésével egyenlő; a praxis-filozófia minden törvényt a szabadság poláris ellentétének tüntet fel, és szembeállítja vele az üres, meghatározatlan egzisztenciát. A kategorikus imperatívusz, ha erkölcsi törvényé szelídítve is, a polgári egyenlőség *citoyen-törvénye*; a „praxis” az elszigetelt *burzsoá* álláspontját fejezi ki azzal, hogy a „szubjektivitásból”, az önmagába zárt egyénből minden külső meghatározottságot kiutasít. A kanti *citoyen-törvény* előírja, hogy szabadságom nem sértheti másokét; a praxis-filozófia nem vehet tekintetbe

<sup>23</sup> Uo. 85.

<sup>24</sup> Uo. 83.

<sup>25</sup> Uo. 129., 125.

<sup>26</sup> Uo. 118.

más embereket. Ha ugyanis a külső meghatározottság ellentétes az egyén szabadságával, akkor ez csak azt jelentheti, hogy szabad és alkotó mivoltomban füttyülök a többiekre, akik tulajdonképpen nem is létezhetnek, mert létükkel máris külső meghatározóként korlátoznák szabadságomat és alkotóképességemet. Ennek a tömény szolipszizmusnak nincs joga más emberekről beszélni.

A praxis-filozófia kimondatlan belső logikája szerint a szolipszizmusnak a kommunista társadalomban kell kiteljesednie. A kommunizmusban, mint megtudtuk, a szükségszerűséget kiszorítja az egyén abszolút szabadsága, az alkotó szubjektumot nem korlátozzák objektív törvények. De ha így van, ha „az ember” valóban csak szerzője lesz saját történelmének, és semmilyen vonatkozásban sem szereplője, ha objektív meghatározottsága elesik, akkor tevékenységének nem lesz *mire* irányulnia, és a „praxis” tárgy hiányában még szemlélődés sem lehet — egyszerűen semmi sem lehet, vagy a legjobb esetben olyan „tevékenység”, amely a jó öreg Heidegger semmijére irányul, mint „halálhoz-mért-lét”. Végső fokon ez a kellemes perspektíva a „praxis” lényege.

Befejezésül térjünk vissza a praxis-filozófia politikai hátterére. Petrović szük-

ségesnek tartja kijelenteni, hogy a proletárdiktatúra marxi elmélete „nagyon veszélyes elmélet, amely szocializmus-ellenes célokra használható... Ha Marx előrelátta volna elméletének sztálinista értelmezését, talán sohasem fogalmazta volna meg, még abban a futólagos, mellékes formában sem (*not even in the passing way*), ahogy „A gothai program kritikájá”-ban megtette.”<sup>27</sup> Mint ismeretes, Marx némileg másképp ítélte meg a dolgot, és a proletárdiktatúrát nem tartotta egészen mellékesnek. „Ami újat én cselekedtem, az annak bebizonyítása volt, 1. hogy az osztályok létezése csupán a *termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakasza*hoz van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszűntetéséhez* és az *osztály nélküli társadalomhoz*.”<sup>28</sup> Nem kevésbé ismeretes Lenin véleménye: „Csak az marxista, aki az osztályharc elismerését *kiterjeszti a proletárdiktatúra elismerésére*.”<sup>29</sup> Igen: a proletárdiktatúrát nem pótolhatja sem az „emberi lényegről” szóló frázistömeg, sem egy olyan kispolgári demokrácia proudhonista utópiája, amelyben az emberek egyenlősége az értéktörvény ösztönösségének alávetett gazdasági egységek elkülönültségén nyugszik.

## FODOR JUDIT: A DETERMINIZMUS-KONCEPCIÓ FEJLŐDÉSE ÉS KAPCSOLATA A KVANTUMMECHANIKÁVAL\*

MÜLLER ANTAL

Őszinte öröm lenne számomra e könyv ismertetése kapcsán arra hívni fel az olvasó figyelmét, hogy milyen sokat ígérő Fodor Judit eddigi tudományos tevékenysége; ehelyett — sajnos — immár azt kell dokumentálnom recenziómban, hogy a szerző közelmúltban bekövetkezett tragikus halálával, milyen súlyos veszteség érte a magyar filozófiai életet.

A szerző témaválasztásának aktualitását egy általános és egy különös mozzanat határozza meg. Egyrészt az, hogy a determinizmus az úgynevezett „örök” filozófiai problémák tipikus esete, melyekre az a jellemző, hogy a szaktudományi és filozófiai megismerés fejlődésével, illetve a különböző filozófiai irányzatok közötti harc, valamint az ennek alapjául szolgáló társadalmi tényezők alakulásával mindig új és új tartalommal telítődnek. A korábban homogének és zártnak vélt megoldásokban (determinizmus-koncepciókban) az új fejlemé-

nyek nyomán ellentmondások keletkeznek, főként a kategóriák tartalmi differenciálódása formájában. Az ennek alapján kialakuló új megoldási lehetőségek közül a valósággal leginkább adekvátnak (és a korábbinál nagyobb átfogóképességűnek) a kiválasztása, illetve kidolgozása a marxista filozófia mindig aktuális feladata.

Ezen általános aktualitáson belül a helyes marxista determinizmus-koncepció kidolgozásának századunkban még különös időszerűséget adott a mikrofizikai objektumok korlátozott individualitásának felismerése; részben a hozzá fűzött idealista interpretációk, részben a klasszikus, egyértelmű determinizmus-koncepció nyilvánvaló elégtelensége miatt.

Mindezeken túl, hazai vonatkozásban még az is növeli a szerző vállalkozásának értékét, hogy — bár különböző munkákban

<sup>27</sup> Uo. 156., 157.

<sup>28</sup> MEM 23, Budapest 1971, 479.

<sup>29</sup> Lenin: Állam és forradalom; „Válogatott művek”, II, Budapest, Kossuth 1967, 180.

\*Akadémiai Kiadó, Budapest 1972, 248 oldal.

elég sokan foglalkoznak a determinizmus kérdésével — e témának a mikrofizika problematikájára koncentráció megközelítési módjával nemigen találkozunk a magyar filozófiai irodalomban.

A könyv négy fő részre (I. Mi a determinizmus; II. A mechanisztikus materializmus determinizmus-konceptiója; III. Száz év harcai a determinizmus-konceptió körül; IV. Néhány javaslat egy dialektikus determinizmus-modellhez), s ezen belül 13 fejezetre oszlik. Ezek tematikus ismertetése helyett — mely helyszíke miatt amúgy is csak felsorolásszerű lehetne, inkább néhány olyan kérdéssel foglalkozom kissé részletesebben, melyből a téma ismerői egyértelműen megítélhetik a szerző módszerének jellegét és megoldásainak tendenciáját.

Jelentős pozitívuma a könyvnek a szerző azon világos felismerése, hogy a marxizmus klasszikusai — meghatározott okok miatt — csupán a determinizmus általános megfogalmazására szorítkoztak, s ebből eredően ma az egyik döntő feladat éppen ennek az általános koncepciónak a konkrét tartalmi kitöltése, a benne szereplő kategóriák viszonyának részletes elemzése, valamint az általános determinizmus-konceptió és az objektív determináltság konkrét megnyilvánulási formáinak összevetése. A szerző is éppen e feladat egy lehetséges megoldását kívánja könyvében nyújtani.

Fodor Judit már az első részben hangsúlyozza — mintegy kiindulópontként — azt az utóbbi időben egyre inkább előtérbe kerülő (bár távolról sem általánosan elfogadott) tételt, hogy az úgynevezett indeterminizmus álláspontja egyáltalán nem jelent teljes meghatározatlanságot, hanem csupán azt, hogy a meghatározó tényezők egy részét valamiféle „nem-anyagi” szférában keresik.

Nem teljesen megnyugtató viszont, ahogyan végül is a determinizmus és a materializmus kifejezések viszonyát megoldja. Úgy tűnik, hogy a szerző szerint a materialista determinizmus (vagy determinista materializmus) kifejezésben a jelző tautologikus lenne, hiszen az egyik szűkséggéppen maga után vonja a másikat. A determinizmus és a materializmus ilyen egyértelmű egymáshoz rendelése alapján az összes többi filozófiai irányzatok egy osztályba kerülnek, ami viszont még akkor sem igaz, ha pusztán a meghatározottság kérdésében elfoglalt álláspontjukat tekintjük. Így számomra megalapozatlannak tűnik az összes nem materialista irányzatot anti-deterministának nevezni.

A szerző igen kitűnő elemzést ad az elméleti modell eldologiasításáról; kár, hogy ezt a problémát csak a klasszikus mechanikára

vonatkozva elemezte, s nem általánosabban. Úgy vélem ugyanis, hogy ez általában érvényes a tudományra (a mai tudományra is!), és alighanem az ember megismerő tevékenységének lényegéből ered; amiből pedig az következik, hogy az ezzel kapcsolatos problematikát a dialektikus materializmusnak ma is minden szaktudománnyal kapcsolatban tanulmányoznia kell. Az elméleti modell célja a lényeg megragadása; ez pedig azt jelenti — és a mechanisztikus materialisták, a klasszikus mechanika művelői éppen erről feledkeztek meg —, hogy a modell sohasem lehet a valóság *totalitásának* adekvát tükrözése (részben az absztrakció, részben a szubjektív tényezők miatt). Ennek az ismeretelméleti ellentmondásnak a „permanens” feloldása a dialektikus materializmus egyik alapvető feladata; Fodor Judit, ha nem is vizsgálta a kérdést kellő általánosságban, a klasszikus mechanika kapcsán megmutatta a probléma helyes megközelítésének a módját.

Véleményem szerint a könyv egyik legfőbb pozitívuma a múlt és a jövő meghatározottságának világos megkülönböztetése. Fodor Judit véleménye szerint — s a magam részéről a legmesszebbmenően egyetértek vele — a már bekövetkezett események a szó szoros értelmében egyértelmű összefüggésben vannak determinánsaikkal; vagyis a múltbeli történés nem alakulhatott másként, mint ahogyan alakult. Ezzel szemben a bekövetkezendő események konkrét kimenetele nem, illetve nem teljesen meghatározott, csak *azzá lesz a bekövetkezés folyamán* (determinálódás). A szerző az általa alkalmazott pontos definícióval segít eloszlalni azt a félreértést, ami eléggé elterjedt a determinizmus irodalmában, nevezetesen, hogy a postdeterminációt a visszakövetkeztethetőséggel, a predeterminációt pedig a megjósolhatósággal azonosítják, s ezért a determináció e két mozzanata között nem látnak lényeges különbséget. Márpedig amint Fodor Judit is kimutatja (III. 3. f. d.), e megkülönböztetés nélkül nem lehetséges a véletlen determinációs szerepének, illetve általában a statisztikus törvények lényegének megértése.

Visszagondolva a hatvanas években a hazai filozófiai irodalomban lezajlott determinizmus-vitára, amelyben egyes szerzők — noha szavakban elhatárolták magukat a laplace-i mechanisztikus determinizmus-konceptiótól — úgy vélték, hogy a materialista determinizmus-konceptió valamiképpen mégiscsak az egyértelmű predeterminációval azonos, igen jelentősnek kell tekinteni Fodor Juditnak a materialista determinizmus-felfogás lényegéről adott meghatározását. A dolog fontosságára való tekintettel legyen szabad itt szó szerint

idézni: „Az anyagi világ minden dolgának (minden tárgynak, strukturális viszonyoknak, eseménynek és genetikai viszonyoknak) meghatározottsága (determináltsága) szükségképpen teljes a szónak abban a *legáltalánosabb értelmében*, hogy mindenféle korlátozás nélkül (a térbeli és időbeli korlátozásokat is ideértve) minden dolgot (végső soron) anyagi és csak anyagi hatások és kapcsolatok határoznak meg, s ezek az anyagi kölcsönhatások minden vonatkozásban meghatározzák, nemcsak némelyikben. Ez az állítás a mültra és a jövőre egyaránt érvényes.” (175.) Vagyis a materialista determinizmus annyi, mint a *dolgok teljes és kizárólagos anyagi meghatározottságának* elismerése, ami nem szükségképpen involválja az egyértelmű predeterminációt.

A szerző nemcsak saját nézeteinek pozitív kifejtésében, de — általában — a kritikai részben is kellően elmélyül tárgyában; meglátja a mikrofizika különböző pozitivistáinak interpretációiban felvetett lényeges problémákat, s ennek megfelelően a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxista irodalomban megszokottnál jóval realisabb hangot üt meg e koncepciók értékelésénél. Különösen jónak, bár egy kicsit vázlatosnak találjuk de Broglie nézeteinek elemzését, valamint a kvantummechanika Neumann-féle egzakt elmélete lényegének ismertetését.

Anélkül, hogy Fodor Judit könyvének az előzőekben érintett (s számtalan, itt nem említett) pozitívumát a legkisebb mértékben is megkérdőjeleznék, szükségesnek látunk néhány kritikai észrevételt is. (Az említendő problémák nem is a könyvben kifejtett nézetrendszer esetleges következtelenségeire, mint inkább a témával ugyancsak sokat foglalkozó recenzens egyes kérdésekben eltérő felfogására utalnak.)

Az „anyagi világ” kategória a szerzőnél minden objektíven létező általában vett megjelölésére szolgál, ami más szóval azt jelenti, hogy a tudatot (itt) nem számítja bele az anyagi világba. Az a kitétele viszont, hogy „...minden létező egyetemes minősége, ti. az anyag elsődlegessége”, azt mutatja, hogy a szerző ontikusan is megkülönbözteti az anyagot a tudattól; akkor viszont hol marad a materialista monizmus? Véleményem szerint az „anyagi világ” terminus ontikusan csakis a létezők totalitását jelentheti, minden más felfogás a materialista monizmus megsértését vonja maga után. (Meg kell jegyezni, hogy a mai marxista irodalomban inkább Fodor Judit felfogása tekinthető általánosan elfogadottnak.)

Amikor a szerző hangsúlyozza a pozitívizmus *adott* voltát a kvantummechanika kialakulásakor, tulajdonképpen egyetérték

vele. De ezt a gondolatot — úgy tűnik — túlhajtja, és tagadja a neopozitívizmus igen szoros ismeretelméleti jellegű kapcsolatát az új fizikai tapasztalatokkal. Köztudott pedig, hogy mind Wittgenstein, mind pedig a Bécsi Iskolát nem utolsósorban a machi pozitívizmus és az új fizikai tapasztalatok közötti szembeötölő inadekvátság inspirálta a pozitívizmus alapelveinek (mindenekelőtt a verifikáció elvének, illetve az abszolút elméletellenességnek) a felülvizsgálataira, revidálására. Abban tehát igaza van a szerzőnek, hogy nem a mikrofizika és a relativitáselmélet állítólagos „spontán” értelmezései inspirálták a neopozitívizmus koncepcióját, hanem éppen fordítva, de az is igaz, hogy az új fizika eredményei, a megismerés közvetett jellege (műszerek), és a matematikának ebből adódó megnövekedett szerepe jelentősen hozzájárultak a pozitívizmus „megújításának” konkrét módjához.

Kétségtelenül helyes a szerzőnek az a megállapítása, hogy önmagában a kvantummechanika nem elégséges alap az új determinizmus-koncepció kimunkálásához, sőt az is, hogy e feladat megoldásához bizonyos értelmű filozófiai megközelítési mód szükséges (mivel a determináltság mint olyan a világ totalitására vonatkozó fogalom). De nem hiszem, hogy itt a kvantummechanika csupán inspiráló szerepet játszana. Azt, hogy a mechanisztikus materializmus egyik legfőbb hibája a véletlen abszolút módon való tagadása, már a marxizmus klasszikusai látták, ám azt, hogy a véletlen hogyan építhető be a dialektikus materializmus determinizmus-koncepciójába, nyilvánvalóan a kvantummechanika eredményei mutatták meg. (Természetesen hiba lenne figyelmen kívül hagyni a marxista társadalomtudomány, a történettudomány, a materialista pszichológia eredményeinek hasonló irányú hatását.)

A szerzővel ellentétben nem hiszem, hogy a materializmust egyértelműen a tudományossággal, az idealizmussal pedig a tudománytalansággal lehetne összekapcsolni. A görög materializmus éppúgy tiszta spekuláció volt, mint a korabeli idealizmus, ezért aligha lehet azt mondani, hogy az előbbi az utóbbi tudományos cáfolataként jött létre. Köztudott, hogy pl. a hegeli idealizmus a dialektika kimunkálása révén igen pozitívan járult hozzá egyebek között éppen a dialektikus materializmus kialakulásához; vagy pl. a neopozitívizmus a matematikai logika előtérbe állításával, illetve az analitikus filozófia a tudományos nyelv problémáinak felvetésével ugyancsak ösztönzőleg hatottak mai tudományos világképünk, sőt az egész mai tudomány alakulására.

Nem tartom indokoltnak a komplemen-

taritási elv és a pozitívizmus egyértelmű összekapcsolását sem. A komplementaritás mint fizikai elv lényegében az objektumok korlátozott individualitására, valamint a mérési kölcsönhatás speciális mikrofizikai szerepére utal, s objektív tartalmát tekintve semmi köze a pozitívizmushoz. A pozitívista interpretáció értékelése más kérdés.

\*

Mint már a bevezető részben is hangsúlyoztam, a könyv témája napjainkban feltétlenül aktuális, és Fodor Judit munkája bizonyos értelemben hézagpótló szerepet tölthet be a mai magyar filozófiai irodalomban. A szerző által kifejtett koncepció kétségtelenül önálló felfogásnak tekintendő. Különösen értékesnek tartom azt, hogy Fodor Judit eleve feladta azt a terméketlen álláspontot, hogy a marxizmus klasszikusainak műveiben a determinizmus problémája is részletes kifejtést nyert; ez adott lehetőséget számára, hogy a determinizmussal kapcsolatos kategóriák lényegét, s ami még fontosabb, e kategóriák viszonyát részletes elemzésnek vesse alá, ily módon törekedve a mai tudományos eredményekkel adekvát determinizmus-koncepció kidolgozására.

Fodor Judit koncepciója — a probléma megoldhatóságának mai szintjén — a determinizmus kérdésének egyik lehetséges marxista megoldása, egyes rész megoldásait pedig kimondottan tanulságosnak találok, így mindenekelött a klasszikus determinizmus-koncepcióról, illetve annak tudományos alapjairól adott analízist. Ezek között említeném még (csak felsorolás szerűen): a determinizmus mint filozófiai elmélet és a mechanisztikus determinizmus viszonyának a meghatározását; a de Broglie-ről szóló értékelést; a Neumann-féle koncepció reális jelentőségének értékelését; az elégséges meghatározó tényezőkre, illetve az egyértelmű meghatározottságra vonatkozó kérdések szétválasztását; a pre- és post-

determináció megkülönböztetését; az emberi tevékenység szabad-determinált jellegének elemzését; az egyedi elektron és a sokaság viszonyának elemzését; az oksági összefüggés kifejtését; a valószínűség mint az egyetemes összefüggés egy típusának analízisét stb.

Ezeknek a részeknek az olvasásánál helyenként olyan benyomáson támadt, hogy a szerző egy bizonyos kérdésben — a megismerés kérdésében — gondolatilag tovább is ment a leírt konklúzióknál, de valamilyen okból nem fejtette ki végig gondolatát. Több helyen szinte biztos voltam abban, hogy a gondolatmenet a szubjektum ismeretelméleti szerepének elemzéséhez fog vezetni, mint az ismereteinket determináló egyik tényezőhöz; végül is azonban erről nem szól a szerző. Pedig az itt kifejtett determinizmus-koncepcióba — megítélésem szerint — nagyon jól beleillik egy olyan konklúzió, mely az ember biológiai-pszichológiai adottságait, valamint a társadalmi termelő-megismerő tevékenység (a praxis) által kialakított fogalmi-logikai apparátusát az ismereteinket determináló tényezők közé sorolja. Ismereteinket ugyanis nemcsak az határozza meg, hogy milyen az objektív világ, amelyet meg akarunk ismerni, hanem az is, hogy említett adottságaink, illetve szükségleteink alapján egyáltalán milyen információkra vagyunk képesek reagálni, illetve hogy a szerzett információkból milyen képet tudunk kialakítani.

Összefoglalva: Fodor Judit könyve mind témaválasztását, mind pedig a kidolgozás színvonalát, illetve az adott megoldásokat illetően figyelemre méltó. A szerző által kifejtett koncepció mint a determinizmus-probléma egyik lehetséges marxista megoldása, feltétlenül hasznos hozzájárulás általában is a dialektikus materializmus továbbfejlesztéséhez, különösen pedig a korszerű marxista természetfilozófia meg-  
alapozásához.

## ANDREJ SIRÁCKY: AZ EMBER TÁRSADALMI VILÁGA\*

### FÖLDESITAMÁS

Néhány hónapja figyelemre méltó cikk jelent meg arról, hogy mennyire nem ismerjük behatóan szomszédaink nem magyar nyelvű alkotásait a szépirodalom területén. Sajnos meg kell állapítani, hogy lényegében ugyanez elmondható a filozófiáról is, alig

vagy egyáltalában nem vagyunk tájékozottak arról, hogy kik a csehszlovák, román vagy jugoszláv filozófia fő reprezentásai, milyen alkotások fémjelzik nevüket, milyen kérdésekben folynak viták stb. Ennek a jelenségnek kétségkívül nyelvi okai is vannak. Nem véletlen, hogy a szovjet, illetve az NDK-beli filozófiai fejlődésről már van bizonyos megközelítő képünk és sokkal könnyebb recenziót találni német vagy orosz nyelvű művekre.

\*Andrej Sirácky: „Sociálny svet Sloveka” Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1974, 198 oldal.

Ugyanakkor a jelenség kialakulásában közrejátsszik az is, hogy a filozófiai folyóiratok szerkesztőségei nem fordítanak elég gondot arra, hogy a nyelvi nehézségekből eredő „spontán” egyoldalúságokat leküzdjék s azt a néhány filozófust, akik értenek szomszédaink nyelvén — mert ilyenek is akadnak —, tudatosan ösztönözzék arra, hogy időközönként beszámoljanak a szomszéd országokban lejátszódó fejlődésről. (Akiknek ez persze bizonyos fokig önmaguktól is kötelességük lenne: tekintessék ez egyben önkritikai megjegyzésnek is.)

Hadd törlesszek tehát valamit a jócskán felgyűlt adósságból, és ennek jegyében szeretném röviden ismertetni a szlovák filozófia egyik ismert képviselőjének, *Andrej Širáckynak* a Szlovák Tudományos Akadémia gondozásában nemrég megjelent művét.

Talán néhány szót bevezetőben a szerzőről. Širácky a szlovák filozófusok idősebb nemzedékéhez tartozik, akadémikus. Az utóbbi évtizedben az ember filozófiai és szociológiai problémáival foglalkozik. Jelen műve sajátos szintézise két korábban megjelent könyvének, az 1966-ban publikált „Szociológia”-nak és az 1968-ban kiadott „A szociológia és a tudományok integráció”-jának.

A munka ismertetését és értékelését egy elvi megjegyzéssel kell kezdenem. Filozófiai közvéleményünk egy jelentős részében kimondva-kimondatlanul él egy bizonyos előítélet az utóbbi évek csehszlovák filozófiájával szemben. Ennek lényegét a következőkben lehetne összefoglalni: mivel a csehszlovákiai szocializmus 1968-as válságának konszolidációja lényegesen ellentmondásosabb, bonyolultabb folyamat volt, különösen ideológiai téren, mint a magyar, az utóbbi években publikált művek zömükben dogmatikusok. Ez az értékelés teljesen önkényes, egyoldalúan eltúlozza azt a tényt, hogy az 1968-as válság valóban megritkította a csehszlovák filozófusok táborát. Širácky műve és számos más megjelent filozófiai munka azonban arról tanúskodik, hogy a cseh és szlovák filozófia fő vonala jelenleg egy marxista filozófiai alapon nyugvó, önmagát mind a dogmatizmustól, mind a revizionizmustól elhatároló irányzat.

Širácky fő feladata az ember filozófiai problematikájának komplex vizsgálata. Ennek jegyében szisztematikusan végigmegy azokon a problémákon, amelyek a témakörbe vágnak.

Az első fejezetben azt próbálja tisztázni, hogy az emberrel foglalkozó tudományok komplexumában milyen modellek lehetségesek. A szerző négy fő típusba osztja a lehetséges elképzeléseket. Ezek egy egzaktan formalizált, a szimbolikus logikára épü-

lő koherens rendszertől egy laza tudománykomplexumig terjednek. Nézete szerint ma még nem eldöntött, hogy melyik (vagy melyek egysége) a legalkalmasabb forma. Külön figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy melyek azok a tudományok, amelyeknek az emberre vonatkozó alapvető világnézeti kérdéseket meg kell válaszolniuk. Nézete szerint a marxista filozófia fejlődése során, amióta ez a kérdéskomplexum — teljesen megérdemelten — az érdeklődés homlokterébe került, két olyan koncepció alakult ki, amelyekről el kell határolnunk magunkat: az egyik az, amely szerint a filozófia, közelebből a történelmi materializmus önmagában is képes a probléma megoldására, és mindössze néhány szociológiai aspektus figyelembevételére van legfeljebb szükség; a másik pedig az, amely szerint a szociológiát izolálni kell a filozófiától, ami logikusan együtt jár azzal, hogy a szociológiában az empirikus tendenciák válnak dominánsá. Nem nehéz felismerni itt, hogy a csehszlovák filozófiában a magyar filozófiai fejlődéshez hasonló tendenciák keletkeztek.

Širácky a megoldást a *filozófia és a szociológia szoros együttműködésében* látja, aminek objektív alapja e két tudomány „egymásra-szorultsága”. Éllást foglal a szerző az ún. filozófiai antropológiai és a szcientizmus kérdésében is, mindkettőt bírálja, de értékeli részeredményeiket is.

A második fejezet, amely „A világ, amelyben élünk” címet viseli, zömében a *társadalmi struktúra* problematikáját tárgyalja. A szerző itt sokoldalúan foglalkozik a szocialista társadalom szociális és osztálystruktúrájával, valamint a politikai és ideológiai tényezők szerepével. Koncepciójának lényege, hogy a szocializmus még osztálytársadalom, struktúrájának feltáráshoz azonban nemcsak az osztályviszonyok, hanem a rétegek elemzésére is szükség van. Kár, hogy a szerző nem tér ki az ezzel kapcsolatos sokrétű és nagy vitákat kiváltó magyar irodalomra. (Ami egyben jelzi, hogy sajnos nemcsak mi vagyunk elmaradva a szomszéd népek filozófiai irodalmának ismeretében.)

A harmadik fejezetben a szerző igen érdekes kérdéseket feszeget. Így elsősorban a *marxi totalitás elvének alkalmazását az emberről szóló koncepció kialakításánál*. Rámutat arra, hogy a totalitást nem szabad extenzíven értelmezni, mert akkor megvalósíthatatlan módszertani követelményé válik. Ebben a fejezetben tárgyalja — sokoldalúan — az *elidegenedés* és a *humanizáció* problémáit is. S noha megállapítja, hogy e tekintetben nem alakult ki egységes marxista felfogás, polémiát csak a polgári felfogásokkal folytat. Hadd mutassak itt rá arra, hogy a könyv egyik értéke a polgári

felfogásokkal folytatott árnyalt vita, amelynél a szerző finoman differenciál a különböző felfogások között, és egyben rámutat a — relatíve — haladó elemekre is, amelyek pl. Mills, Fromm és mások nézeteiben találhatók.

Ami a szerző alapállását illeti az elidegenedés jelenével kapcsolatban, azt talán legplasztikusabban az a gondolata fejezi ki, amelyben hivatkozik arra, hogy 100 év a marxizmus, és 50 év a szocializmus létrejötte óta korántsem elegendő ahhoz, hogy ezer évek berögződött hagyományait, szokásait és viszonyait gyökerében megváltoztassa. Adós marad azonban a szerző azzal, hogy részletesen megvilágítsa, melyek az elidegenedés megnyilvánulásai a szocializmusban.

A következő — sajnos túl rövid (mindössze 10 oldalas) — fejezet az *egzisztencializmus emberképével* foglalkozik, beleértve az egzisztencializmus marxizmus felé való fejlődésének problémáját is. Sajnos a szűkre szabott oldalszám nem teszi lehetővé, hogy a szerző eléggé elmélyüljön a gazdag problematikában, noha itt is találunk figyelemre méltó gondolatokat a vallásos és az ateista egzisztencializmus összehasonlításánál.

Az ötödik fejezetben a szerző az *egyéni és a társadalom* sokrétű problémáit boncolgatja. Tárgyalásmódja itt is zömében polemikus, főleg Fromm és Parsons nézeteivel vitatkozik. Igen érdekesek ezzel kapcsolatban a társadalmi tekintéllyel, illetve a tekintély lerombolásával kapcsolatos fejtegetései, amelyekben kimutatja, hogy az autoritásnak a legkülönfélébb formái lehetségesek az intézményektől az egyénekig, és ebben az autoritáshálózatban bontakozik az egyéni és a tekintély dialektikája. Sokoldalúan elemzi a konformizmus, valamint a társadalmi intézményekhez való alkalmazkodás problémáját is.

A továbbiakban a szerző a világ tudományos és főleg művészi megragadásának problémáit vizsgálja. Azt elemzi, hogyan tükröződik a művészetben, a kapitalizmus viszonyai között a társadalom ellentmondásossága, az egyén elmagányosodása, atomizáltsága. Szembeszáll azokkal a felfogásokkal, amelyek a modern művészeti irányzatokat „szűkkeblűen” értékelik. Kiindulópontja, hogy ezek sajátosan tükrözik a valóságot, ezért ha figyelembe vesszük a valóság totalitását, feltétlenül létjogosultaknak kell tartanunk az ilyen típusú művészi megnyilvánulásokat is. Felfogásának jellemzőeként

hadd idézem fel e fejezet egyik, talán kissé meglepőnek ható alcímét: „A művészi avantgardizmus és a dekadencia — nem pesszimizmus, hanem az ember perspektívája.” Félreértések elkerülése végett: a szerző itt nem a pesszimizmus világgépe mellett tör lándzsát, hanem azt emeli ki, hogy a művészi dekadencia, mint korjelenység, mennyiben fejezti ki egy történelmileg érthető perspektívát.

A könyv utolsó két fejezete a konklúziók levonását tartalmazza. Itt először az *embernek az univerzumban elfoglalt helyét* és hozzá való viszonyát elemzi. Részletesen foglalkozik „az ember történelmi küldetésével”. Szembeszáll azokkal a felfogásokkal, amelyek hajlamosak az antropocentrizmust úgy értelmezni, hogy elfeledkeznek arról az alapvető tényről, hogy az ember a kozmosz része, és csak a kozmosz törvényszerűségeinek figyelembevételével irányíthatja egyre nagyobb mértékben sorsát és jövőjét. Ezzel egyben állást foglal a társadalom dialektikus materialista és történelmi materialista szemlélete mellett.

Ami az *emberiség jövőjét* illeti, a szerző koncepciójának tengelyében az *emberiség integrációja* áll, amelynek azonban alapvető feltétele, hogy a társadalmi viszonyok gyökeresen átalakuljanak a szocializmus, a kommunizmus irányában. Foglalkozik azzal a kérdéssel is, hogy milyen perspektívák állnak az ember előtt a távoli jövőben. Nézete szerint a mai tudományos prognózisok alapján nem látszik lehetetlennek, hogy az emberiség túlélheti a Nap-rendszer pusztulását, átköltözhet más égitestekre, és így perspektívái felmérhetetlenek.

Rövid ismertetőmnek végére értem. A dolog lényegénél fogva nem törekedhetem másra, mint a könyv gondolatmenetének igen vázlatos felrajzolására. Úgy gondolom azonban, hogy ebből is kitérnie, hogy Sirácky munkája a csehszlovák filozófia értékes, tanulmányozásra méltó produktuma.

S hadd fejezzem be recenziómat ismét egy „nyelvi” megjegyzéssel. Ha netán az olvasónak az ismertető alapján kedve támadna elolvasni a könyvet, de a szlovák nyelv ismeretének hiányában eleve lemondani készül róla, hadd figyelmeztessenek arra, hogy orosz nyelvtudással — természetesen szótári segédlettel — a szlovák nyelvű filozófiai szöveg főbb gondolatai hozzáférhetőkké válnak. (Mint ahogy van olyan kollégám, aki bolgár filozófiai szöveget olvas anélkül, hogy valamit is tudna bolgáruul.)



## LOGIKA ÉS ISMERETELMÉLET?

(Néhány megjegyzés Ruzsa Imre „Logika és ismeretelmélet” c. cikkéhez)

V A S I D A

A következőkben a Ruzsa Imre cikkében megfogalmazott gondolatok közül azokat szeretném megvizsgálni, amelyek a szerző alapálláspontját kissé közelebről megvilágítják.

Amint Ruzsa is jelzi, cikkében Földesi Tamás „A megismerhetőség modern problémái” c. könyvében felvetett kérdésekhez kapcsolódik, azokhoz, amelyeknek középpontjában a világ megismerhetőségének filozófiai problémája áll. Közelebről Földesinek arról a gondolatáról van szó, amelyet könyvének „Bevezetés helyett” c. fejezetében fogalmaz meg talán legáltalánosabban, hogy ti. a modern logikában „nem kellően megoldott a megismerhetőségi törvény logikai szerkezetének problémája”. (326.) Vagy mint Ruzsa idézi: „...az aletikus modális logika eszközei nem alkalmazhatók (a világ megismerhetőségére vonatkozó) tétel kifejtésére”. (Ruzsa: „Logika és ismeretelmélet” [„Filozófiai közlemények”, 1973/1, TIT.] Ruzsa cikke azt a gondolatot sugallja, hogy a világ megismerhetőségének logikai (hadd tegyem zárójelbe: szimbolikus logikai) problémái megoldottabbak, mint Földesi véli.

Nos, ehhez a gondolathoz kapcsolódva, szeretném megvizsgálni azt, hogy a Ruzsa által adott megoldási mód filozófiailag és logikailag valóban elegendő-e a Földesi által megfogalmazott kérdés megválaszolására.

Hogy filozófiailag szeretném elemezni a kérdést, ez az igény azt hiszem reális. Sőt majdhogynem triviális. Hiszen az ismeretelmélet filozófiai diszciplína, és mindazok az összefüggések és kérdésfelvetések, amelyek a filozófiában érvényesek — éppen mert a megismerhetőségi tétel a marxizmus klasszikusai szerint a filozófia *alapkérdésének* másik oldalát alkotják —, reá is érvényesek. A logikai szemléletmód alapján való megközelítés pedig azért szükségszerű, mert a két fent említett szerző a világ megismerhetőségének *logikai* problémái felett vitáznak.

Elemzésemben a két megközelítési mód természetesen egybekapcsolódik, hiszen a *megismerhetőség* kérdésének *logikai* megoldásai módja — éppen mert a megismerhetőség a *filozófia* egyik problémája — nem válaszolható meg a *filozófiai* szemléletmód érvényesítése nélkül.

\*

1. Térjünk rögtön a probléma lényegére. Míg Földesi azt állítja, hogy a modern logika eszközeivel nem vezethető le problémamentesen a világ megismerhetőségének a tétele, Ruzsa levezeti azt. Legyen szabad magát a szimbólumokkal történő levezetést mellőznöm, hiszen ez nem változtat, és nem is változtathat semmit a levezetés eredményén, amelyről itt szó van. A levezetés eredményeként kapott összefüggés így hangzik:

„Ha  $p$  hozzáférhető, akkor *lehetetlen*, hogy *lehetetlen* olyan gondolkozó lény, amely  $p$ -t megismeri.” Továbbá — folytatja Ruzsa — „Lehetetlen, hogy lehetetlen = szükségszerűen lehetséges ... és így világosan látszik, hogy a szükségszerűség mozzanata a megismerhetőségi tételben is jelen van.” (22.)

Nos e formulázással kapcsolatban annyit valóban el kell ismernünk, hogy a modális logika relációit és eszközeit alkalmazva, precízen felír egy összefüggést, ti. azt, hogy:

Ha  $p$  hozzáférhető,  
akkor lehetetlen... stb.,  
lehetetlen, hogy lehetetlen = szükségszerű,  
tehát: Ha  $p$  hozzáférhető, akkor szükségszerű a világ megismerhetősége.

2. Vizsgáljuk meg azonban a levezetés eredményét egy kicsit közelebről. Keresünk ki a terminusok tartalmát, helyettesítsük be e tartalmat a tételben szereplő terminusok helyére, és nézzük meg ilyenformán a levezetés eredményének *tartalmát*.

Mit jelent a „hozzáférhető” kifejezés? A 20. oldalon ezt a választ kapjuk: „...egy  $p$  individuális jelenség hozzáférhető, ha valamely hozzáférhető általános törvény alapján oka vagy okozata egy olyan eseménynek, amely valamely gondolkozó lény által ismert és amely közölhető”. Tehát: *hozzáférhető egy jelenség*, ha valamely hozzáférhető általános törvény alapján *oka* vagy *okozata* egy  $q$  eseménynek és ez valamely gondolkozó lény által *ismert és közölhető*.

Mint hogy az általam elemezni kívánt alapösszefüggésről elterelné a figyelmet, eltérek itt a felírás egy zavaró mozzanatától. Nevezetesen annak megkérdőjelezésétől: hogyan tartja Ruzsa valamely jelenség *hozzáférhetőségének* feltételül azt, hogy ez egy *hozzáférhető* általános törvény alapján legyen értelmezhető, vagyis azt, hogy ha éppen a *hozzáférhetőség* meghatározása a kérdés, akkor hogyan találja valamely

jelenség hozzáférhetőségének kielégítő feltételül azt, hogy ez egy hozzáférhető általános törvény alapján oka e jelenségnek... stb. A másik zavaró mozzanattól azonban nem tudunk eltekinteni, mert ez magát a felírt összefüggés tartalmát teszi kérdésessé. Ruzsa így ír: „...egy  $p$  individuális jelenség hozzáférhető, ha valamely általános hozzáférhető általános törvény alapján oka vagy okozata egy ...  $q$  eseménynek.” Meg kell valanom, nem értem, hogyan lehet egy *jelenség* mégoly általános törvény alapján is ismeretelméletileg oka egy  $q$  eseménynek.

Ismeretelméletileg a jelenség azért jelenség, mert nem ok. És e két kategória pontos elkülönítése éppen a megismerhetőség kérdésénél nagyon fontos, mert a megismerhetőség nem a *jelenség* szintjén, hanem a mélyebb szinten, az ok szintjén problematikus. De ha Ruzsánál egy és ugyanaz a jelenség az ok és az okozat, akkor nemhogy az ismeretelméleti probléma megoldásában nem lehet előbbrehaladni, hanem egyszerűen nem lehet felvetni a megismerhetőség kérdését sem. Ugyanis a jelenség megismeréséről kimutatott „lehetetlen, hogy lehetetlen = szükségszerű összefüggés” legjobb esetben is a jelenség szükségszerű megismerését mutatja ki, de ez az összefüggés nem a *jelenségből a lényegbe tartó ismeret szükségszerűsége*, amely összefüggésre viszont az ismeretelmélet alapproblémájának megválaszolásánál szükségünk van. Így a Ruzsa által adott levezetés semmit nem ad az ismeretelméleti probléma megválaszolásához.

Most azonban próbáljuk meg, és vonatkoztatassunk el ettől a nagyon lényeges, és a kérdésfelvetést összezavaró kategória-használatától. Tételizzük fel, hogy a Ruzsa által jelenségnek nevezett valami az, aminek a megismerhetőségét az ismeretelmélet kutatja, és nézzük tovább magát a levezetési módot. Nézzük meg a megismerendő hozzáférhetőségének végső kritériumát. (A hozzáférhetőség volt ugyanis a megismerhetőség alapfeltétele, hiszen így szólt a Ruzsa-féle érvelés: ha  $p$  jelenség hozzáférhető, akkor ... lehetetlen, hogy lehetetlen, vagyis szükségszerű a világ megismerése.) A kritérium így hangzik: a hozzáférhetőség elengedhetetlen előfeltétele, hogy egy jelenség (itt újra a problematikus kategória) egy egyedi megnyilvánulása legalább egy megismerő individuum számára ismert legyen. (16.)

Ha az eddig feltárt összefüggések tartalmát behelyettesítjük a jelenség hozzáférhetőségének alapképletébe, akkor ezt kapjuk: *hozzáférhető* egy jelenség, ha legalább egy individuum számára *ismert és közölhető*. A kijelentés tartalmából számunkra a továbbiakban elsősorban az aláhúzott sza-

vak a fontosak: *hozzáférhető = ismert és közölhető*.

Helyettesítsük be a tartalmat az alapképletbe! „Ha  $p$  hozzáférhető (azaz: egy individuum számára ismert és közölhető), akkor lehetetlen, hogy lehetetlen olyan gondolkodó lény, amely  $p$ -t megismeri.”

Egyszerűbben fogalmazva: *ha valamely  $p$  tétel ismert és közölhető, akkor megismerhető*.

\*

1. És most szeretném felvetni a filozófia kérdést. Vajon az ismeretelméletben az-e a probléma, hogy ha egy individuum ismeri  $p$  jelenséget és közölni tudja ismeretét, akkor megismerhető-e  $p$  jelenség. Semmiképpen sem. Egyrészt azért, mert — mint már utaltam rá — az ismeretelmélet kérdésfelvetése nem egy *jelenség* megismerhetőségét kérdezi, hanem a jelenségen túli világot.

De tételizzük fel, hogy a megismerendő a Ruzsa-féle érvelésben helytelen nevet viselt ugyan, de tartalmában mégis azt a szférát fogja át, amelynek megismerhetősége problémát jelent a filozófia számára. Ekkor is fel kell tennünk a kérdést: az ismeretelmélet számára annak a kérdésnek a megválaszolására jelenti-e a problémát, hogy ha egy individuum *ismeri* a kérdéses szférát, akkor ez *megismertnek* tekinthető-e? A válasz csak egy lehet: Nyilvánvalóan nem. A kérdés éppen az, hogy az egy individuum, amely a Ruzsa-féle levezetésben *feltételezett*, hogy megismerheti a világot, *létezik-e* egyáltalán? És hogy a lényeg, tehát a jelenségen túli világ létezik-e. S e második kérdés miatt nagyon zavaró az a tény, hogy Ruzsa a jelenség, az ok, a törvény kifejezéseket nem az ismeretelméletben, a filozófiában használt differenciált tartalmaknak megfelelően használja. A lényeg létezésének szintjén semmit nem mond Ruzsának az a megállapítása, hogy megismerhető a világ, ha  $p$  jelenség hozzáférhető ... stb. Mert e differenciálatlan kategória-használat által éppen a lényeg és jelenség kapcsolatát kerüli meg, illetve ki, amely kérdés éppen az ismeretelmélet keresett kérdése.

De nézzük tovább az első összefüggést, tehát azt, hogy ha van egy individuum, amely közölni tudja ismereteit, akkor megismerhető a világ. (A Ruzsa által használt terminológiát azért fogalmaztam át, hogy a jelenség, ok, törvény összerosódásának zavaró mozzanata kikapcsolhatóvá váljék.) Ekkor is azt kell mondanunk, amit Ruzsa formalizált, annak ismeretelméleti tartalma valahogy így fogalmazható meg: *ha van olyan individuum, amely ismeri  $p$ -t (a világot), akkor lehetetlen ennek (a világnak) meg nem ismerése*. Csakhogy ez a kérdés,

illetve az erre a kérdésre adott válasz formalizálása nem az ismeretelmélet kérdésére adott válasz, mert az ismeretelmélet számára éppen az a fő kérdés, amelyet Ruzsa Imre előfeltételezettnek vett, vagyis hogy *lehetőséges-e olyan individuum, amely ismerheti és megismerheti a világot?*

Az ismeretelmélet alapfeladata ugyanis annak megmutatása, hogy hogyan lesz a „nemtudásból a tudás” — hogy Lenint idézzem — és nem az, hogy ha ismeri egy individuum a világot, akkor levezessük ebből a tényből a világ megismerhetőségét. Ez a levezetési mód *tautológia*. A világ megismerhetőségének problémája ismeretelméletileg pedig nem tautológia, mert filozófiaiilag a nemtudásból, a nemismerésből az ismerést, illetve a megismerhetőt kell levezetnünk. Ez pedig nem oldható meg tautológiával. Hiszen a nemismertnek *ismertté* kell kibővülnie. A fő kérdés e kibővülés *lehetősége, miéretté és hogyanja*.

Ezt a problémát azonban a formalizált tautológia nem tudja megfogalmazni.

2. De nézzük meg azt a kérdést, mi van akkor, ha előfeltételezzük a világ ismerését. Ez abszolúte lehetetlen? Nem, de ekkor nem *levezetnem* kell a világ megismerhetőségét, hanem *bizonyítanom*. Lehet, hogy ez a különbségtéves első hallásra nem látszik különbségnek, valójában azonban mégis az. A bizonyításnak az alapelve ugyanis az, hogy a bizonyítandó tételt, tehát jelen esetben a világ megismerhetőségének tételét meg kell *alapozni*, vagyis fel kell sorolni azokat a bizonyítékokat, amelyek a válasz elégséges okát szolgáltatják.

Ha ebből a szempontból vizsgáljuk meg a Ruzsa által adott eljárást, azt kell mondanunk: ez ugyancsak semmitmondó. Hiszen a bizonyítás egyik szabálya szerint a tételek vagy érvek között — amelyekkel alátámasztjuk érvelésünket, illetve feltételezésünket — *nem támaszkodhatunk magára a bizonyítandó tételre*; jelen esetben a világ ismeretének a tételére.

Márpedig, mint láttuk, a Ruzsa-féle „bizonyításban” a világ ismerete a világ megismerhetőségének *előfeltételeként* szerepel. Hiszen, ha ismert valamely *p* jelenség egy individuum számára, akkor lehetetlen a világ meg nem ismerése. Ez az eljárás a hagyományos logikában a petitio principii, vagyis a bizonyítandóval való bizonyítás-ként ismert, és logikai hiba.

Mivel az ismeretelméletben a megismerhetőség kérdése nem tautológia, hanem bizonyítás, a helyes választ csak olyan levezetés adhatja meg, amelyben a kiindulóponthoz képest *bővítetebb* ismeretet tudunk konklúzióként levonni.

Bővítetebbet annyiban, hogy ami a kiindulópontban hipotézis volt, az a későbbi-

ekben bizonyított tétellé válik, s éppen az a kérdés, hogy mi alapozza meg ezt a bizonyítást.

Márpedig a Ruzsa-féle levezetésben nem talál az ember ilyen bővítést. Hacsak azt nem tekintjük annak, hogy feltételezi a világ ismeretét, és ebből következik Ruzsánál a lehetetlen, hogy lehetetlen olyan individuum, amely nem *ismerheti meg* a világot. E két terminus között (ismert és megismerhető) valóban be kell következnie egy bővülésnek, hiszen a filozófiában valamelyest tájékozott olvasó számára világos, hogy a két terminus nem azonos. Köztudott az is, hogy a filozófiában az *ismeret* kérdése nem probléma, hiszen azt, hogy ismeret, tehát valamiféle információ a világról lehetséges, azt még az agnosztikusok is elismerik, a probléma „pusztán” az, hogy ez az információ *elégséges-e*, tehát általa megismertnek tekinthető-e a világ.

Ha a Ruzsa-féle levezetés különbséget tesz ismert és megismert között, akkor szerepelnie kellene annak a premisszának, meg-alapozó tételnek is, amely megadná ezt az *átvezetést*, bővülést az *ismertből a megismerhető-be*. Ruzsa Imre megfogalmazásában ez a bővülés az ismertből a megismertbe nem található meg, és ez azért hiány, mert az *ismeretelméletnek éppen ez az átvezetés, illetve az átvezetés lehetőségének a bizonyítása a lényeges*.

Mint Lenin írta, az agnosztikus is elismeri a *jelenség ismeretét*, de ezt elvlasztja attól, ami megjelenik, s ezáltal tagadja azt, hogy a jelenségen keresztül *megismerjük a lényegét* (az általános törvényt!); elismeri az érzet ismeretét, de tagadja, hogy általa megismerjük azt, amit érzékelünk. Vö. Empiriokriticismus; LÖM 18, Kossuth 1964, 89., 94.

A bizonyításnak tehát azt kell igazolnia, a) Hogy ismert és megismert között nem húzódik áthághatatlan akadály, mert nincs elvi akadály a érzéki ismeretből a logikába való átmenetnek; éppúgy, ahogy nincs elvi különbség a megismerő emberi agy és a világ, illetve a világ megismerhető tárgyai között. A megismerhetőségi tétel ugyanis nem más — miként ugyancsak Lenin írja —, mint a gondolatnak a világhoz való viszonya. — Ezért a filozófia alapkérdésének másik oldala a megismerhetőség kérdése, amelynek igenlő materialista megválaszolásához fontos alapvető az a filozófiai tétel, hogy „az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggésnek nem ellentmondanak — többek között a gondolkodásnak —, hanem megfelelnek”. (Idézi Lenin: Empiriokriticismus, LÖM 18, 142.) b) És hogy hogyan vannak összhangban? — Ezt a kérdést éppen a gondolatnak

a világhoz (a valóság lényegéhez) való viszonya válaszolja meg. Csakhogy e viszonynak a lényege a marxista-leninista filozófiában *dialektikus*. A megismerhetőség kérdése tehát a marxizmus számára csak a *dialektika elveinek a figyelembevételével válaszolható meg és igazolható* — tehát csak ezek figyelembevételével formalizálható.

A világ megismerhetőségének tételét tehát e megfontolásokat tartalmazó premisszákkal kell igazolnunk és levezetnünk.

S hogy e kérdések logikai vonatkozásainak megválaszolása már filozófiai elveket tartalmazó premisszákat, és nem utolsósorban a *gyakorlatot* magában tartalmazó logikai eljárások bevezetését is igényli — hiszen a valóság csak a gyakorlat közvetítésével jelenhet meg a gondolkodásban —, ez sem vitatható, hiszen a marxista ismeretelméletben (és nem mellett!) jelen kell lennie a gyakorlatnak.

Ezért írta Marx: a gyakorlattól elszigetelt gondolkodás valótlanságáról vagy valóságáról folyó vita skolasztika. (2. Feuerbach tézis.) Olyan skolasztika, amely, mint közismert, szenvedélyesen vitázott pl. a légy lábának számáról, ahelyett, hogy megszámlálta volna azt, vagy mint Hegel írta — éppen a megismerhetőséggel kapcsolatban —, olyan skolasztika, amely a kérdést a megismerésről leszakítva akarta megválaszolni, hasonlóan ahhoz, mint amikor úszni tanul valaki víz nélkül.

A gyakorlat mindennek következtében nemcsak általában és elméletileg kap szerepet a megismerhetőség bizonyításánál, hanem annak jelen kell lennie e tétel *logikai levezetési formájában is*. De nem úgy, mint a Ruzsa-féle levezetés feltételezi: ti. tény (gyakorlat) az ismeret, tehát logikailag is lehetetlen fenn nem állása; hanem egy olyan *logikai tevékenység* tételzése által, amely tevékenység a logikán (megismerésen) belül megfelel a valóságra való reflektálásnak.

De itt sem abban a formában kell megvalósulnia ennek az összefüggésnek, ahogyan Ruzsa érti a gyakorlat jelenlétét a logikában, mert az igaz, hogy elvileg a gyakorlat szerepét a logikában elismeri: „...a logika megbízhatóságának végső próbaköve sem más, mint az emberi gyakorlat” — írja. (24.)

Csakhogy a gyakorlatot helyenként olyan végsőnek, helyesebben fogalmazva olyan messzire helyezi, hogy szinte nincs is hatása a logikára.

Mert itt van pl. a következő fejtegetése: „...az élővilág minden kialakulását megelőző kozmikus időszakban”. (9.) E kijelentésnek helytállóságát az a tény dönti el, hogy mit tekintünk hamisnak, tehát éppen a kri-

térium kérdése a probléma. Ha hamis az, ami nem helyesen felel meg az objektív valóságnak (amely elv a gyakorlat bevonásának ismeretelméleti elve), akkor az adott időszakban az élővilág törvényeinek igaz vagy hamis voltáról *nem lehet beszélni*, mert e világ *objektíve* nem volt, mert e világnak *objektíve nem voltak olyan arculatú törvényei*, amelyek az előre jellemzőek — és így a gondolkodásnak sem igaz, sem hamis megfelelése e törvényekkel az adott időszakban nem volt lehetséges. Arról nem is beszélve, hogy az igaz és a hamis olyan logikai értékek, amelyek az emberi gondolkodástól elszakítva nem létezhetnek — márpedig, ha még *élő* sem létezik az adott kozmikus időszakban, akkor hogyan lehetne érvényes az *emberi* gondolkodás értékítélő tevékenységének eredményeként adott igaz vagy hamis!?

Az üres osztály e felfogása tehát végső soron leszakítja a logikát a gyakorlatról, mint az igazság kritériumának elvéről, hiszen a gyakorlat érvényesítésének alapfeltétele egy adott objektum létezése, amelyhez viszonyítani lehet. Az objektum létezése pedig az üres osztály esetében nyilvánvalóan nem áll fenn.

Félreértés ne essék, én nem vitatom pozitív voltát annak a ténynek, hogy az üres osztály problematikáját felvették és tárgyalják a szimbolikus logikában. E terminusnak a logikába való felvétele és vele bizonyos logikai összefüggések megalkotása bizonyos összefüggésben pozitív; pusztán azt kívántam megmutatni, hogy az *adott* összefüggésen belül, a világ megismerhetőségének logikai bizonyítása során ez az alkalmazás filozófiailag erősen problematikus, mert a megismerhetőség tételének bizonyítása igényli a gyakorlat bevezetését, a gyakorlat és az üres osztály azonban kizárja egymást — legalábbis az üres osztályhoz kapcsolódó kérdések jelenlegi kidolgozottsága szintjén.

\*

Térjünk azonban vissza a gyakorlat szerepéhez, most már az alapkérdés, a világ megismerhetőségének kérdésével összefüggésben.

Marxista ismeretelmélet gyakorlat nélkül nem létezhet. A gyakorlat szerepét Földesi Tamás is említi könyvében. Úgy gondolom azonban, nem veszi figyelembe ennek az elvnek *átfogó* logikai következményeit. Igaz itt nem a modern szimbolikus logikai eredményekre kellett volna figyelnie, hanem a marxista dialektikus logikai kutatások eredményeire.

\*

A világ megismerhetőségének tétele tulajdonképpen azzal a logikai problémával függ össze, hogy létrejöhet-e az ismeretek bizonyos számából (és ha igen, milyen feltételekkel) a lényegre vonatkozó megismerési eredmény — vagy más szóval: *lehetőséges-e tökéletes indukció?*

A probléma részletes tárgyalása előtt meg kell jegyeznem, hogy noha a kérdést általában az indukció problémájának formájában fogalmazzák meg, ez a megfogalmazás leszűkítést jelent, mert mögötte az *általánosítás* problémája húzódik meg, és ez utóbbi a marxista ismeretelmélet és logika szerint nem lehet egyetlen a gondolkodás egyik oldalának (az indukció) problémájával, hanem csak a gondolkodási tevékenységek *komplex* egységeinek, a különféle tevékenyfelelések egymásba kapcsolódásának feltárása útján oldható meg.

Hume és Kant szerint a szemlélet és tapasztalat lehetséges végtelen egészét kell átfogni ahhoz, hogy általános ismeretről beszélhessünk, vagyis hogy megismertnek nevezhessük a tárgyat. No de — mint Földesi is utal rá — ez lehetetlen bizonyos esetekben, sőt tegyük hozzá: az esetek nagyobb részében. És itt van az igazi kérdés. Lehetséges-e akkor is megismerésről (nem ismeretről egyáltalán!) — tehát a lényeg, az általánost megragadó ismeretről — beszélni, ha nem tudjuk átfogni a tapasztalás teljes körét?

Erre a kérdésre válaszolt Hegel azzal, hogy igen, lehet megismerésről beszélni, amennyiben *feltárjuk a dolog meghatározottságait*.

De a tulajdonképpeni kérdés éppen az, hogy mi a kritériuma annak, hogy éppen a *kellő* tulajdonságokat tártuk fel, tehát azokat, amelyek alapján megismertnek nevezhető a dolog? ! Engels *erre* a kérdésre válaszol azzal, hogy amikor *előállítunk* gyakorlatilag valamit, akkor meg is ismertük. Ez az elv a megismerésen belül mint a gyakorlat elve rögződött a közvélemény tudatában, pedig ennek *logikai* — tehát elméleti — vetülete is van.

Ahhoz ugyanis, hogy egy dolgot gyakorlatilag elő tudjunk állítani, ahhoz a dolognak olyan tulajdonságait kell ismernünk, amelyek minden, az alany fogalma alá rendelhető egyedit megilletnek, mégpedig mindaddig megilletnek, amíg az illető dolog létezik. Filozófiai megfogalmazásban ezt úgy mondhatjuk: *a dolog olyan tulajdonságait kell feltárnunk, amelyek az egyedire szubsztanciális tulajdonságai*. Ekkor ragadtuk meg gondolatilag a dolog belső, általános természetét, amelyet ez nem veszíthet el anélkül, hogy saját létét el ne veszítené. Ez volt a „Ding an sich”. Ekkor megkapjuk ismeretünk alapját —

tehát a dolog *megismertnek*, vagyis a róla alkotott információ *megalapozottnak* tekinthető.

Megismertnek tehát akkor nevezünk valamit, ha állításunk elégséges alapját, tehát azokat a tulajdonságokat, jellemzőket, amelyek a dolog meghatározott létét, állapotát indokolják, meg tudjuk adni.

Nem véletlen tehát, hogy Hume éppen az *okság* kérdését elemzi az adott probléma kapcsán, s ezzel kapcsolatban elmondott fejtegetései közben tagadja azt, hogy a gondolkodás képes a szükségszerűséget *fogalmilag* megragadni (vagyis az érzékelésen túllépni a lényeg, a fogalom irányába); és hogy az okság összefüggése valami más is, mint pusztán megszokás.

És hogy mi a biztosítéka annak, hogy a fent említett ismeret megalapozott? Az, hogy a feltárt tulajdonságok nélkül nem állhat fenn az illető dolog. S ennek a ténynek egyik lehetséges ellenőrzése: a dolog előállítás — amelyre Engels utal.

Az itt felsorolt kritériumoknak realizálása e logikai fejtegetéseknél természetesen sokkal problematikusabb, mert ehhez a gyakorlati tudományok konkrét kutatásai, bonyolult, sokszor zsákutcákat is magába rejtő működésére van szükség. De a megismerhetőségi tétel *logikai* lehetősége valahol itt és csak itt keresendő, a marxista-leninista filozófiában. És a vitában *erről* volt szó.

Az állásfoglaláshoz szükséges logikai alapelveket azonban olyan logikai kutatási eredményekben kell keresnünk, amely logika feladatának tekinti azt, hogy keresse a dolog minőségét, tulajdonságát, nemét stb. kifejező adekvát logikai formákat, és természetesen a logikai alapját is annak, hogy el tudjuk dönteni: milyen szintű ismerettel rendelkezünk egy adott dolgot illetően; pusztán ismerettel-e (érzéki információval), vagy tudásunk tekinthető megismerést (szükségszerű összefüggést) kifejező gondolkodási formának, s ezeket a kérdéseket a valóságra való vonatkoztatással válaszolja meg. Csak ezt követően tudunk választ adni a világ megismerhetőségének logikai kérdésére is. Az ilyen jellegű logikai kutatásokkal azonban nem a szimbolikus logika, hanem a dialektikus logika foglalkozik. (E filozófiai probléma részletes logikai levezetését tárgyalja Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete” c. munkájában a kategorikus ítéletig terjedő folyamatban.)

Ezért úgy gondolom, Földesi Tamás áll közelebb az igazsághoz a szóban forgó vitában. A marxista ismeretelmélet körében felmerülő problémák megválaszolása nincs olyan közel a modern logikához, mint ahogy Ruzsa Imre érzi. Nem olyan triviális a szimbolikus logika és a marxista-leninista

ismeretelmélet viszonya, mint cikkének pár soros levezetése sugallja. Pontosabban, ha a szimbolikus logika annyit tud elmondani, „levezetni” a világ megismerhetőségéhez kapcsolódó problémákról, amennyit Ruzsa Imre levezetése tartalmaz, akkor — mivel e levezetés megkerüli az ismeretelmélet tulajdonképpeni alapkérdését, és tautológia — Földesi álláspontja pontosabban fejezi ki a helyzetet. És ha igaz mindaz, amit egyes gondolkodók a matematika és a szimbolikus logika természetéről megfogalmaznak — hogy tudniillik ezeknek tételei egyaránt tautologikus jellegűek —, akkor kimondhatjuk bátran azt a tételt: *a szimbolikus logika általában alkalmatlan az ismeretelmélet alapkérdésének megválaszolására.*

E kijelentésünk megalapozó premisszái a következők: A Ruzsa-féle levezetéssel szemben, az előzőekben a legfőbb tartalmi ellentétünk az volt, hogy e levezetés szerint, ha ismert  $p$ , akkor megismerhető a világ, tehát ez az érvelése előfeltételezte, magában foglalta azt, amit ismeretelméletileg bizonyítani kellett volna. Formalizálása ezáltal tautologikus. De ez a levezetési mód — ez a Péter Rózsa szavai szerinti „circulus vitiosus” — a matematikai levezetés természetéből következik, tehát szükségszerűen van jelen minden a matematikai formalizálás eszközeit alkalmazó érvelésben. Péter Rózsa „Játék a végtelennel” c. könyvében így ír erről: „Sajnos ... a matematika minden ága lépten-nyomon él ezzel a ‚circulus vitiosus’-sal; már a természetes számok körében is szokásos az ilyen definíció: ‚vegyük szemügyre a legkisebb olyan számot, amelynek ilyen és ilyen tulajdonságai vannak’. Ez a szám is belejátszik a saját definíciójába: a legkisebbet csak valamennyi ilyen tulajdonságú szám közül választhatjuk ki, valamennyi közt pedig ő is ott van.” (I. m. Bp. 1969, 226.)

Magával a matematika e problémájával tovább nem kívánok foglalkozni — ez a matematikusok dolga —, de azt el kell mondanunk, hogy mint láttuk a Ruzsa-féle érvelés „lelke” egyezik a matematika e Péter Rózsa által leírt „circulus vitiosus” lelkével. Azt is láttuk, hogy ez a „lélek” — vagyis érvelési mód — alkalmatlan arra, hogy az ismeretelmélet felvetett kérdését meg tudja válaszolni, mert az ismeretelmélet kérdésétől idegen a tautologikus jellem, amely e „circulus vitiosusos” „lélek” egyenes következménye.

Ezért a Földesi által képviselt álláspontot — ti. hogy nem kellően megoldott a megismerhetőségi törvény szimbolikus logikai szerkezetének problémája —, úgy gondolom, jogosan egészítjük ki a következőkkel:

Az ismeretelmélet alapkérdése a szimbo-

likus logika levezetési módjával nem oldható meg mindaddig, amíg a szimbolikus logika követi a matematika fentebb jellemzett „lélkét”.

Érvelésünk azonban mindezek felsorolásával még mindig nem merítette ki azokat a kételyeket, amelyek a filozófus elé tolatkodnak, amikor látja a szimbolikus logikai megoldási mód és az ismeretelmélet alapkérdésének Ruzsa-féle összeházasítását.

A szimbolikus logika ugyanis — egyes, jelentős művelője szerint is — saját maga sem tartaná illetékesnek magát arra, hogy a világ megismerhetőségének tételére választ adjon. Mégpedig a következő okok miatt:

1. Carnap szerint a formális logika nem foglalkozik metafizikai kérdések megválaszolásával, ugyanis a metafizikai tételek szerinte, „nem igazolhatók” (Filozófia és logikai szintaxis; „Bécsi kör filozófiája”, 139.);

2. mert a formális rendszerek nem vonatkoznak a reális valóságra;

3. nem adnak a tényeken túlmutató ismeretet, tautologikusak — éppúgy tehát, mint a matematika tételei —, s Carnap szerint e jellegzetességből az következik, hogy „Mivel minden logikai tétel tautologikus és üres, semmiféle következtetést nem lehet levonni belőlük arra nézve, hogy milyenek kell lennie a valóságnak, vagy milyen nem lehet.” („A régi és az új logika”, i. k. 212.) (Hadd tegyük hozzá, hogy e szerint arra sem tudunk vele következtetni: megismerhető-e a világ, vagy sem.)

De mivel Ruzsa levezetésében egy szimbolikus logikai következtetési formát alkalmazott annak „igazolásául”, hogy levezethető a szimbolikus logika eszközeivel a világ megismerhetőségének marxista tétele, hadd fogalmazzam meg a felmerült „kételyeket” a következtetési mód problémájára áttéve is. S ez annál inkább könnyű, mert annak idején e következtetési módnak a megismerhetőségi tétel filozófiai tartalmával kapcsolatos problematikusságát magam felvettem, elvi alkalmazhatatlanságáról pedig Carnap maga így vélekedik: „A logika tautologikus jellegéből következik az is, hogy minden következtetése tautologikus; a konklúzió mindig ugyanazt mondja (vagy kevesebbet), mint a premisszák, csak más nyelvi formában... Ebből következik minden olyan metafizika lehetetlensége, amely a tapasztalattól a transzcendensre akar következtetni, azaz arra, ami túl van a tapasztalaton, és ami önmagában nem tapasztalható.” (Uo. 215.)

A világ megismerhetőségének filozófiai kérdése pedig ilyen típusú kérdésekhez tartozik. Úgy is fogalmazhatnánk; éppen azért kérdés, mert nem esik szükségszerűen egybe a reá adott válasz a világ megismerésének tapasztalásával.

A filozófus „kétélyei” azonban még ennél is bonyolultabbak. A világ megismerhetősége a valósághoz való viszony c. filozófiai kérdés, vagyis az igazságkritérium kérdésének függvénye. Az igazságkritérium pedig a tautologikus rendszerekben az ellentmondásmentesség elvére épül. Moritz Schlick szerint azonban ezzel a kritériummal kapcsolatban a következő filozófiai problémák merülnek fel. „Arról azonban már régen nincs helye vitának, hogy az igazság általában azonosítható-e az ellentmondásmentességgel. Régen általánosan elismert kellene legyen, hogy csak a tautologikus jellegű kijelentéseknél azonosítható az ellentmondásmentesség és az igazság (ha ezt a szót itt egyáltalán használni akarjuk), tehát pl. a tiszta geometria tétéleinél. De az ilyen tétéleknél szándékosan el van vágva minden viszony a valósághoz, ezek csak formulák egy szilárdan rögzített kalkulusban... Eppen az áll előtünk, amit régebben formális igazságnak neveztek és a materiális igazságtól megkülönböztették.” Majd így folytatja érvelését „...az ellentmondásmentesség kritériuma éppenséggel nem elég a materiális igazsághoz...” („Az ismeret fundamentumáról”, i. k. 268).

Márpedig a marxista ismeretelméletben a világ megismerése materiális igazság, és nem válaszolható meg olyan logikai alapelv

talajáról, amely eleve kizárja a logikának a valósághoz való viszonyát.

Ezek a kérdések, \* „kétélyek” merülnek fel a filozófus előtt, amikor a szimbolikus logikát a világ megismerésének bizonyítására alkalmazzák. Más szóval: mivel a szimbolikus logika neves művelői közül sokan maguk olyan álláspontot követtek, e logika olyan jellegére utaltak, amely miatt egyáltalán nem evidens e logikának a marxista ismeretelmélet alaptételére való alkalmazhatósága, aki alkalmazza e logikát a fenti tételre, annak legalább az eddig felvetett kérdésekre választ kell adnia. Ezek megválaszolása nélkül a filozófus „kétélyei”, arra vonatkozóan, hogy kielégítő-e a szimbolikus logikának a marxista ismeretelmélet alaptételére való alkalmazhatósága, nem oldódnak fel, tegyenek eléje mégoly szép formulában fogalmazott logikai levezetést is. De mivel Ruzsa ezeket a kérdéseket még csak nem is érinti, ezért érvelése nemcsak a marxista ismeretelmélet lényeges tartalmát hagyja figyelmen kívül — amely összefüggésre fejtegetésem elején mutattam rá —, hanem mellőzi a szimbolikus logika *filozófiai* problémáit is, ezek valamilyen jellegű megválaszolását. Enélkül azonban a világ megismerhetőségére adott levezetése a filozófus számára csupán „üres” formula.

## SUMMARIES

László Sziklai: *The Moscow Writings of Lukács*

All over the world an intensive research has manifested itself regarding György Lukács's oeuvre and its systematic publishing, in the course of which a number of hitherto unknown details become public property. From among the most recent publications of importance is György Lukács's omnibus volume „Moscow Writings”, in Claude Prévost's edition and with his introductory treatise. The present article reviews this publication, and finds its main merit in the fact that it focuses the attention of western readers on an extremely rich and, from the point of theory, a highly important period of Lukács's career. The paper, however, also mentions that the volume does not contain all the writings pertaining to the subject matter represented by it (e. g. the discussion on novels from 1934—35, the discussion on realism from 1939—40). It is regarded as the greatest value of Prévost's introduction that it represents an endeavour to analyse from the

point of history Lukács's theory elaborated in the 1930's and thus is suitable to enter into a convincing controversy with those, who accuse Lukács's activity of this period of Stalinism, Zdanovism (?). However the author, when forming an opinion of Lukács's novel-concept, developed by the middle thirties, does not base, as opposed to Prévost, on Lukács's inability to transcend the „Hegelian model” and/or referring in a mistaken way to the alienation notion of the young Marx but that Lukács — though perfectly aware that an adequate epical form of socialism, the realistic socialist novel, can only be understood on the basis of the contradictions of society — could not at that time, because of distinct historical causes, grasp in a sufficiently concrete mode the internal contradictions of socialist circumstances.

P. Salvucci: *Why Lukács?*

What the author deems exemplary in Lukács's oeuvre is, first of all, that Lukács succeeded to unify in his person the activist

representing the interests of the Communist Movement taking part in the factual battles of the Party and the scientist working at the highest possible level. Author points out that despite Lukács's early Hegelianism the totality conception of his History and class consciousness influenced in a major way the development of the science of philosophy. The values of the rationalist traits of early Hegelianism preserved, though abandoned, are illustrated and an analysis is given to show that this rationalism enabled Lukács to a comprehensive criticism about German irrationalism. The analysis draws attention to the fact that Lukács outlined succinctly the correlation between irrationalist philosophy and reactionary bourgeois political tendencies.

*Atanas Stoikov: Todor Pavlov, the Aesthetician*

The scientific activity of Todor Pavlov began in the end of the 1920's when his interest for literature and the arts becomes interlinked with the first phase of his political activity. His philosophy life-work, essays on aesthetics made his name well-known in his country of birth by the beginning of the 1930's. The decisive turning point of his life are the four years spent in the Soviet Union when the opportunity was given to study in detail the classical works of Marxism. Todor Pavlov's aesthetic life-work embraces a wide field. The starting point is Lenin's theory of reflection, which Pavlov applies in the field of aesthetics and further develops in his works written on aesthetics, as, for instance in „The General Theory of Art” written in 1938. Basing on the theory of reflection Todor Pavlov takes up the fight against any fatalistic and rationalist school of thought of art.

*An Interview with Academician Tibor Erdey-Gruz, the President of the Hungarian Academy of Sciences Concerning Some Questions of the Scientific-Technical Revolution*

The interrelationship between natural sciences and society became closer in the last few decades, than ever before. The causes of this phenomenon are a wider correlation between man and his environment and the difference in the rate of development of the social and the biological sphere.

Natural sciences play an important role in a widespread introduction of a scientific

way of contemplation the scientific formation of concepts and the development of definitions. But natural sciences also help to interpret precisely the contents of nature's laws and/or their limits, to give a differentiated determination of their range.

The scientific-technical revolution brings about far-reaching social changes. In Hungary, the effects of the scientific-technical revolution are to be noticed already, there are, however, a number of barriers in the way of its true development. So, for instance, the preconditions of a high volume production have to be realized, a higher degree of the general level of culture is needed. It is to be mentioned, at the same time, that the conditions to overcome the factors hindering a higher effectiveness of the scientific-technical revolution are present within the framework of socialism.

*I. Hermann: On Some Matters of Principle of Hungarian Cultural Development*

Author outlines the cultural backwardness inherited by the people's democracy from the Horthy-régime. The paper exposes the different means used by the Horthy-régime to isolate the broad masses from the progressive, leftist culture which developed in this era. Also the difficulties to break through this isolation are explained. Author then demonstrates the way the people's democracy managed to pierce this isolation and to render culture a formative force embracing the life of the whole nation. At the same time the problems of contradictions involved within this extraordinary achievement are mentioned. Author points out the sources owing to which the continuity of a progressive Hungarian culture could be realized but in part in the period from 1945 to 1949. The notion that it was right to establish a continuity between the development up till 1918 and the one after 1945 is being criticized as well as the philosophical denial of all the problems that overshadowed the development of a progressive, Hungarian culture as characteristically bourgeois problems between the two World Wars.

*B. Szabó: Revolution and Communist Politics in the Period Following the Liberation*

The paper analyses the major components of the social transformation of Hungary, following World War II. It explains, first of all, the character of the revolution that evolved in the last stages of the war,



what phases it passed through. The paper also indicates in what measure the Communist Party realized the requirements of objective conditions, outlines the policy of the party. The author points out, among others, that a new type of revolution evolved after the liberation: a popular democratic revolution, which brought about suitable conditions for a transition to a socialist revolution. Regarding the policy of the party the paper underlines that following World War II, the possibility was given for a peaceful development of revolution, that a civil war could be avoided this circumstance formed a major component of this policy. It was a conclusion of this realization that even the socialist purposes of the working class could be achieved with the support of the great non-proletarian masses and that this transition, the accomplishment of socialist transformation would be a relatively slow, gradual process, taking several years most probably, in the course of which it would be unnecessary to overthrow the executive power but that the revolutionary democratic dictatorship has to be developed into a dictatorship of the proletariat. Author summarizes his research in the subject matter on basis of hitherto works. The article was published in English in „Acta Historica,’ 1974.

### *I. Maron: Reactionary, Conservative and Revolutionary Anti-Imperialist Nationalism in the Countries of the Third World*

Author emphasizes the idea that Marxist research has to pay a growing attention to the superstructures of the Third World Countries and the politico-ideological conflicts to be observed in these, to:

a) Facilitate revolutionary nationalists to adopt Marxist positions by responding in the Marxist mode to the problems of dialectics of the general and the specific,

b) Expose the false and mystifying interpretations relating to social development, the causes of underdevelopment and the modes of winding it up, by paying special attention to the criticism regarding „new leftist” or Trotskyist theses,

c) Enrich Marxist theory by enriching the Third World itself through Marxist responses to the problems of developing countries.

Author also analyzes the peculiarities and types of nationalism. Over and above recognizing the antiimperialist character of nationalism also regarding the period following the overthrow of colonialism, it is

necessary to distinguish the reactionary, conservative and revolutionary variants of this antiimperialist nationalism. Author analyses these with reference to three subject matters:

a) The interpretation of underdevelopment and the modes to wind it up (a criticism of Fanon’s, Gunder Frank’s and Samir Amin’s theses);

b) The interpretation of the basic contradictions of our age (a criticism of the thesis dividing our world into proletarian and bourgeois nations); and

c) The interpretation of the dialectics of the general and the specific (a criticism of Sengor’s „Négritude” theory, of the Arab fundamentalism and the Arab „Socialism”).

In the closing part of the paper, author endeavours to outline the characteristics of the nationalist ideologies and political trends of the Third World, on basis of Lenin’s works about revolutionary democrats.

### *György Bulics: Particular and Universal Trends in the History of Ideas*

The Christianity of St. Paul claimed a special universalism: face to face with God all people are equal, not only in social, but in an ethnical sense as well. This change represented a serious advance in an ethnical sense, it dissolved for Christians the ethnic limits of Judaism. At the same time it represented a retreat from criticising social injustice: it accepted and came to justify slavery, which it had previously condemned. This claim to equality, however, was that of a small group, and existed in a short period only between past and future political particularism. From the third century economical difficulties and mounting taxation deepened the contrasts between the *provinciae*. The new centrifugal trends needed ideological verification and found them nowhere but in the theological (christological) aims of Christianity. At this time, Constantine the Great — himself not a Christian — made a public issue of Christianity, and for the same reason, wanted this religion to be homogenous. But real trends opposed his wishes. The Donatists in Africa, the Arians, later the new Eastern Churches reduced the original universalism to a non-spiritual goal, one of power (above all local churches). And as the social thought, lost in the Catholic Church together with the territorial-ethnical legacies, rose again in those heretical groups.

In recent years heated discussions evolved about the subject, structure of Marxist—Leninist philosophy. The author, an active participant of these discussions elaborates in the present paper an idea of his from 1968. According to the basic thesis: Marxist—Leninist philosophy has no isolated and isolatable ontology, gnoseology or philosophy-practice from the point of branch of knowledge, at the same time, however, one of the possible structures of its content, still open to a many-sided elaboration is constituted by the subordination of its ontological, gnoseological as well as practical aspects.

The expounding begins with a historical analysis in the course of which the author, bottoming also upon the method of textual analysis demonstrates that the revolution realized by Marx and Engels and developed by Lenin brought about the elimination of metaphysics in philosophy, on the one hand, and that of ontology, gnoseology in their former sense as well as the so-called practical philosophies, on the other. A distinction is made between the material branch of knowledge structure of philosophy (e. g. dialectical materialism; historical materialism; ethics, etc.) as well as the contentual structure (e. g. materialism and dialectics). A specificity of the new philosophy is that the contentual structure has come into prominence.

From the point of branch of knowledge, an isolated interpretation of either ontology or gnoseology, or an interpretation overstressed at the expense of one or the other can only lead to some old philosophical errors — to speculative metaphysics or subjectivist gnoseology. Restricting the subject of Marxist—Leninist philosophy to practice (the so-called man-centred or socio-ontological interpretation) results in a subjectivist, utopistic and in this form also a metaphysical, speculative interpretation. In Marxist—Leninist philosophy „ontological” cannot mean the philosophical theory of existence, the philosophy principles concerning existence. At the same time neither is Marxist—Leninist philosophy restricted to the theory of revolutionary practice. Any material restriction can but result in a fundamental-theoretical contradiction, first of all in the interpretation of its basic contentual sides, of materialism and dialectics.

The ontological, gnoseological and practical contentual sides, aspects of Marxist—Leninist philosophy are based on the fundamental buttress of materialism and dialectics.

Accordingly, the ontological contentual aspect of Marxist—Leninist philosophy suggests first of all that the world concept, principles, theses and categories of Marxist—Leninist philosophy are immanent manifestations of the most general definitions of nature, society, material and awareness. The gnoseological contentual side reveals that the world concept, the principles and the categories are, at the same time stepping stones of the historical change, the development of cognition. In the practical contentual side the fact is expressed that our world concept, our notions, theses are also products of the change, the transformation of the world. In a complete contentual evolving of Marxist—Leninist philosophy all three aspects have to be asserted in case of each principle, thesis and category.

The first part of the present paper, giving a historical survey and the raising of the question, had been published in the previous issue (1974, No. 6.).

*A. Volczer: On the Question of the Concept of Object and Subject I—II.*

The paper falls into three chapters. In the first the author — leaning on the positive results of the special literature of recent years — defines, first of all, the two concepts and characterizes them as correlating categories. The distinctive trait of the correlation between the object and the subject is seen in the fact that this relation is subjectcentric in a specific way as it is constituted by the subject's activity, both historically and in our days. In possession of this knowledge it is possible to perceive correctly the special function of these two categories in our philosophy: their expressing the relationship of man and the world from the side of a historically evolving and increasingly conscious human activity. After establishing the above author also pays attention to the fact that „object” and „subject” are not only two philosophical concepts but also two philosophical terms. This differentiation is indicated because the expressions „object” and „subject” occur in our philosophy not only in the content defined in the study, viz. they are not only monosemantic but also polysemantic terms of our philosophy, valued by the author as a negative phenomenon.

In the second chapter, the dimension of the two categories is studied. In a more general approximation and on the basis of the afore determinations, author delimits the concept of „object” from that of the material and the external world on the one

hand and analyses, on the other, the relationship between the concept of „subject” and that of awareness, man and society. In this connection it is also pointed out that the monosemantic application of the two terms — „object” and „subject” — is not only an abstract requirement but also has its realistic conditions. In a more concrete approximation, author underlines the prevailing relativity of the scope of the object and the subject.

Chapter three discusses the problem of the nature of the two categories, alluding to the question of the actual content of the object — subject relationship. At this point author endeavours, among others, to define in an exact way the meaning of „ontological” and „gnoseological”, criticizes the views that regard the object and the subject, with a certain prejudice, asgnoseological categories. As a conclusion, by analysing the real content of the object — subject relationship author draws the conclusion that the two categories have to be regarded in our philosophy as special ontological (socio-ontological) categories, having also agnoseological function.

*J. Illy: Einstein's Alienation from Positivism*

In the beginning Einstein, out of sympathy for Mach, criticized Planck's anti-positivism and took the former's part in the Mach-Planck discussion. However, already beginning from 1907, a non-positivistic thoughts can be detected in his articles and it came to a break in 1921. From the point of philosophy this was due to the fact that Einstein attributed a higher importance to the intuition of the researcher than did Mach and also, because he maintained that „Denk-Ökonomie” was a logical principle and not a psychological economy. Besides, the necessity of Riemann's metrics weakened the positivist requirement of the direct graphic meaning of coordinates. As a physical cause Einstein's growing conviction played a role according to which reality selects some of the many possible descriptions of phenomena and, in this way the fundamental idea of positivism is weakened according to which the diversity of theoretical systems results in their unreliability from the point of ontology, and, finally, the disavowal of any ontology. This conviction of Einstein was formed by Poincaré's severely formulated conventionalism, as a negative factor, and the success of a specific and later on a general theory of relativity, as a positive factor. As a consequence Einstein's views approached those of Planck.

*K. Solt: Gorski's Paper on the Definitions Used in Physics*

In his paper, D. P. Gorski analyses — among others — the difference in definitions used in mathematics and in physics. Physical research is much more complex than mathematical research. Physical research and thus the language of physics has a number of different levels to which different types of definitions are suitable. Other definitions are used at the „empirical level” of physical research than at its „theoretical level”. Suitable definitions guarantee a close relationship between theory and experience. — Author introduces Bridgman's operational definitions. In the course of critical analysis both the strong and the weak points of this conception are shown. — The so-called „constitutive definitions”, e. g. „force equals acceleration multiplied by mass”. Constitutive definitions illustrate the meaning of a physical quantity on basis of the knowledge of the meaning of other physical quantities.

*János Kelemen: Condillac's Theory on Language, as the Analysis of Thinking*

The study forms part of a major work which endeavours to reconstruct the structure of traditional language-concept, from Descartes to Rousseau. It is based on two central theorems: the teaching regarding the private character of the language as well as the primacy of thinking concerning the language. Condillac is characterized by the author as a representative of Locke's kind of traditional language-concept, who, at the same time is also a precursor of modern teaching which believes in the unity of language and thinking and the social character of language. Author proves that there are two parallel language-concepts to be found in Condillac's life-work: the concept, according to which the language is the analysis of thinking, and the traditional concept. It follows in a logical way from the first that thinking is delineated by the language and thus, through the addition of further relationships, privatism can be omitted. Condillac's modern concept is represented by „*Essai sur l'origine des connaissances humaines*” written in his youth, while „*Traité des sensations*” can be regarded as a step backwards. Author gives a detailed analysis of the edifying causes of this rescission as well as about the further part of the first concept in Condillac's grammatic, logics, and in „*Langue des calculs*”. A detailed investigation is given

about Condillac's symiotics and the concept of „genius of languages” which author regards as the summary of empiric tradition conceptualising the diverseness of languages

#### *K. Havas: Philosophical Logic*

The swift development of the literature in the subject matter of „Philosophical Logic” (= PL in the following) can be regarded as an opposition to the anti-philosophy attitude of neopositivism. Logicians realize once again that logic can be used as an effective means when solving philosophy problems on the one hand, and that a part of logical problems are in close relation with the answers to gnoseological, ontological problems, on the other.

The term „Philosophical Logic” is used with different meanings in present day literature of logic. The paper emphasizes the following meanings: 1) PL studies the forms and laws of reasoning which are suitable

means to acquire true knowledge. Mathematical logic supplies mathematical tools for this analysis. A part of the theses of PL can be penetrated by interpreting the laws of logical mathematical systems as the law of reasoning. Philosophical logic can be developed in the most fruitful way through the intercorrelation of formal and informal theories. 2) Philosophical logic is not only the theory of reasoning but it also studies knowledge manifested in a linguistic form (concepts, statements, theories) to reveal the methods of cognition in which these forms are applied. 3) It is the task of PL to compare the results obtained in different logical systems. The philosophy of logic forms a part of PL.

The paper criticizes the views that oppose PL to formal logic, the psychologist school of thought of PL, as well as the one that denotes by the term of „Philosophical Logic” certain chapters of modern logic deemed suitable for philosophical application.

### РЕЗЮМЕ

#### *Ласло Сиклаи: Московский период творчества Лукача*

Во всем мире интенсивно исследуется жизненное творчество Лукача и регулярно издаются его труды, в ходе чего всеобщим достоянием становится все больше доселе неизвестных моментов. Из новейших публикаций значительным событием является выход в свет в 1974 году в Париже сборника Дьёрдя Лукача «Московские статьи»: под редакцией и вступительной монографией Клода Прево. В аннотируемой статье дается рассмотрение этого сборника. Основным достоинством сборника автор считает то, что внимание западных читателей направляется на чрезвычайно значительный в теоретическом плане и весьма богатый период жизненного творчества Лукача. Вместе с тем отмечается, что сборник не содержит всех произведений, относящихся к двум тематическим областям, репрезентируемым сборником (дискуссия о романе 1934—35 гг. и дискуссия о реализме в 1939—40 гг.). Важнейшим достоинством вступительной монографии Прево автор статьи считает предпринятую им попытку для исторического анализа выработанной Лукачем в 30-х годах теории, и поэтому может убедительно Лукачем в 30-х годах теории, и поэтому может убедительно вступать в спор с теми, кто апострофирует тогдашнюю деятельность Лукача упрекая его в «стали-

низме» и «ждановизме». Однако при оценке лукачевской концепции романа, сложившейся к середине 30-х годов, автор, в противоположность Прево, исходит не из того, что Лукач не смог переступить «гегелевскую модель» и ошибочно ссылаясь на трактовку отчуждения, разделяемую молодым Марксом, а берет в качестве отправного момента положение, что Лукач — хотя и правильно видел, что адекватную эпическую форму социализма, социалистический реалистический роман, можно понять только из противоречий этого общества — тогда еще, по определенным историческим причинам, не мог достаточно конкретно ухватить внутренние противоречия социалистических отношений.

#### *Паскаль Сальвучи: Почему Лукач?*

Автор в творчестве Лукача назидательным и доитоймым примером для потомков считает то, что Лукачу удалось совместить в себе человека движения, представляющего интересы коммунистического движения и принимающего участие в конкретных битвах партии, и ученого, работающего в самых высших сферах. Автор показывает, что и вопреки раннему гегельянству насколько значительное влияние произвело на дальнейшее развитие философской науки его концепция тотальности истории и классов-

вого сознания. Демонстрирует сбереженные, критически пересмотренные достоинства, ценности рационалистских черт его раннего гегельянства, и анализирует, что этот рационализм сделал способным Лукача для цельной критики немецкого иррационализма. Его анализ призывает внимание также и на то обстоятельство, что Лукач весьма веско и четко показывает демонстрирует взаимосвязь, сплеченность иррационалистической философии и реакционных буржуазных политических тенденций.

*Атанас Стойков: Тодор Павлов, эстетик*

Научное творчество Тодора Павлова основоположно начинается в конце второго десятилетия нашего века, когда его интересы к литературе и искусству смыкаются с первым этапом политической деятельности. Труды Павлова по эстетике, посвященные философским основам искусства как специфической формы общественного сознания, уже к началу тридцатых годов сделали его имя известным на родине. Решающий поворот в жизни Павлова — четыре года, проведенные им в Советском Союзе, когда он получил возможность для углубленного изучения произведений классиков марксизма. Эстетическое творчество Тодора Павлова охватывает обширную область. В качестве исходной позиции Павлов опирается на ленинскую теорию отражения, подвергая критике различные концепции идеалистической эстетики. Дальнейшее развитие получили эти положения в других трудах Павлова по эстетике, как, например, в «Общей теории искусства» (1938). С позиций теории отражения Тодор Павлов успешно выступает против всяческих фаталистических и рационалистических трактовок искусства.

*Интервью о некоторых вопросах научно-технической революции с академиком Тибором Эрдеи-Грузом, президентом Венгерской Академии наук*

Связь естественных наук и общества в последние десятилетия стала теснее, чем когда бы то и было. Причины этого: расширение взаимодействия человека ни окружающей среды, различность темпов развития социальной и биологической сферы.

Естественные науки содействуют широкому распространению научного воззрения, фирмированию научных понятий и определений, помогают четко и точно осмыслить содержание и пределы закономерностей природы, дифференцированное установление радиуса их действия.

Научно-техническая революция порождает глубинные социальные изменения. В нашей стране эффект НТР в настоящее время уже обнаруживается, однако на пути ее развертывания высится множество переград: нужно создать условия крупно-объемного производства, поднять на более высокую ступень общий уровень культуры. В условиях социализма обеспечены все предпосылки для преодоления факторов, препятствующих более интенсивному осуществлению НТР.

*Иштванн Германн: К некоторым принципиальным вопросам венгерского культурного развития*

Автор показывает культурную отсталость, доставшуюся народной демократии в наследствие от режима Хорти. Излагает положение, что сародившуюся в условиях хортистского режима левую прогрессивную культуру хортизм самими различными средствами изолировал от широких народных масс. Автор показывает также и трудности преодоления этой изоляции. Затем показывает, как была выполнена задача преодоления изоляции народной демократией, и как сделала она культуру формирующей силой, фактором и частью общественной жизни. В то же время ставит также и проблемы противоречий, возникших в процессе этого чрезвычайного достижения. Показывает источники, вследствие которых преемственность, континуитивность венгерской прогрессивной культуры в ходе развития до 1945—49 гг. удалось воссоздать только частично. Критикует представление, утверждающее, что правильным было создание преемственности между развитием, длившимся до 1918 г., и развитием после 1945 г., и одновременно с этим философское усомление, негация всех тех проблем, которые как типично буржуазные проблемы затеняли развитие прогрессивной венгерской культуры в период между двумя мировыми войнами.

*Балинт Сабо: Революция и коммунистическая политика после Освобождения*

В монографии рассматриваются важнейшие компоненты общественного переустройства в Венгрии после второй мировой войны. Прежде всего дается ответ на вопрос, каков был характер революции, развертывавшейся в последний период войны, а также на вопрос, насколько опознала коммунистическая партия требования объективных условий и обстоятельств, излагается политическая линия партии.

В частности констатируется, что в итоге Освобождения развернулась революция нового типа: народно-демократическая, которая создала благоприятные условия для перерастания в социалистическую революцию. В отношении политической линии партии автор формулирует: важным компонентом этой политики было осознание того, что в обстановке после второй мировой войны наличествует возможность для мирного развития революции— гражданскую войну можно избежать. С этим положением был сопряжен вывод, что рабочий класс и свои социалистические цели может достичь при поддержке со стороны широкого круга непролетарских слоев, и что перерастание, осуществление социалистического переустройства будет предположительно относительно медленным, многолетним постепенным процессом, в ходе которого не нужно свергнуть государственную власть, а развить революционную демократическую диктатуру в диктатуру пролетариата. Автор суммирует опыты своих прежних исследованиях по этому вопросу в „Acta Historica” 1974 г.

*Имре Мартон: Реакционные, консервативные и революционные национализмы в странах третьего мира*

Автор стремится подчеркнуть, что марксистские исследования должны уделить гораздо больше внимания чем до сего времени надстройкам стран третьего мира, а также возникающим там политическим-идеологическим столкновениям, и притом с той целью, чтобы: а) облегчить революционным националистам переход на позиции марксизма, посредством марксистского ответа на проблему диалектики всеобщего и особенного; б) разобрать фальшивые и мистифицирующие истолкования, измышления о социальном прогрессе, о причинах отсталости и методах ее ликвидации, уделяя особое внимание критике «новолевых» или троцкистских тезисов; в) обогатить марксистскую теорию так, чтобы обогатить сам третий мир марксистскими ответами на проблемы развивающихся стран.

Автор анализирует специфические черты и разновидности национализма. Признавая антиимпериалистический характер национализма также и применительно к периоду после распада колониализма, необходимо различать реакционные, консервативные и революционные варианты этого антиимпериалистического национализма. Автор анализирует эти варианты в связи с тремя темами: а) трактовка отсталости и способов ее ликвидации (критика тезисов Фанона, Гундера Франка и Самира Армина); б)

трактовка основополагающих противоречий современности (критика тезиса, разделяющего современный мир на пролетарские нации и буржуазные нации); в) трактовка диалектики всеобщего и особенного (критика сенгоровской теории «негритюда» арабского фундаментализма и арабского «социализма»)

В последней части монографии автор предпринимает попытку изложить характерные черты националистических идеологий и политических течений третьего мира на основе трудов Ленина о революционных демократах.

*Дьердь Балаж: Партикулярные и универсальные тенденции в истории идеи*

Павловское христианство объявил специальный универсализм: перед богом все люди равные, не только в социальном, но и в этническом смысле слова. Это значил серьёзный шаг вперед этнически, но в то же время шаг назад в социальном вопросе, оправдывавший вес строй, и рабовладение.

Этот универсализм принадлежал к маленкой группе и к краткому периоду между политическому партикуляризму бывшего и будущего. От третьего столетия н. э. экономические трудности и возрастающие налоги обострили противоречия между провинциями. Эти новые центрифугальные тенденции искали идеологические подтверждения и нашли эти в разных теологических-христологических стремлениях христианства. Император Константин — сам не христианин — использовало христианство в целом империи, но хотел, чтобы эти христиане были монолитные. Но тенденции истории в этом не помогли. Донатисты в Африке, арианцы, затем и восточные церкви снизили оригинальный универсализм в недуховную претензию папства и таким образом социальная мысль пропавшая в католицизме, обнаруживалась — вместе с территориально-этническим партикуляризмом — в этих эретических группах.

*Йозеф Хорват: О сущностной структуре марксистско— ленинской философии (I—II)*

В минувшие годы развернулись горячие дискуссии о предмете и структуре марксистско— ленинской философии. Автор, как активный участник этих дискуссий, излагает в своем труде мысль, высказанную им еще в 1968 году. Его основополагающий тезис: марксистско— ленинская философия не имеет дисциплинарно обособ-

ленной и выделяемой теории бытия, теории познания или философии практики, в то же время, однако, одну из возможных (и ныне ожидающих своей многосторонней разработки) структур содержания марксистско-ленинской философии образует субординация ее онтологических, гносеологических, а также практических аспектов.

Изложение начинается историческим анализом, в ходе чего автор, опираясь и на метод текстологического анализа, показывает, что совершенная Марксом и Энгельсом и развитая дальше Лениным революция в философии означала упразднение, ликвидацию, с одной стороны, метафизики, и, с другой стороны, взятых в старом смысле онтологии, теории познания и т. н. практических философий. При этом различается предметная, дисциплинарная структура философии (напр. диалектический материализм; исторический материализм; этика и т. д.), а также сущностная структура (напр. материализм и диалектика). Выступление на первый план структуры содержания — одна из специфичных черт новой философии.

Дисциплинарно обособленная трактовка будь то онтологии, будь то гносеологии, или же чрезмерная акцентировка одной из них в ущерб другой неизбежно, неминуемо заводит в тупик старых философских ошибок — спекулятивную метафизику или субъективистскую теорию познания. Сведение предмета марксистско-ленинской философии к практике (его т. н. гомоцентричная или социо-онтологическая интерпретация) субъективистична и утопична и, таким образом, тоже имеет своим результатом метафизичную, спекулятивную трактовку. В марксистско-ленинской философии «онтологическое» не может означать философской теории бытия, философских основных принципов о бытии. Однако марксистско-ленинская философия не сводится также и к теории революционной практики. Всякое ее предметное суживание приводит к принципиальным-теоретическим непоследовательностям, прежде всего в истолковании ее фундаментальных сущностных сторон — материализма и диалектики.

Онтологические, гносеологические и практические стороны, аспекты содержания марксистско-ленинской философии основываются на принципах материализма и диалектики. В соответствии с этим в онтологической стороне содержания марксистско-ленинской философии выражается прежде всего то, что картина мира, миропонимание, принципы, положения и категории марксистско-ленинской философии являются имманентными выражениями самых общих детерминизмов приро-

ды, общества, материи и сознания. Гносеологическая сторона содержания выявляет, что миропонимание, принципы и категории вместе с тем являются ступенями исторического изменения, развития познания. В практической же стороне содержания получает свое выражение факт, что наше мирозерцание, наши понятия, тезисы являются также и продуктами изменения, преобразования мира. При полном выражении содержания марксистско-ленинской философии в случае каждого принципа, тезиса, каждой категории нужно реализовать все три аспекта.

Первая часть настоящей работы, содержащая исторический обзор и постановку проблемы, опубликована в предыдущем номере журнала (1974, № 6).

*Арнольд Вольцер: К вопросу понятия объекта и субъекта, I—II*

Монография расчленена на три главы. В первой главе автор, опираясь на положительные результаты специальной литературы последних лет, дает прежде всего определение двух понятий, и характеризует их как коррелятивные категории. Отличительную черту корреляции, существующей между объектом и субъектом, он усматривает в том, что это отношение специфичным образом субъектоцентрично, поскольку это отношение всегда — в равной мере как исторически, так и актуально — конституируется активностью субъекта. Понимание этого положения позволяет правильно осознать специальную функцию двух категорий в нашей философии: они выражают отношение человека и мира со стороны исторически развертывающейся и все растущей сознательной человеческой активности. Конституируя все это, автор уделяет внимание и тому, что «объект» и «субъект» стоят перед нами не только как два философских понятия, но и как два философские термина. Это разграничение мотивируется тем, что выражение объекта и субъекта кроме дефинированного в монографии содержания встречается в нашей философии и со другими значениями то есть являются не моносемантическими, а полисемантическими терминами нашей философии, что расценивается автором в качестве отрицательного явления.

Вторая глава рассматривает объемы двух категорий. В более общем приближении автор, на основе данных в предыдущем определении, отграничивает понятие объекта, с одной стороны, во-первых, от понятия материи и внешнего мира, с другой стороны, анализирует отношение понятия субъекта к понятиям сознания, человека и

общества. В этой связи указывает, что моносемантическое применение двух соответствующих терминов — «объекта» и «субъекта» является не только отвлеченным требованием, но имеет и реальные предпосылки. В более конкретном приближении автор акцентирует всегдашнюю относительность объема объекта и субъекта.

Третья глава, затрагивая вопрос реального содержания отношения объект—субъект, обсуждает проблему характера двух категорий. Автор здесь предпринимает, в частности, попытку эгзактного определения значения «онтологическое» и «гносеологическое», критикует те воззрения, которые односторонне считают объект и субъект гносеологической категорией, и, наконец, на основе анализа реального содержания отношения объект—субъект приходит к выводу, что обе категории мы должны признавать специальными онтологическими (социально—онтологическими) категориями, располагающими и гносеологической функцией.

*Йозеф Или: Отход Эйнштейна от позитивизма*

Эйнштейн, побужденный симпатией к Маху, вначале критикует антипозитивизм Планка, и в споре Маха с Планком становится на сторону первого. Однако уже в 1907-ого года в его статьях встречаются непозитивистские идеи, и к 1921-ому году он приходит к открытому разрыву. В философском аспекте причина этого заключалась в том, что Эйнштейн присваивал большее значение интуиции исследователя чем Маха также в том что по его мнению «экономия мышления» — это логический принцип, а не психологическая экономия. Наряду с тем необходимость метрики Римана ослабила позитивистское требование непосредственного наглядного значения координат. В качестве физической причины возмело свой эффект, действовало то все более крепнущее убеждение Эйнштейна, что из множества возможностей описания явлений действительность достоверно останавливает свой выбор на некоторых, в связи с чем ослабевает та основная идея позитивизма, что из многообразия теоретических систем следует их онтологическая недостоверность, в конечном счете отвержение всяческой онтологии. Это его убеждение сформировалось в итоге резко сформулированного конвенционализма Пуанкаре, как отрицательного фактора, и успехом специальной, а затем общей теории относительности, как положительного фактора, и сблизило в завершении его взгляды со взглядами Планка.

*Корнель Шолт: Монография Горского о применяемых в физике определениях*

Д. П. Горский в своей монографии («Проблемы определений в теориях математического естествознания на примере физических теорий»). Логика и эмпирическое познание. Москва. 1972. 169—198) — анализирует — в частности — вопрос, в чем отличаются друг от друга дефиниции, применяемые в физике, от математических. Физическое исследование существенно сложнее математического. Физическое исследование (и поэтому и язык физики) имеет ряд, отличающихся друг от друга, уровней, которым отвечают разные типы дефиниций. Другие дефиниции применяются нами «на эмпирическом уровне» физического исследования, и опять-таки другие «на теоретическом уровне». Правильные физические дефиниции обеспечивают прочную связь теории и опыта. — Демонстрирует операциональные определения Бриджмена. В ходе критического анализа освещает как сильные, так и слабые стороны этой концепции. — Занимается т. н. «конститутивными определениями», как, например, такое: «сила равна массе тела, умноженной на ускорение» Конститутивное определение освещает значение какого-либо физического количества на основе знания значения других физических количеств.

*Янош Келемен: Теория Кондильяка о языке, как анализе мышления*

Данная монография представляет собой часть более обширного труда, в котором реконструируется структура традициональной концепции языка от Декарта до Руссо. Это построено вокруг двух центральных тезисов: учения о приватной сущности языка и о первичности мышления перед языком. Кондильяка автор характеризует как представителя традиционной концепции языка, последователя Локка, но который вместе с тем был также предтечей современных учений, провозглашающих единство языка и мышления и общественный характер языка. Автор доказывает, что в трудах Кондильяка взаимососредствуют две языковые концепции: с одной стороны, концепция, согласно которой язык является анализом мышления, с другой стороны, традиционная трактовка. Из этого логически следует, что мышление детерминировано языком, что всюду очередь в силу дальнейших подключаемых взаимозависимостей приводит к отпадению приватизма. Современную концепцию представляет ранний труд Кондильяка *Essai sur l'origine des connoissances humaines*,



тогда как *Traité des sensations* в сравнении с ним означает шаг назад (поучительные причины такого отступничества автор подвергает детальному анализу, точно так же как и дальнейшую часть первой концепции в грамматике, логике Кондильяка и в *Langue des calculs-e*. Подробно рассматривается семиотика Кондильяка и понятие «духа-гения языков», в коем понятии автор усматривает суммирование эмпиристической традиции, концептуализирующей многообразие и многоликость языков.

*Каталин Г. Хаваш: Философическая логика*

Бурное развитие литературы, публикуемой по тематике «философической логики» (в дальнейшем «Фл») является симптомом поворота против антифилософской позиции неопозитивизма. Логика вновь осознают, что логика может быть использована как действенное средство при разрешении философских проблем, с другой стороны, часть логических проблем тесно связана с отвлечением на гносеологические, онтологические проблемы.

Термин «фл» в современной литературе по логике применяется с разным значением.

В монографии выделены следующие значения: (1) «фл» изучает те формы и законы рассуждения, которые являются пригодными средствами для приобретения истинных познаний. Математическая логика предоставляет математические средства для этого анализа . . . К части тезисов «фл» мы приходим путем интерпретации законов математических логических систем в качестве законов рассуждения. Наиболее плодотворно может развиваться «фл» в итоге взаимовоздействия формальных и неформальных теорий. (2) «фл» является не только лишь теорией рассуждения, но изучает познания, выступающие в языковой форме (понятия, высказывания, теории), чтобы вскрыть те методы познания, в которых применяются эти формы. (3) Сопоставление полученных в различных логических системах результатов представляет собой задачу «фл». Философия логики составляет часть «фл».

Монография подвергает критике воззрения, противопоставляющие «фл» формальной логике, психологистическую трактовку «фл», а также концепцию, которая термином «фл» обозначает несколько разделов современной логики, квалифицированные пригодными для философского применения.

*Voproszi Filozofii,*  
1974/4.

Fedoszejev: A TTF társadalmi jelentősége.

Bolkov: A társadalmi-gazdasági és tudományos-technikai faktorok hatása a hatalom rendszerére.

— A TTF és a munkásosztály. A „Voproszi Filozofii” kerekasztal-konferenciája.

Mihajlovszkij: A TTF és az „élet minőségének” problémája a fejlett tőkésországokban.

1974/8.

— A X. Nemzetközi Hegel-kongresszusról:

Kedrov: Hegel dialektikája a tudományos forradalom fényében.

Rozental: Hegel tanítása a dialektikus ellentmondásokról és a marxizmus.

Ovszjannyikov—Alehina: A művészet és erkölcsösség Hegel esztétikájában.

— A tudomány és a jelenkor globális problémái. (Kerekasztal-konferencia.) (I)

1974/9.

Petrov: Szocializmus és internacionalizmus.

— A tudomány és a jelenkor globális problémái. (Kerekasztal-konferencia.) (II)

Blanova: A megismerés társadalmi természetete.

Sztyepanyanc: A fenomenológia és a nyugati kultúra válsága.

1974/10.

— A fejlett szocialista társadalom szociális-filozófiai problémái.

— A társadalmi élet internacionalizálódásának problémái a fejlett szocialista társadalom körülményei között. (Kerekasztal-konferencia.)

Afanaszjev—Urszul: A társadalmi információ.

Balgyin: A jelentés problémája a fizikában.

*Filozofszkie Nauki,*  
1974/4.

Vorontszov, B. N.: Marx nézeteinek átalakulása az elidegenedés kérdésében.

Sevcenko, V. N.: A történelmi materializmus és a tudományos kommunizmus viszonyáról.

Ujemov, A. I.: Igazság, egyszerűség, bonyolultság.

Greckij, M. N.: A strukturalizmus: alapvető problémák és megoldásuk szintjei.

Szafronov, B. G.: A pozitivisták szociológia néhány jellemző eszméje és ezek forrása.

— Cikkek a VIII. Szociológiai Világkongresszushoz (Kogan, Baboszov, Ugrinovic).

— Cikkek a X. Nemzetközi Hegel-kongresszushoz (Bogomolov, Naumenko, Hütt).

1974/5.

Lasina, M. V.: A társadalmi viszonyok problémája a marxista társadalomelméletben.

Balaguskina—Hasimov: A család a mindennapi élet, a társadalmi intézmény és csoport kategóriái vonatkozásában.

Bliaher—Volinszkaja: A filozófiai ismeretek gyarapodásának mechanizmusához.

Brutyan, G. A.: A komplementaritás elvének metodológiai vonatkozásaihoz.

Georgijev—Sirokov: A tudás természete és megalapozása.

Orlov, V. V.: Az anyag, a fejlődés és a tudat elméletének néhány kérdéséhez.

Meljuhin, Sz. T.: Az anyag filozófiai elméletének kérdései.

Tyuhutin, V. Sz.: A képmás, jel és struktúra fogalma

*Kommuniziszt,*

1974/12.

Okorokov: A munkás-paraszt szövetség a fejlett szocializmus körülményei között.

1974/17.

Konnyik—Levin: A gazdasági alap és a politikai felépítmény a fejlett szocialista társadalomban.

Bolkov: Goethe és a jelenkori tudomány. Guszejnov: Az etika tárgya és helye a tudományos megismerés rendszerében.

*Deutsche Zeitschrift für Philosophie,*

1974/8.

Becher—Friedrich: Objektív törvények a természetben és társadalomban.

Hörz: Az okság és a törvény viszonya a fizikában.

Fichtner: Az információ és a megismerés szociális aspektusai

Arnold: A személyiség dialektikája és elmélete.

1974/10—11.

Bartsch: Általános társadalmi fejlődés és a fejlődés specifikus törvényei.

Hörz: Objektív társadalmi törvények és az objektum—szubjektum dialektikája.

Koch: A társadalmi törvények érvényesülésének jellege és módja a szocializmusban.

Edeling—Kulow: A TTF és a munkás személyiségének fejlődése a szocializmusban.

Stiehler: Az objektív törvényszerűség és a tevékenység szabadsága.

Bohring—Mocek: A tudomány a társadalmi értékek rendszerében.

Bergner: Az antropológiai kérdés a mai polgári filozófiában.

*Einheit,*

1974/11.

Weidig: A marxista—leninista szociológia és az ideológiai osztályharc.

1974/12.

Lutz Maier: A kapitalizmus általános válságának minőségileg új vonásai.

Hans-Joachim Höhme: Vita a jelenkori kapitalizmus válságának ciklusairól.

*Filosofický časopis,*

1974/3.

Žuravlev: A kommunista tudatnak mint a fejlett szocialista társadalom szellemi élete legjelentősebb faktorának formálódása.

Cetl: A burzsoá antropológizmus evolúciós változásai.

Zeman: Idő és információ.

— A Frankfurti Iskola koncepciójának kritikája.

Černý: Kritikai teória és pszichoanalízis.

1974/4.

— Immanuel Kant születésének 250. évfordulójára:

Zelený: Kant transzcendentális logikája.

Ruml: Elméleti-ismeretelméleti problémák Kantnál és a logikai pozitívizmusban.

Hušák: Kant formális logikája a kritika előtti korszakban.

Richter—Wrona: A neokantianizmus és a szociális reformizmus.

1974/6.

Hrůza: A szocialista életmód és fejlődésének törvényszerűségei.

Vltavský: Az emberi lényeg problémája Feuerbach és Marx filozófiájában.

Rohan: A politika és a politikai rendszer fogalmának marxista és nem-marxista értelmezése.

Havelka: A fejlett szocialista társadalom filozófiai-módszertani problémái.

*Filozófia* (Bratislava),

1974/5.

Šima, R.: Gyakorlat, politika, filozófia. Klušin, V. I.—Pinkava, J.: Az anyag és a mező összefüggése mint az anyagi világ dialektikus egységének megnyilvánulása.

Graždan, V.: A személyiség mint a történelmi folyamat szubjektuma.

Dubnička, J.: Össz-csehszlovákiai konferencia a rendszerelméleti megközelítés problémájáról a tudományokban (Mariánské Lázně).

1974/6.

— Cikkek Kant születésének 250. évfordulójára (Hrušovský, Hlavová, Várossová, Münz, Dubnička).

Hambálek, R.: Konferencia a tudományok logikájáról és a metodológiájáról.

*Nova Mysl*

1974/10.

Stefaňák: A szocialista világrendszer — a világgörgetési folyamat döntő ereje.

Podzemný: A párt szerepe a tudományos-technikai haladásban.

Hanzel: Gondolatok az antikommunizmusról és a revizionizmusról.

1974/11.

— A Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottsága Elnökségének anyagaiból.

— A társadalomtudományok fejlődése, jelenlegi helyzete és feladatai.

— A társadalomtudományok művelésének országos aktívája.

1974/12.

Cipro: A személyiség fejlődésének ideológiai kérdései a szocialista országokban.  
Hora: Hit, ateizmus és szocialista ember.  
Richtařík: Szociológia és ideológia.

*Revista de Filozofie*

1974/6.

Serbănescu, I.: Az általános és a különös dialektikája a társadalmi fejlődés folyamatában.  
Popovici, E.: Az ideológiai és a tudományos elem a társadalmi élet megismerésében.  
Florea, I.: Elméleti hisztorizmus és anti-hisztorizmus.  
— Cikkek Kant 250. évfordulójára (Gulian, Stoichiță, Flonta, Bellu).  
— Kant a román filozófiában (cikkek).

1974/7.

— Cikkek a felszabadulás 30. évfordulójára, ezen belül:  
Rădulescu, I.: A szocializmus és a történelmi alkotás.  
Florea, I.: A szocialista demokrácia és az emberi szabadság.  
Bellu, N.: A szocialista erkölcsfogalma.  
Cernea, M.: A család és az osztályszereket átalakulása Romániában.  
Wald, H.: Az életmód szocialista átalakulása.

1974/8.

Florian, Radu: Az állam és a szocialista demokrácia marxista elméletének néhány vonatkozásáról.  
Pânzaru, Petru: A szociálpszichológia és kapcsolata a politikai tudománnyal és gyakorlattal.  
Tudosescu, I.: A társadalmi rendszer — strukturalista-holista és praxeológiai aspektusból tekintve.  
Grünberg, L.: Általános rendszerelmélet: fogalmak, metodológiai vonatkozások, viták.  
— Kritikák Gulian, C. I. „Filozófiai antropológia” című könyvéről (Tănase, Boboc, Ghideanu).  
Petcu, D.: A marxista filozófia struktúrája.  
Berar, P.: A mai marxista filozófia: a hatékony reflexió aktualitása.

*La Pensée*

1974. október.

— A tudományos kutatás válsága Franciaországban (Kerekasztal).  
Labica, G.: Marxizmus és történelmi sajátosság: a szocializmusra való átmenet néhány elméleti problémája.

Bovillon, A.: A nép-pszichológia: hit és predikáció.

1974. december.

Winocur, M.: A munkásosztály szerepe a kubai forradalomban.  
Pinto, L.: A gyakorlat elmélete.  
Labérenne, P.: De Broglie, Carnap, Ambarcumjan, Weiszacker.  
Parain, Ch.: A falu városiasodása.

*La Nouvelle Critique,*

1974. október.

Bidet, J.: Az új kispolgárok. Nicos Poulantzas „Társadalmi osztályok a mai kapitalizmusban” című könyvéhez.

1974. december—1975. január.

Tran Duc Thao: A fenomenológiától a tudat materialista dialektikájához (I)  
P. Fedoszejev interjúja: Az állam, a párt és a társadalomtudományok a Szovjetunióban.

*Critica Marxista,*

1974/3—4.

Gruppi, L.: A nemek és a társadalom.  
Aurisiochio de Val, S.: Az ember, a történelem és a környezet.  
Zamoskin, J.: A TTF, a technokrata tudat válsága és a humanizmus.  
Prestipino, G.: Az esztétikum szintjéről és a „népi kultúra” gramsci-i fogalmáról.

1974/5.

La Grassa: Az „absztrakt” munka problémájáról.  
Papa, F.: A kommunizmus elméleti problémái.  
Sportelli, S.: A „pratico-inerte” Sartre-i elméletéhez.  
Finamore, C.: Sartre a marxizmus és a fenomenológia között.

*Szocialisztícseszkaja miszl i praktijika*  
(Belgrád)

1974/8.

Kurtovics: A kommunisták és a szocialista öngazgatás, valamint a JKSz további erősítéséért folytatott harc aktuális kérdései.

1974/9.

Kurtovics: A kommunisták és a szocialista öngazgatásért folytatott harc aktuális kérdései.  
Altamirano: Kritikai gondolatok a chilei forradalmi folyamatról.

1974/10.

— A munkásosztály az öniszerveződésre alapított társadalomban.

Filipovic, Muhamed: Különbségek a munkásosztály fogalmában.

Muhics, Fuad: A munkásosztályról szóló mai elméletek szemléje.

Tito: Melyek a felszabadító harc és a forradalmi átalakulás specifikumai az új Jugoszláviában?

Tito: Nemzeti kérdés Jugoszláviában a nemzeti felszabadító harc fényében.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balázs György*, a Világosság rovatvezetője · *Erdey-Grúz Tibor*, az MTA elnöke, akadémikus · *Farkas László*, BOTE, a fil. tud. kandidátusa · *Földesi Tamás*, ELTE, tanszékvezető egy. tanár, a fil. tud. doktora · *G. Havas Katalin*, ELTE, a fil. tud. kandidátusa · *L. I. Grekov*, Moszkva, a Voproszi Filozofii szerkesztője, a fil. tud. kandidátusa · *Hermann István*, ELTE, tanszékvezető egy. tanár, a fil. tud. doktora · *Horváth József*, ELTE, tanszékvezető egy. docens, a fil. tud. kandidátusa · *Illy József*, MTA Izotóp Intézete · *Kelemen János*, ELTE, egy. adjunktus · *Marion Imre*, MKKE, a fil. tud. kandidátusa · *Müller*

*Antal*, MTA Filozófiai Intézete, a fil. tud. kandidátusa · *Rozsnyai Ervin*, a fil. tud. kandidátusa · *P. Salvucci*, Urbino, egyetemi tanár, az Urbinoi Egyetem dékánja · *Solt Kornél*, járási bírósági tanácselnök · *Szabó Bálint*, MSZMP Párttörténeti Intézete, a tört. tud. kandidátusa · *Szigeti József*, ELTE, tanszékvezető egy. tanár, az MTA lev. tagja · *Szigetvári Sándor*, ELTE, a fil. tud. kandidátusa · *A. Sztójkov*, Szófia, a Művészeti Tudományok Egységes Kutató Központjának igazgatója · *Vas Ida*, ELTE, a fil. tud. kandidátusa · *Volczer Árpád*, ELTE, egy. docens.



A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András  
A kézirat nyomdába érkezett: 1975. III. 18 — Terjedelem: 24,5 (A/5) ív  
75.1610 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

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 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.



## AZ AKADÉMIAI KIADÓ NYELVTUDOMÁNYI FOLYÓIRATAI

---

### MAGYAR NYELV

Szerkeszti: PAIS DEZSŐ és BENKŐ LORÁND

Témaköre: a magyar nyelvvel kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdések a szó- és szólásmagyarázatoktól kezdve a nyelvtörténet különböző ágain, a névtudományon, a nyelv művelésén, a nyelvjárások feldolgozásán át a régi és népnyelvi adatközlésig, valamint a magyar nyelvtudomány történetéig

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési ára 44,— Ft

---

### MAGYAR NYELVŐR

Felelős szerkesztő: LŐRINCZE LAJOS

Témaköre: a nyelv művelés elvi és gyakorlati kérdései, útmutatások időszerű és vitás nyelvhelyességi és helyesírási kérdésekben, a nyelvtudomány legfontosabb eredményei, mai és régi irodalmunk nyelve, stílusa, szó- és szólásmagyarázatok.

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési ára 28,— Ft

---

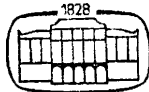
### NYELVTUDOMÁNYI KÖZLEMÉNYEK

Felelős szerkesztő: HAJDU PÉTER

Témaköre: finnugor nyelvészeti és általános nyelvészeti, fonetikai kérdések

Megjelenik évente 1 kötet 2 füzetben · Évi előfizetési ára 40,— Ft

---



AKADÉMIAI KIADÓ

A folyóiratok előfizethetők az Akadémiai Kiadónál (1054 Budapest, Alkotmány u. 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1051 Budapest, József nádor tér 1.)



## СОДЕРЖАНИЕ

Дьёрдь Лукач в Москве .....	1
Ласло Сиклан: «Московские письма» Лукача .....	2
Документы. Дискуссия с романа (Перевод Иштвана Чибра) .....	10
Дьёрдь Лукач: Лондонский туман (Перевод Иштвана Чибра) .....	24
Паскаль Сальвучи: Почему Лукач? .....	29
Атанас Стойков: Тодор Павлов как эстетик .....	34
Интерью о некоторых вопросах научно-технической революции с академиком Тибором Эрден-Грузом, президентом Венгерской Академии наук .....	42
Иштван Германн: К некоторым принципиальным вопросам венгерского культурного развития .....	48
Балинг Сабо: Революция и коммунистическая политика после Освобождения .....	63
Имре Мартон: Реакционные, консервативные и революционные национализмы в странах третьего мира .....	84
Дьёрдь Балаж: Партикулярные и универсалистские идеологические тенденции .....	104
Йожеф Хорват: О сущностной структуре марксистско-ленинской философии. II. ....	108
Арпад Вольцер: К вопросу понятия объекта и субъекта. II. ....	131
Йожеф Илли: Отход Эйнштейна от позитивизма .....	151
Корнель Шолт: Монография Горского о применяемых в физике определениях .....	161
Янош Келемен: Теория Кондилиака о языке как анализе мышления .....	167

## ДОКУМЕНТ

Йожеф Сигети: Философские тезисы абилатационной дискуссии Г. В. Ф. Гегеля по латынски и по венгерски .....	190
--	-----

## ОРИЕНТАЦИЯ

Ида Ваш: Мысло о X. Международном конгрессе в честь Гегеля .....	198
Каталин Г. Хаваш: Философическая логика .....	204
Ласло Фаркаи: Некоторые современные вопросы теории личности в свете Мирового конгресса по философии в Варне .....	217

## ОБОЗРЕНИЕ

Шандор Сигетвари: Диалектическая логика творения (Ангел Венков: «Логика научного и художественного творения») .....	238
Эрвин Рожньан: Маркс в середине XX-ого века .....	241
Антал Мюллер: Юдит Фодор: Развитие концепции детерминизма и ее связь с квантовой механикой .....	249
Тамаш Фелдеш: Андрей Ширацки: Общественный мир человека .....	252
Ида Ваш: Логика и гносеология .....	255
Резюме .....	261
Из зарубежных журналов .....	272
Авторы этого номера .....	275

## SZEMLE

SZIGETVÁRI SÁNDOR: Az alkotás dialektikus logikája. (Angel Benkov: „A tudományos és a művészeti alkotás logikája.”) .....	238
ROZSNYAI ERVIN: Marx a XX. század közepén .....	241
MÜLLER ANTAL: Fodor Judit: A determinizmus-koncepció fejlődése és kapcsolata a kvantummechanikával .....	249
FÖLDESI TAMÁS: Andrej Sirácky: Az ember társadalmi világa .....	252
VAS IDA: Logika és ismeretelmélet .....	255
Rezümék .....	261
A külföldi lapokból .....	272
E számunk szerzői .....	275

## CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS IN MOSCOU .....	1
LÁSZLÓ SZIKLAI: „Writings of Moscow” of Lukács .....	2
Documents. Discussion about the novel (Selection) (Translated by István Csibra) ..	10
GYÖRGY LUKÁCS: The London fog (Translated by István Csibra) .....	24
PASQUALE SALVUCCI: Why Lukács? (Translated by István Hermann) .....	29
ATANASZ STOJKOV: Todor Pavlov, the Aesthetician (Translated by Ede Kardos) ....	34
An Interview with Academician Tibor Erdey-Grúz, the President of the Hungarian Academy of Sciences Concerning Some Questions of the Scientific-Technical Revolution .....	42
ISTVÁN HERMANN: On Some Matters of Principle of Hungarian Cultural Development ..	48
BÁLINT SZABÓ: Revolution and Communist Politics in the Period Following the Liberation .....	63
IMRE MARTON: Reactionary, Conservative and Revolutionary Anti-Imperialist Nationalisms in the Countries of the Third World .....	84
GYÖRGY BALÁZS: Ideological tendencies, particular and universalistic .....	104
JÓZSEF HORVÁTH: On the Contentual Structure of Marxist - Leninist Philosophy. II. ....	108
ÁRPÁD VOLCZER: On the Question of the Concept of Object and Subject. II. ....	131
JÓZSEF ILLY: Einstein's Alienation from Positivism .....	151
KORNÉL SOLT: Gorski's Paper on the Definitions Used in Physics .....	161
JÁNOS KELEMEN: Condillac's Theory on Language, as the Analysis of Thinking .....	167

### DOCUMENT

JÓZSEF SZIGETI: Philosophical theses of G. W. F. Hegel's habilitational discussion, in Latin and in Hungarian .....	190
---	-----

### INQUIRY

IDA VAS: Thoughts about the X. International Hegel-Congress .....	198
KATALIN G. HAVAS: Philosophical Logic .....	204
LÁSZLÓ FARKAS: Some present questions of the theory of personality in the light of the Philosophical World Congress in Warna .....	217

### REVIEW

SÁNDOR SZIGETVÁRI: The dialectical logic of creation (Angel Benkov: „The Logic of Scientific and Artistic Creation”) .....	238
ERVIN ROZSNYAI: Marx in the middle of the XX <sup>th</sup> century .....	241
ANTAL MÜLLER: Judit Fodor: The Evolution of the Concept of Determinism and its Connection with Quantum Mechanics .....	249
TAMÁS FÖLDESI: Andrej Sirácky: The social World of Man .....	252
IDA VAS: Logic and theory of knowledge .....	255
Summaries .....	261
From foreign journals .....	272
Authors of this number .....	275

# 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:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:  
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,  
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,  
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,  
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC,  
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1975/3—4

## TARTALOM

POZSGAY IMRE: A filozófia néhány kérdése a XI. kongresszus után .....	281
HAHN ISTVÁN: Etnikai és egyetemes vallások .....	288
GREKOV, L. I.: Az ember és környezete (A „Voproszi Filozofii” kerekasztal-konferenciája) .....	297
POSZLER GYÖRGY: Az irodalom helye a művészetek között (Néhány adalék a művészetek rendszerének problémájához) .....	320
VINCZE LAJOS: A művészi befogadás vizsgálatának kérdéséhez .....	358
BOJTÁR ENDRE: A szláv strukturalizmus az irodalomtudományban .....	369
MÜLLER ANTAL: Kölcsönhatás és meghatározottság (Kísérlet egy korszerű természet-filozófiai determináció-elmélet felvázolására) .....	395
SOLT KORNÉL: A definíciók néhány episztémikus típusa .....	423
FARKAS ENDRE: A felelősség etikája — az etika felelőssége .....	430
ECSEDY CSABA: A közösségi földtulajdon szerepe a fekete-afrikai uralkodó csoportok kialakulásában .....	446
ECSEDY ILDIKÓ: Archaikus piacok a régi Kínában .....	455
BOGLÁR LAJOS: Indiánok és neokolonializmus: egy venezuelai eset .....	464
SIMON RÓBERT: Az arab történeti mozgás tendenciáihoz: a tulajdonviszonyok és államiság kérdéséhez .....	471
FERENCZY MÁRIA: Szakkutatás és elméleti általánosítás (Gondolatok egy konferencia kapcsán) .....	486

## SZEMLE

SÓS VILMOS: Az elméleti gondolkodás előnyeiről (Gondolatok Gánti Tibor „Az élet princípiuma” c. könyvének olvasásakor) .....	493
SZIGETVÁRI SÁNDOR: A dialektika mint a materializmus logikája .....	499
Rezümék .....	504
E számunk szerzői .....	512

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 FILOZÓFIA NÉHÁNY KÉRDÉSE A XI. KONGRESSZUS UTÁN

POZSGAY IMRE

Nincs ma fontosabb ügye a magyar filozófiának, mint feltárni a párt XI. kongresszusának határozatából ráháruló feladatokat. Filozófusok, társadalomtudósok, politikusok együttgondolkodására, együttműködésére van szükség ahhoz, hogy a társadalmi tapasztalatokat és tudományos ismereteket szintetizáló kongresszusi határozatok nyomán az újabb társadalomtudományi, filozófiai következtetéseket és feladatokat meg lehessen fogalmazni.

A marxista filozófusok számára mindmáig a kérdések kérdése, hogy milyen legyen a viszony a szocialista építés gyakorlata és a filozófia között. Az elmélet és gyakorlat egységének törvénye — s benne az a követelmény, hogy a fennálló valóság objektív realitásként való elismerése járjon együtt a ma létezőnek tudatos gyakorlati meghaladásával — szükségszerűen újra meg újra megoldandó feladata mind az elméletnek, mind a gyakorlatnak. A filozófiára nézve ez azt jelenti, hogy szüntelenül érvényesíteni kell megismerő-orientáló és ideológiai-nevelő funkcióját, s a szerves egység és összhang jegyében kell e két feladatot teljesítenie. E két leglényegesebb funkciójának működése közben a filozófia elvégzi a társadalmi fejlődés szempontjából már meghaladottnak a kritikáját, s egyszersmind tudatosítja a fejlődésben az állandó és a változó elemek dialektikáját, terjeszti és megszilárdítja a marxista—leninista világnézetet, a szocializmus iránti elkötelezettséget. Ma is érvényes tehát a feladat: a filozófia ne csak magyarázza a világot, hanem vegyen részt annak megváltoztatásában, fejlesztésében is. Igaz magyarázattal csak így szolgálhat, csak így lehet valóban tudományos világnézet.

A párt XI. kongresszusa az újabb elméleti kérdések egész sorát teszi fel a filozófiának, a társadalomtudománynak, miközben jól példázza, hogyan lehet a politikai döntésekben létrehozni az elmélet és gyakorlat egységét, hogyan kell a közelebbi és távolabbi célok szerves kapcsolatát megteremteni, a nemzetközi érvényű alapelveket és tapasztalatokat történelmi sajátosságainknak megfelelően alkalmazni, hazánk szocialista fejlődéséből adódó feladatokat a szocialista világrendszer nemzetközi összefüggéseibe illeszteni.

A filozófiai szemlélettől és kutatástól nem lehet idegen egyetlen konkrét kérdés sem, most mégis főként a programnyilatkozatból következő tennivalókról szeretnék szólni.

Az MSZMP új programnyilatkozata a marxista—leninista elmélet alkalmazásával készült politikai dokumentum, amely hitelesen foglalja össze a történelmileg megtett utat, vonja le a tanulságokat és jelöli meg a célt. Tükröződik benne a párt munkastílusa, vezetési módszere, a tömegkapcsolatok elmélyítésének, a társadalmi egység további erősítésének a szándéka. Pártunknak ez a

nagy jelentőségű dokumentuma az egész nép programja mind a cél, mind az eszközök vonatkozásában.

Mielőtt azt vizsgálnánk, hogy a programnyilatkozatban megfogalmazott célhoz vezető úton milyen filozófiai problémákkal találkozhatunk, egy — a párt gyakorlatával szorosan összefüggő — metodológiai szempontot is figyelembe kell vennünk. Azt ugyanis, hogy a párt fő politikai irányvonálahoz nemcsak a világnézeti-ideológiai alapelvek és a célok tartoznak, hanem az alkalmazott módszerek is. Mindenekelőtt az a jól bevált módszer, amely a társadalom irányításában, a párt és a tömegek, a párt és más szervezetek kapcsolatában a meggyőzést tartja a legalkalmasabbnak a kitűzött célok eléréséhez. E módszer alapján a napi és közeli tennivalók a távolabbi célokkal szerves egységet alkotnak úgy, hogy cselekvés közben a párt a tömegek mindennapi szükségleteit összeegyezteti a társadalmi haladás távlati szükségleteivel. Így a tömegek közvetlen tapasztalataikban győződhetnek meg arról, hogy a jövőre irányuló nagy vállalkozások nem a ma embere ellen, hanem érte valók. A fejlődést szolgáló célok a tömegek szükségleteire és érdekeire épülnek, mindenekelőtt arra a társadalmi tényre, hogy a társadalmi haladáshoz kapcsolódó érdekek legmagasabb fokon napjainkban is a munkásosztályban s pártjában tudatosulnak.

A pártnak jól kell ismernie a társadalmi viszonyokat, az emberek törekvéseit és a tömegekben megérlelődött feladatokat. Úgy kell haladnia a társadalom élén, hogy a tömegekkel ne lazuljanak meg a kapcsolatai, ellenkezőleg: fejlődjön tovább a társadalom egysége. A párt, miként az elmúlt közel két évtizedben, a jövőben is képes megfelelni ennek a követelménynek, mert eszmei, politikai és szervezeti egysége, helyes marxista—leninista irányvonala, s ezen az alapon a jobb- és baloldali elhajlással vívott kétfrontos harca, tagságának fegyelme és felelősségtudata, a valóság kérdéseire adott helyes válaszai megadják a szükséges meggyőző erőt.

A párt politikai gyakorlatában érvényesülő nagy realitástudat, realitásérzék és a tömegekkel való eleven kapcsolata a biztosíték arra, hogy cselekedeteinket nem elvont ideálok, „kellek” vezetik, s az elmélet iránti fogékonyság felvértez az ellen a panglossi szemlélet ellen, amely a létező világnál jobbat, az elért jelentős eredményeknél még jelentősebbeket, még nagyobb fejlődést nem ismer.

A programnyilatkozat nem praktikus instrukciók, de nem is dogmák gyűjteménye, amelyben egy feltételezett, kívánt elvont cél alapján retrospektíve tervezték meg a célhoz vezető utat, feladatokat.

Pártunk programja a marxizmus—leninizmus általános elvei alapján, az eddigi gyakorlat és annak tudatos megismerése alapján keletkezett célmeghatározás, amely kijelölte a célhoz vezető út nyomvonalát is. Ez feltételezi, hogy cselekvés közben további gyakorlati és elméleti problémák keletkeznek, s közben módosulhat a kijelölt nyomvonal is. Az új pártprogram tehát elméleti program is, részben azért, mert megoldandó elméleti problémákat vet fel, részben pedig azért, mert elméletileg is tudatosított gyakorlatot, s ezáltal a gyakorlat szerves részét képező elméletet igényel.

Célunk a fejlett szocialista társadalom megteremtése. A programnyilatkozat ezt a célt így határozta meg:

„A következő 15—20 évben az a feladat áll előttünk, hogy tovább haladjunk a szocializmus építésének útján, fejlett szocialista társadalmat teremtsünk hazánkban, s így közelebb jussunk történelmi célunkhoz, a kommunizmushoz.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> „A Magyar Szocialista Munkáspárt XI. kongresszusa”, Kossuth 1975, 197.



Az első kérdés, hogy milyen társadalmi-gazdasági alakulat a fejlett szocialista társadalom? Jelenlegi ismereteink szerint nem külön formáció, hanem a társadalom fejlődésének olyan foka, ahol a kifejlődött szocialista viszonyok alapján gyakorlati tere nyílik a kommunizmusra jellemző termelési viszonyok, emberi kapcsolatok, közösségek kifejlődésének. Ennek a nem külön, de a mai szocializmustól mégis lényegesen különböző fejlettségi foknak az eléréséhez jelentős gazdasági, szociális és politikai változásoknak kell végbemenniük.

A filozófia egyik fontos feladata feltárni a fejlett szocialista társadalomnak mint viszonylag elkülönülő foknak a jellemző, meghatározó törvényszerűségeit. Ebben a tekintetben a szovjet tudomány, kiindulva a fejlettebb szovjet valóságból, számunkra is fontos, iránymutató következtetéseket vont le. Ezeket az ismereteket foglalta össze P. N. Fedoszejev 1975 januárjában a szocialista országok tudományos akadémiáinak alelnöki konferenciáján Moszkvában:

„A fejlett szocialista társadalom szakasza a kommunizmushoz vezető szocialista fejlődés következő stádiumát fogja át. Ebben a szakaszban megy végbe a szocialista társadalom mindenoldalú tökéletesítése, kibontakozik a kommunizmus anyagi-műszaki bázisának megteremtése, fokozatosan kialakulnak a kommunista társadalmi viszonyok.

A fejlett szocialista társadalmat mi nem a szocializmus és a kapitalizmus közötti valami közép-szakasznak tekintjük, amely ezt is, azt is egyesíti magában, hanem olyan fejlett állapotot elért szocialista társadalomnak, amelyet a szocializmus előnyeinek sokoldalú feltárása, a tudományos-technikai forradalom vívmányainak és az új társadalmi viszonyoknak a következetes összekapcsolása jellemez. A szocializmus gazdasági törvényei fejlődnek, hatókörük és megvalósításuk lehetőségei kiszélesednek. A törvények felhasználásának társadalmi eredményei jelentős mértékben megnőnek. Ennek következtében kedvező anyagi és szellemi előfeltételek teremthetők meg a személyiség sokoldalú fejlődéséhez.”<sup>2</sup>

Az itt jellemzett módon létrejövő fejlett szocialista társadalom útjának, törvényszerűségeinek a kutatása komplex megközelítési módot igényel, ami nem csupán azt jelenti, hogy több tudománynak kell részt vállalnia a megismerésben, hanem, hogy valamennyi tudománynak, köztük a filozófiának is komplex módon kell közelítenie ehhez a tárgyhoz, mert a fejlett szocialista társadalom feltételezi a termelőerők magas színvonalát, a tulajdonviszonyok továbbfejlődését, a politikai viszonyok fejlődése nyomán az össznépi állam létrejöttét, mint egységes, összetartozó fejlődési folyamat részeit, s azok egységét.

A fejlett szocialista társadalom kritériumainak a feltárásában és összefoglalásában nagy feladatok várnak a marxista filozófiára is. Részt kell vennie olyan kérdések tisztázásában, mint a fejlett szocialista társadalom gazdasági-műszaki bázisa; a társadalmi-gazdasági hatékonyság és a szocialista termelési viszonyok összefüggése; hazánk népgazdasága mint a szocialista világgazdaság része; az áru- és pénzviszonyok, a tulajdonviszonyok sajátosságai ebben a szakaszban, s mindezek kölcsönhatásos viszonya a társadalmi struktúrához; a politikai struktúrához; az életmódhoz és közgondolkodáshoz; a lenini értelemben vett kulturális forradalom véghezviteléhez.

A tennivalók sűrűjéből kiemelkedik néhány olyan, a filozófiának külön is leckét adó probléma, amely történelmi okok miatt a szokásosnál jobban foglalkoztatja a magyar közvéleményt. Ezek közül egyik a tulajdonviszonyok és

<sup>2</sup> „Társadalmi Szemle”, 1975/2, 42.

érdekvizonyok problémája. Egyesek gondolkodásában a szocializmus alapjainak lerakása, kissé leegyszerűsítve, úgy tudatosodott, mint a szocialista tulajdonviszonyok *szervezési* akciókkal való uralomra juttatása. (Holott akkor is sokkal többről volt szó mind az ösztönei tulajdon, s még inkább a szövetkezeti tulajdon létrehozásában.) Most, hogy a fejlett szocialista társadalom komplex megközelítése parancsoló követelmény, még inkább le kell küzdenünk, e vonatkozásban is, minden leegyszerűsítő törekvést. A filozófia fontos szerepet játszhat ebben, támaszkodva a programnyilatkozat iránytmutató állásfoglalására. Tisztázni kell mindenekelőtt a tulajdonviszonyok fejlesztésével kapcsolatos elméleti és gyakorlati tennivalókat, s ezen belül is azt, hogy mit értünk a tulajdonviszonyok fejlesztésén. Semmiképpen nem valamiféle szervezési akciókban megnyilvánuló mozgalmat. Ez egyaránt ellentmondana az adott konkrét történelmi helyzetnek és minden közeli vagy távolabbi szükségletnek. A kommunista típusú ösztönei tulajdon a ma uralkodó két szocialista tulajdonforma organikus kapcsolatából és gazdaságilag, politikailag, jogilag támogatott együttműködéséből jön létre.

Kádár János a Központi Bizottság kongresszusi beszámolójában erről a következőket mondotta:

„A Központi Bizottságnak az a véleménye, hogy társadalmunk továbbfejlődése most már nem a tulajdonviszonyok gyökeres megváltoztatását, hanem mind az állami, mind a szövetkezeti tulajdon erősítését, továbbfejlesztését igényli. Jobban kell hasznosítanunk azokat a nagy tartalékokat, amelyek az uralkodóvá vált szocialista tulajdonban és termelési viszonyokban rejlnek. Az állami és szövetkezeti tulajdon fejlesztése egyaránt szolgálja a munkásosztály és a termelőszövetkezeti parasztság, végső fokon az egész nép érdekeit.”<sup>3</sup>

A kongresszus egyetlen dokumentuma sem adott, nem is adhatott részletes jellemzést a kommunista típusú tulajdonról. Más szocialista országok, mindenekelőtt a Szovjetunió tapasztalatai alapján azonban az bizonyosnak látszik, hogy nem a ma létező egyik vagy másik tulajdonforma lesz a kommunizmus tulajdonformája, hanem a termelőerők fejlődése, a tudományos-technikai forradalom és a szociális struktúra fejlődése nyomán kialakul egy olyanfajta rendelkezés a termelőeszközök felett, amely a kommunizmus alapjául szolgál majd.

A tulajdonviszonyok fejlődésével kapcsolatban egyik legfontosabb kérdés, az érdekvizonyok átalakulása. Hazánkban az utóbbi évek politikai eseményeiben ez volt az egyik legtöbbet vitatott kérdés. Ma is sok tévedés forrása az, hogy egyesek, nem ritkán éppen bizonyos érdekek motivációjára, közvetlen összefüggést keresnek a különböző tulajdonformák és érdekszintek között. E gondolkozásmód szerint szinte evidens, hogy a csoportérdek a csoporttulajdon káros terméke, amiből — vélik — a konzekvenciát sem nehéz levonni a tulajdonformák jövőjét illetően. Ez a tapasztalat önmagában is indokolja a szocializmus érdekvizonyaival foglalkozó intenzívebb elméleti munkát, aminek eredményeként a politika újabb érveket nyerhet a voluntarista döntésekre ösztönző hatásokkal szemben.

A tulajdonviszonyok, a munkamegosztási viszonyok és érdekvizonyok megismerése a társadalmi struktúra megismerésének előfeltétele. E bonyolult meghatározottságokat és kölcsönhatásokat hordozó viszonyok megértéséhez,

<sup>3</sup> „A Magyar Szocialista Munkáspárt XI. kongresszusa”, 78.

a bennük lezajló folyamatok elméleti megragadásához a különböző társadalomtudományokban felhalmozott hatalmas empirikus és teoretikus ismeretanyagra lehet támaszkodni. A történettudománnyal, a közgazdaságtannal és a szociológiával együttműködve megoldható például az a kérdés, hogy a szocializmusban a munka milyen gazdasági, hatalmi-politikai, ideológiai, erkölcsi közvetítéskén keresztül válik társadalmi szükségletet kielégítő tevékenységgé, hogyan alakítja magát a szükségletek rendszerét, hogyan válik maga is egyre inkább szükségletté, s az eszköz és cél egységévé. (Hogyan erősödhet ez a folyamat olyan társadalmi-termelési feltételek között, ahol a munka általában még nem kommunista jellegű, s ahol még sokaknak nem válhatott szükségletévé.)

A marxista—leninista filozófiának kidolgozott, a változó valóságot követni képes, új összefüggéseket új fogalmakkal kifejező fogalomrendszere és módszere van, amelynek segítségével — a történelmi folyamatokhoz és cselekvéshez kötődve, tehát nem spekulatív úton — képes megoldani az adott kérdéseket. Különösen fontos ezt a tulajdonságot megfelelően felhasználni ott, ahol az érdekek és vélt érdekek prizmájában leginkább megtörhet a valóság képe: a politika és az ideológia szférájában.

A kongresszus a politikai viszonyok, az államélet és a szocialista demokrácia fejlesztéséről rendkívül fontos határozatokat hozott. A programnyilatkozatban olvashatjuk:

„Társadalmunk szocialista fejlődése során, az osztályok közötti különbségek csökkenésével erősödnek a szocialista állam össznépi vonásai. A fejlett szocialista társadalom megeremtésével a proletárdiktatúra állama fokozatosan össznépi szocialista állammá alakul át, amelynek vezető ereje a munkásosztály marad. A fejlett szocialista társadalomban mind teljesebben kibontakoznak és fejlődnek a kommunista társadalmi önkormányzat elemei.”<sup>4</sup> A Központi Bizottság beszámolójában hangzott el, hogy a „szocialista demokrácia társadalmunk fejlettségének lényeges mutatója”, amit a kongresszus határozata konkrétabban úgy fejez ki, hogy „Népi hatalmunk annál erősebb, minél nagyobb támogatást kap a tömegektől, minél szélesebb körű és minél mélyebb a szocialista demokrácia.”<sup>5</sup> Eszerint a szocialista demokrácia intézményeinek, gyakorlatának színvonala a társadalom fejlettségének egyik mércéje, vagyis nem csupán termelési mutatók és a termelési viszonyok jelzik a társadalmi fejlődést. P. N. Fedoszejev már idézett tanulmányában ugyanerre utalt, amikor azt írta, hogy „... a szocializmus fejlettségi kritériumainak meghatározásánál nem szabad csupán egyes mutatókból, mondjuk a termelőerőkből vagy a munkatermelékenységéből kiindulni”.<sup>6</sup> A szocialista demokrácia ebben a megvilágításban nem olyan hatalom, amit engedményként adnak a népnek, hanem maga a szocialista hatalom, amely annál erősebb, minél több a közéletben aktívan résztvevő, elkötelezett felelős állampolgárok száma. A szocialista demokrácia így sorolható be a szocializmus fejlettségét mutató kritériumok komplex rendszerébe.

Az életmód, a kultúra, az ideológia kérdései közül a legnagyobb figyelmet azokra az összefüggésekre kell fordítanunk, amelyek előbbre viszik a szocialista közösségek fejlődését, a társadalmi tudat és magatartás átalakulását. Ki kell használnunk azt az előnyt — amely még a gazdaságilag legfejlettebb tőkés-

<sup>4</sup> Uo. 200.

<sup>5</sup> Uo. 75., 162.

<sup>6</sup> „Társadalmi Szemle”, 1975/2, 42.

országoknak sem jellemzője —, hogy a kultúra tömegméretű terjedése előtti falakat csak mi tudjuk ledönteni.

A filozófiának mint világnézeti tudománynak történelmi jelentőségű feladatai vannak a szocialista ember tudatának a formálásában, a társadalmi tudat szocialista elemeinek fejlesztésében. A programnyilatkozat hangsúlyozottan beszél erről:

„Társadalmunk szocialista fejlődésének elválaszthatatlan része a társadalmi tudat fejlődése, az emberek gondolkodásának, erkölcsi arculatának változása, műveltségének gyarapodása. Társadalmi életünk egészében meghatározó szerepe van a marxista—leninista ideológiának, amely széles körben elterjedt, népünk jelentős részének gondolkodását és magatartását megszabja.”

„Országunk fejlődésének most következő időszakában növekszik a tudati tényezők szerepe. A fejlett szocialista társadalom építése olyan emberek munkáját és aktivitását igényli, akik társadalmi céljaink megvalósításában fegyelmezett, jó munkájuk mellett a közügyekből is kiveszik részüket, ismerik és megtartják a szocialista erkölcs normáit, akik számára szocialista hazánk szerepét elválaszthatatlanul összefonódik a nemzetköziséggel.

El kell érni, hogy a javuló anyagi feltételekkel szocialista módon éljünk. Ezért egész társadalmunk fejlődésének egyik kulcskérdése és nélkülözhetetlen feltétele a tudati viszonyok gyorsabb, erőteljesebb változása, a szocialista erkölcs és életmód általánossá válása.”<sup>7</sup>

Ilyen nagy horderejű feladat teljesítéséhez, természetesen, nem lehet elég egyetlen tudomány erőfeszítése. A szocialista szemléletű, közösségi ember kialakításában szerepe van az egész társadalmi környezetnek, a gazdasági, szociális, politikai, ideológiai viszonyoknak. A társadalmi tudatosságot szolgáló nevelés ebben a környezetben és általa megy végbe. A marxista filozófia ehhez az adott és szakadatlanul átalakuló, fejlődő társadalmi léthez kapcsolódva nyújthat olyan világnézeti tudást, amelynek segítségével a szocializmus embere tájékozódhat az ellentmondásos valóság viszonyaiban, s személyes érdekeit, törekvéseit beillesztheti a nagyobb közösség, a társadalom érdekeibe. A filozófia — tudományos világnézetest nyújtva — tömegméretekben hozzásegítheti az embereket ahhoz, hogy a maguk részeselekvését tudatosan illesszék be a társadalmi cselekvésbe.

Az ideológiai nevelőmunkához jó feltételt teremt a párt politikája, amely a tömegek számára nap mint nap világossá teszi, hogy a hirdetett elvek és célok megfelelnek a politikai gyakorlatnak, s mindez együtt, a társadalom érdekének. Vannak még azonban a tisztánlátást nehezítő körülmények is. A szocializmusban az alapvető érdekek közössége mellett jelentős különbségek mutatkoznak a különböző helyzetű osztályok, rétegek érdekeiben, s ez hatással van az ideológiai viszonyok alakulására is. Az ideológiai harcot nehezíti, hogy a tudományos világnézettől eltérő eszméket ma nem egymással szembenálló osztályok képviselik. Az eszmék harcában a szocializmuson belül nincsenek osztály- vagy réteghatárok mentén húzódó frontvonalak. A progresszív és retrográd gondolkodás néha egyazon ember fejében jelentkezik.

A filozófiának nem kis részt kell vállalnia abban a munkában, amelynek eredményeként, a fejlett szocializmus építése közben, a nép közös érdekeinek alapján, társadalmi-politikai egységünk, a szocialista nemzeti egység világnézeti-

<sup>7</sup> „A Magyar Szocialista Munkáspárt XI. kongresszusa”, 210., 211.

ideológiai egységgel párosul. A marxizmus — leninizmus általánossá tétele következő ideológiai harcot kíván, amelynek csupán egyetlen célravezető eszköze van: gyakorlatunkkal összhangban álló eszméinknek meggyőző hirdetése.

A filozófia ideológiai harca nem különíthető el a filozófia megismerő-kritikai funkciójától. Meddő minden olyan ideológiai harc — a filozófiáé is —, amelyben úgy akarnak sikert elérni, hogy közben elmulasztanak választ adni a társadalom napirenden levő, megoldásokat követelő problémáira. Annak a filozófiának, amely csupán az idegen, ellenséges eszmék elleni védekezésre, harcra rendezkedik be, nem lehet sikere az ellenfelekkel szemben sem, mert nem tudja maga mellé állítani azokat a tömegeket, melyek mindennap újra meg újra választ várnak életük kérdéseire. A következetes marxista—leninista filozófiától mindig is idegen volt a tartózkodás a társadalmi haladás közben keletkezett problémáktól. A marxistáknak vállalniuk kell a megismeréssel járó kockázatot, ha meggyőző erőt akarnak szerezni az ideológiai harcban. Csak az élettel szoros, szerves kapcsolatban álló, a gyorsan változó valóságot híven követő filozófia harcolhat igazán eredményesen az imperialista ideológiai fellazítással szemben éppúgy, mint a hazai talajon történelmi és aktuális okokból újratermelődő polgári, kispolgári eszmékkel, magatartásokkal szemben.

Az ideológiai harcot természetesen nem egyedül vívjuk, hanem együtt a szocialista országokkal, a nemzetközi munkásmozgalommal. Ebben az közösségben eredményesebb a munkánk. Ezért törekszünk ideológiai tevékenységünket összehangolni a Szovjetunióval, a szocialista országokkal. Ez a szándék fejeződött ki a Központi Bizottság kongresszusi beszámolójában, ahol erről Kádár János a következőket mondta:

„A nemzetközi helyzet is szükségessé teszi, hogy fejlesszük együttműködésünket testvérpártjainkkal ideológiai területen is. A testvérpártok ideológiai együttműködése az elmúlt években már szép eredményeket hozott, hozzájárult a szocialista országok, a nemzetközi kommunista mozgalom egységének erősítéséhez, a marxista—leninista ideológia befolyásának növekedéséhez a világ minden részében.”<sup>8</sup>

\*

Hozzájárulni a marxista—leninista világnézet általánossá tételéhez; ez az az ügy, amely a társadalom megismerésében és megváltoztatásában résztvevő magyar filozófiát igazán inspirálhatja. A párt XI. kongresszusa, az ott elfogadott programnyilatkozat, nagyon fontos új elvi tételeket fogalmazott meg, s egyben követelményeket támasztott a társadalomtudományokkal, a filozófiával szemben a szocialista valóság viszonyainak kutatásában, újabb elméleti problémák megoldásában. Ezért joggal mondhatjuk, hogy a társadalom programja a társadalomtudományok, a filozófia tudományos programja is.

<sup>8</sup> Uo. 103.

# ETNIKAI ÉS EGYETEMES VALLÁSOK\*

H A H N I S T V Á N

1. A különböző vallások apologetái gyakran és szívesen emelik ki, hogy a vallás általában — és ezeken belül különös hangsúllyal az egyistenhívő vallások — a maguk egyetemes-emberi jellegével és igényével jelentős tényezői a nemzeti partikularitás, a nacionalista elfogultság, az egyes népeket egymástól elválasztó jelenségek és hiedelmek elleni küzdelmeknek. Arra hivatkoznak, hogy a „nagy világvallások”, a sokféle nyelvet beszélő nemzeteket átfogó kereszténység, iszlám és egyéb egyetemes igényű vallások híveiknek általános emberi érzéseit, gondolatait, eszmei igényeit fejezik ki, és ennek következtében: azzal szemben, ami e népeket egymástól elválasztja, azt hangsúlyozzák és tudatosítják, ami közös bennük, és ami összeköti őket; hitelveik, dogmatikájuk nem tesz különbséget az egymástól eltérő származású hívők között: mindez, úgymond, a *partikularizmust* leküzdeni, túlhaladni akaró törekvések harcosaivá teszi ezeket a vallásokat.

Ezzel az érveléssel szemben nem óhajtunk most rámutatni arra, hogy a világvallások elvi és fiktív univerzalizálásával szemben a valóság világában ezeknek (mint egymástól sok szempontból eltérő ideológiáknak) konkrét és reális partikularitása áll. Ez a szükségszerű partikularitás sok szempontból keresztezi (más viszonylatokban pedig átfedi) az etnikai, ill. nemzeti partikularitásokat; ezeket hol gyengíti, hol éppenséggel erősíti, mindenképpen sajátosan színezi. De éppen ez a bonyolult egybefonódása a nemzeti és a vallási-egyházi partikularitásoknak teszi lehetetlenné elvileg is, hogy a vallást, minden egyetemes-emberi igénye mellett is, e jelenség elleni küzdelem legfőbb, vagy legalábbis elsőrendűen hatásos fegyverének tekintsük. Olcsó érvelés lenne az is, ha arra a sokszoros történeti tapasztalatra mutatnánk rá, hogy az egyaránt egyetemes igényű vallások közötti ellentétek, az ezekből származó vallásháborúk és vallásüldözések éppen annyi szenvedésnek voltak okozói, mint az elnyomásnak és üldözésnek nemzeti vagy faji jelszavakkal motivált jelenségei. Ebben a referátumban inkább arra törekszünk, hogy a vallási partikularitást és vallási egyetemességet, a kettő egymáshoz való viszonyát, az ebből származó interferenciákat a maguk történeti feltételeiből kiindulva vessük elemzés alá. Ebben a vázlatos elemzésben, amely elsősorban az ókori vallási jelenségekre támaszkodik, főként *két* problémakört szeretnénk vizsgálat alá venni. Egyrészt áttekinteni azt a fejlődésmenetet, amely a nemzeti szervezeten alapuló társadalmak vallási hiedelmeitől és rítusaitól az etnikailag meghatározott vallásokon

\* Az európai szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek 11. (budapesti) konferenciáján (1974. okt. 28—31.) elhangzott előadás. — *Szerk.*

keresztül vezet el az egyetemes igényű monoteisztikus vallások megjelenéséig; másrészt, éspedig ezen fejlődés valamennyi stádiumában, azt a kérdést szeretnénk szemügyre venni, milyen viszonyban volt a vallási hiedelmek és rítusok, intézmények jellege az őket hordozó szűkebb vagy tágabb közösségeknek profán közösségi tudatával, netán a közösségi tudaton alapuló önértékével és önértékelésével; erősítette és a maga részéről alátámasztotta-e a profán-közösségi öntudatot és annak esetleges velejáróit: az önértékelő elfogultságot és más közösségek lebecsülését — avagy korlátozta, hatásaiban csökkentette-e ezeket a torz ítéleteket.

2. A legkorábbi, még az ősközösségi társadalmak talaján sarjadó vallási elképzelések, mint ismeretes, a szűk és korlátozott nemzeti szervezeten belül, és ezek gazdasági körülményeinek megfelelő módon jöttek létre. Ideológiájuk, szokásaik, rítusaik és kialakulófélben levő intézményeik — mint erre annak idején már Marx rámutatott — ezeknek a szűk és korlátozott gazdasági viszonyoknak felelnek meg. Ez a tény legvilágosabban a totemisztikus rítusok és szokások körében figyelhető meg. A szűk közösségek belső rendjét, bizonyos esetekben a munkamegosztás egyes aspektusait (ideértve elsősorban a különféle vadakra való vadászatot), a házassági előírásokat: az *exogámiát*, az ezen alapuló duális vagy plurális szervezetet és a velejáró *endogámiát*, valamint a kettőnek többféle formában realizálódó kombinációját, a közös totem-ös képzetét, az ősök kultuszát — mindezeket a rítusokat és hiedelmeket végső soron ugyanaz a törekvés hatja át: az adott szűk közösség fenntartásának vágya. Az adott totem-állatok csak ezzel a közösséggel vannak kapcsolatban; a rítusok csak erre az egy közösségre vonatkoznak, csak az ő tagjait kötelezik; a különféle előírások csak az ő belső rendjüket, csak az ő munkamegosztásukat, csak a saját körükön belüli személyek házasságkötését szabályozzák. Az ős-társadalomnak ezen a fokán magától értetődőnek tűnik, hogy más közösségek más előírásokat tartanak a maguk számára kötelezőnek, más mágikus eljárásokat alkalmaznak, más totemekkel rendelkeznek: ezeknek létezése és érvénye pedig ugyanolyan reálisnak tűnik, mint a saját hiedelmeké és szokásaiké. A gazdasági érdekek korlátozott érvénye magával hozza a nekik megfelelő vallási jelenségeknek ugyanilyen értelmű korlátozását.

3. A nemzeti-törzsi közösségek integrálódásának, az etnogenezis bonyolult folyamatának keretében és azzal párhuzamosan létrejönnek az immár nagyobb egységek ideológiáját és érdekeit kifejező etnikai vallások. A vallástörténeti kutatás számára ezek jelentik a vallási fejlődésnek legkorábbi, már egykorú adatok alapján jól megismerhető stádiumát. Ezek a vallások már bizonyos szinten szervezett, kialakult papsággal, a hagyományok-megszentelte és mindenre kötelező rituáléval, bizonyos (még sokkal ködösebb és a rítusoknál kevésbé kialakult) hiedelemrendszerrel, csírájában meglévő teológiával és bizonyos etikai tanításokkal is rendelkeznek. Az őket meghatározó jelenségek gazdagsága és sokszínűsége mellett is közös és alapvető jellegzetességük az, hogy a hozzájuk való tartozás, rítusaik, szervezetük és hiedelmek elfogadása nem szabad választás kérdése, hanem a profán közösséghez való tartozás elengedhetetlen velejárója. Az egyiptomi, a sumer, az akkád, a görög, a római, az ószövetségi zsidó vallást senki sem „választja” a magáénak: abba mindenki ugyanúgy „beleszületik”, mint konkrét társadalmi közösségbe. „Világi” és „vallási” előírások tehát ezen a szinten tökéletesen egybeesnek. E tekintetben az etnikum, ill. az annak talaján létrejött osztálytársadalmi jellegű állami szervezet a primér közösség-teremtő tényező, amellyel szemben az etnikaitól

elválaszthatatlan „vallási” közösséghez való tartozás a szakundér jelenség. A Jahvét tisztelő izraeli törzsek tagjává nem azért válik valaki, mert az egyetlen és láthatatlan isten kultuszát a legméltóbb vallási megnyilatkozásnak tartja — hanem azért és azáltal válik természetes adottságként Jahve tisztelőjévé, mert az őt tisztelő héber törzsek egyikének tagjaként jött a világra. Az athéni polgár ugyanolyan természetesnek tartja, hogy a Panathénaia felvonulása az ő ünnepe — mint ahogy a spártai a Karneia napjain tartózkodik a hadi tevékenységtől: anélkül, hogy akár tudatában, akár jogilag tisztázódott volna, mindezt polgári vagy vallási kötelezettségként teljesítik.

4. Az etnikai vallásoknak ezzel a közös vonásával, a profán népi és állami közösséggel való szoros egybefonódottságukkal szemben, van természetesen jó néhány, őket egymástól elválasztó, az egyedi vallásokra külön-külön, vagy egy egész csoportjukra közösen jellemző, és ily módon típust-teremtő tényező is. Ezek közül e helyütt csak *egy*, elvi szempontból fontos differenciáló tényezőt emelünk ki. Ott, ahol a törzseknel nagyobb etnikai egység, és az azon alapuló osztály-állam szervezet egymással alapvetően azonos nagyságrendű, azonos fejlettségi fokon álló, és megközelítően azonos hatalmú, szellemi befolyású kisebb egységek integrálódásaként jött létre, az egyes szűkebb közösségek mind belé-ömlesztették a maguk korábbi, nemzetségi hagyományokon alapuló hiedelmeit és szokásait az új, tágabb közösség hiedelem-rendszerébe. Ezen az alapon, rendszerint hosszas, és most már kibogozhatatlan fejlődés eredményeként sokistenhívó, politeisztikus vallásrendszerek jöttek létre. Jellemző rájuk a meghatározatlanul (és meghatározhatatlanul) nagyszámú, kezdetben mindenképpen egyenrangúnak tartott hatalom-hordozó istenben való hit, és a lehetőség, hogy a meglévő isteneket (éppen számuk meghatározatlan volta következtében) mindenkor új, eddig ismeretlen, újonnan megismert vagy kreált istenekkel kiegészítsék. Így egy eleve nyílt és fejlődőképes, terjeszthető panteon jön létre. Ez a típus jellemző a mediterráneum vallásai közül az egyiptomi, a sumer, az akkád, a görög és a római vallás jelenségeire. A fejlődés másik lehetséges alternatívája az, hogy a néppé való integrálódás során már eleve *egy* szűkebb közösség játszott vezető és kezdeményező szerepet, ez lett (hiedelmeivel és rítusaival együtt) az etnikai és állami fejlődés kristályosodási pontjává, ennek hiedelmei váltak domináns jellegűvé a kialakult etnikai valláson belül is; vagy pedig a fejlődés egy későbbi stádiumában történt az, hogy a számos szűkebb egység közül valamelyik vezető szerephez jutott és ennek megfelelően a saját vallási képzeivel helyettesítette be (rendszerint csak részlegesen) a korábbi „össznépi” képzeteket. A fejlődés e második típusának eredményeként olyan vallásrendszerek alakultak ki, amelyekben a számos „alacsonyabbrendű” istennel szemben az egyiknek határozott túlsúlya van. Kialakult formában ez az ún. *monolatéria* típusának felel meg: az egész, tágabb közösségnek csupán egyetlen legfőbb, őt védelmező és sorsáról gondoskodó istene van, és benne mintegy megszemélyesül az egész közösség öntudata, összetartozási érzése. Ez a típus vált uralkodóvá a Földközi-tenger keleti partján húzódó szíriai—föníciai—palesztinai térségben. A föníciai városok mind egyikének megvolt a maga saját védelmező istene, a „*Melkart*”, azaz: Melekarthā = „a város királya”. A Jordán alsó folyásától keletre élő moábi törzsszövetség védelmező istene: *Kemoš*, akiről az egyetlen terjedelmesebb moábi felirat, az i. e. 8. sz.-ban keletkezett ún. Mésa-kő azt írja, hogy „megharagudott népére” — ezért szenvedtek korábban sorozatos katonai kudarckokat, ámde most, a győzelmek idején „népének pártját fogta” és „a győzelem örömét



láttatta velük”. Hasonlóképpen közös védelmező istene az ’ammóni törzsszövetségnek az, akit csak „a király”-nak (Milkum) neveztek. Ebbe a szélesebb keretbe illeszkedik bele az i. e. 12. század folyamán törzsszövetségbe és egyben vallási jellegű szövetségbe, „amphiktüonia”-ba tömörült héber törzsek vallási kultusza, amelynek középpontjában ugyancsak egyetlen, saját védelmező istennek, Jahvénak, tisztelete áll. Ez a *monolátrikus* típus, eltérően a *politeista* típustól, egyetlen saját isten túlsúlyát implikálja minden más, általuk is tisztelt isteni lényvel szemben: ennek az istennek, az etnikai közösség védelmezőjének illuzorikus személyisége azonban minden más, ugyanezen közösség körében tisztelt isten létét beárnyékolja, háttérbe szorítja.

5. E két típus összehasonlításából máris kitűnik néhány jellemző különbség és ugyanakkor néhány analógia is. A politeisztikus vallás az alkalmas talaja az isten-fogalom „nyílt” szemléletének: a számos vagy inkább számtalan saját isten jelenléte mindig lehetővé teszi, akár idegenből is, új istenek befogadását, vagy saját isteneiknek más népek isteneivel való azonosítását; a monolátrikus koncepció viszont lényegénél fogva hajlik a „zárt” rendszer megteremtésére, a saját isten kizárólagosságának hangsúlyozására, idegen istenek kizárására, és így egy zárt vallási közösség megteremtésére. Mindez természetesen a valóságban nem annyira abszolút módon jelentkezik, mint inkább tendenciaszerűen. Ha azonban a hiedelmek nyíltabb vagy zártabb voltát tekintjük e két típus differenciáló tényezőjének: ugyanakkor szemünkbe tűnik egy-két, nem kevésbé lényeges analógia is. Egyik rendszer sem tagadja elvileg és általában a rajtuk kívül álló etnikumok isteneinek realitását (mint ahogy korábban ugyanez vonatkozott a még szűkebb totemisztikus közösségek hiedelmeire is). Ez a politeisztikus vallásokat illetően lényegükből adódik — de megvan a monolátrikus típusban is. Az ószövetségi vallásnak főként a legkorábbi, legalábbis az i. e. 7. sz.-nál korábbi dokumentumai nem zárják ki más népek isteneinek az ő védelmezőjükével azonos realitását. Jahve egyfelől védelmezője az izraeli-héber törzseknek, másrészt ura e törzsek települési területének. Ez az Ószövetség számos passzusából kiderül.

A félig-meddig még mondai ószövetségi „bíró”, Jefta számára a Bírak könyve szerint magától értetődő, hogy amiként Jahve a saját népe számára megfelelő lakóterületet jelölt ki, úgy tett a saját népe számára Kemoš is, a moábiták érdekeinek isteni képviselője (vö. Bir. 11, 24.). Másrészt az ószövetségi elbeszélés szerint (I. Sám. 26,19) az i. e. 11. századi Dávidot (a későbbi királyt) ellenségei üldözésükkel arra kényszerítik, hogy idegenbe menekülvén „kizárja magát Jahve örökségéből — mintha csak azt mondanák: menj, szolgálj idegen isteneket!” Jahvét tehát csak a törzsszövetség területén lehet tisztelni — azon kívül már az idegen istenek fennhatósági területe kezdődik, és aki azon él, nyilván őket lesz kénytelen tisztelni. Az isten és népe, az isten és fennhatósági területe szorosan egymáshoz kapcsolódnak, egymást kölcsönösen feltételezik. Bizonyos fenntartásokkal vonatkozik ez a politeista vallásokra is. Egyiptom istenei összességükben csak Egyiptommal és népével törődnek; Róma isteneinek csak Rómára és Itáliára van gondjuk. Ugyanez a kapcsolat etnikai közösség és istenvilága között azonban már egészen másként, sokkal bonyolultabban alakul a görög vallásban: többek között annak következményeként is, hogy a görögség még etnogenezisének és vallási képzetei kialakulásának korában is, sokféle, ám egyaránt szoros érintkezésben volt az égei-tengeri világ más etnikumaival, és azoknak vallási képzeteit, istenalakjait már a kialakulás stádiumában magába olvasztotta: elsősorban vonatkozik ez a krétai és kisázsiai — hettita

vallási képzetekre. Ez a komplex külső hatások alatt történt kialakulás azonban alkalmas néhány további jelenség megfigyelésére.

6. Az eddigiek során kitértünk, hogy az etnikai vallások kialakulásakor a közösség és istenvilága (ill. a monolátrikus típusnál: legfőbb védelmező-istene) közötti kapcsolat néhány egyszerű alapelvre épült. A közösségnek megvannak a saját, az ő jólétével törődő, azt gondozó védelmező istenei, amiként más közösségeknek más, ámde éppen olyan realitású és elvileg éppolyan hatalmas védelmező istenei vannak. Mindez elvileg kizárja más népeknek és isteneknek lebecsülését, hatalmuk tagadását: hiszen létezésük realitása azonos fokon áll a saját istenekkel. Ilyen értelemben az etnikai jellegű vallásoknak is megvan a maguk sajátos univerzális tendenciája: csupán nem az azonosság és egység, hanem az analógia és párhuzamosság szintjén. Ezt a jelenséget leginkább (éppen sajátos kialakulási folyamatának következtében) a görög vallás példáján tanulmányozhatjuk. A műkenéi kultúra talaján sarjadt görög mítoszvilág ugyanis elvileg az emberi nem egységének és egyenrangúságának álláspontján áll:

Egyértelmű tanúbizonyságát nyújtják ennek a szemléletnek azok a mitikus származástáblák, amelyek a görög (akháj) hőroszokat különféle ősökön keresztül egészen az istenekig (legszívesebben Zeuszig) vezetik vissza. Feltűnő ezekben a nem-görög ősök jelentős szerepe. Zeusz és Ió nászából született *Epaphosz*, Egyiptom királya, és az ő sarjai többek között *Perszeusz*, az argoszi uralkodóház őse, *Héraklész*, a dórok közös etnikus hőrosza, a spártai királyok mitikus ősatya, egy másik ágon pedig *Kadmosz*, a thébai uralkodócsalád megalapítója. A görögök egyik névadó őse, *Danaosz* édestestvére *Aigüptosznak*, az egyiptomiak névadójának. *Tantalosztól*, a hírhedt-híres kisázsiai királytól született *Pelopsz*, az *Atridák* dinasztiájának őse; a föníciaiak névadója, *Phoinix* pedig a már említett *Kadmosznak* testvére. Akhájok és nem-görögök rokonságának, közös héroikus őseiknek képzetét még nyomatékosabbá teszi az a megfigyelés, hogy az általuk viselt nevek egy része kimutathatóan történeti, nem-görög személyek neveivel azonos, vagy nem-görög (pl. sémi) nyelvből eredeztethető; így pl. *Tantalosz* neve a hettita királyok körében gyakori *Tutchalias* névvel cseng egybe. *Epaphosz* neve a hiksós *Apophi* fáraó-névvel, *Kadmosz* pedig a föníciai *Qedem* = Kelet (ti. Keletről jött hős) szóval áll etimológiai kapcsolatban: ezeket a neveket tehát nem a görög fantázia szülte. Mindnyájan Zeusz gyermekei vagyunk — hirdeti a korai görög mítosz, és ezt a hitet konkretizálják a mitikus genealogiák: a trójai uralkodó család Zeusz és *Élektra* (NB: nem azonos a görög tragédiák ismert nőalakjával!) révén ugyanúgy Zeusz leszármazottja, mint a Tróját elpusztító *Atridák* is (Zeusz és *Antiopé* révén). Mindezek a mítoszban kifejeződő vallási jellegű képzetek megfelelnek annak a reális helyzetnek, amelyben a kialakuló görögség még nem érzi magát sem ellentétesnek, sem lényegesen eltérőnek az általa ismert „égei-tengeri” világ más, főként orientális népeivel.

7. A polisz-szervezet kialakulásával, a polisz önállóságát és zárt egységét kifejező polisz-kultuszok létrejöttével az értékelés rendje már bizonyos fokig megváltozik. Spárta nagyságának propagátorai — köztük már az i.e. 7. századi *Türtaiosz* is — arra büszkék, hogy alkotmányuk „ragyogó szavait és szárnyas ígét” maga *Apollón* isten adta (vö. pl. *Türtaiosz*: frg. 6: „*Eunomia*”). Athén oly dicsőséges város, hogy két isten, *Athéné* és *Poszeidón* versengtek azért: melyikük nyerje el a város védelmezőjének címét és rangját. Ez a meg-növekedett önérték tükröződik az egész görögség új vallási-mitikus értékelésé-

ben is. Az ismert hésziadoszi mítosz szerint a vízözönből csupán egyetlen emberpár, Deukalión és Pürrha menekült meg. Nekik egyetlen vér szerinti fiuk volt: Hellén, a hellének (görögök) őse, akinek fiai: Dórosz, Aiolosz és Xúthosz a nagy görög törzsszövetségek őseivé lettek. De miként születtek meg a többi népek? Az istenek (ill. közülük a legbölcsebb és legjobb: Prométheusz) tanácsára követek hajigáltak a hátuk mögé, ezekből emberek váltak. Bár a mítosz kifejezetten nem hangoztatja: mégis világos az az elképzelés, hogy a görögök a túlélő emberpár vérszerinti fiától — a többiek azonban a követektől származnak. A görög vallási intézmények egy része is ezen a fejlődési szinten válik exkluzívvá. Delphoi még egyaránt hirdeti jóslatait görögöknek és „barbárok-nak”, pl. Lüdia királyának — ámde az olimpiai játékokból a nem-görögök már ki vannak zárva, amiként az eleusziszi misztériumoknak is csak a görögök lehetnek a beavatottjai.

8. A fejlődés további menetében, főként a perzsa háborúk óta, amikor a görög—barbár ellentét és a görögség kollektív önértékelése (ill. ezzel együtt a nem-görögök, a „barbárok” lebecsülése) mind tudatosabbá válik — ennek a folyamatnak vallási lecsapódása is észrevehető. Hérodotosz — aki egyébként meg volt győződve arról, hogy a „barbárok” sokban még felül is múlják a görögöket és hajlamos volt a nem-görögök isteneit azonosítani a görögökéivel — mégis elhiszi azokat a mendemondákat, hogy maguk a görög istenek voltak azok, akik nem túrték bosszulatlanul saját szentélyeik feldúlását; a tengeren maga Poszeidón támasztott vihart a perzsa flotta tönkretételére, s a szárazföldi seregben Pan isten keltett „páni” félelmet.

Amit a görög vallásról az elmondottak érzékeltetni akartak (természetesen úgy, hogy a szerteágazó kérdéskörnek csak egy-két mozzanatát lehetett kiemelni), az eddigiek után elég világos. Még a messze legnyitottabb etnikus jellegű politeista vallás, a görög is, bizonyos mítoszaiival, előírásaival, rítusaival, hiedelmeivel hozzájárult ahhoz, hogy hordozója, a görög nép, magát előkelőbb származásúnak, a saját isteneitől behatóbban gondozottnak, magasabb értékek hordozójának képzelje más népekkel való összehasonlításban. A vallásos elképzelések egyrészt megfelelnek annak az óhajnak, hogy saját etnikumukat mások fölé emeljék — másrészt azonban erősítik és tudatosítják is ezeket az előítéleteket, s ezzel őket az ösztönösség szintjéről a társadalmi tudat szintjére segítenek emelni.

Ameddig a görög etnikai vallás fejlődése során végül is eljutott — arról a pontról indul el a *római vallás*. A római vallási tanítás, és elsősorban a római történeti tárgyú mitikus elbeszélések csak annyiban érdekelték isteneik tevékenységében, amennyiben az Róma sorsára, nagyságára, hatalmára, sikereire és kudarcaira kihat. Vergilius jól tudja, hogy Juppiter „a menny s a halandók atyja”, akinek mosolyára „az ég kiderül, s a viharfelhők eloszlanak” (Aeneis 1,254 sk.) — de ez a mennyei és kozmikus isten mindenkiféle Aeneasnak és leszármazottainak, a római népnek sorsával törődik. S ez nemcsak Vergiliusra, nem is csak az augustusi kor vallásosságára jellemző, hanem a római vallás legkorábbi dokumentumaiban és mondáiban is feltűnik. Itália és Róma legősibb történetére is rávetült az istenek jelenlétének dicsfénye. Amikor Zeusz-Juppiter elűzte Kronosz-Saturnust az Olümposz ormáról, a száműzött atyisten a későbbi Róma helyén talált pihenőt és Latiumban rejtőzött el (innen, a rejtőzni = latere igéből ered Latium neve ezen mitikus-déliábolos etimológia szerint). Héraklész számos hőstettének egyikét ugyancsak Rómában vitte véghez: a szörnyeteg Cacus megfékezését. A római istenek egyfelől egyetemes

jellegű megszemélyesítői a munkamegosztás révén létrejött egyes gazdasági, termelési, társadalmi, kulturális funkcióknak (Mars a hadisten, Mercurius a kereskedők, Vülcánus a tűzzel dolgozó kovácsok, Ceres a földművelés védelmezője) — ugyanakkor azonban éppen Rómának is védelmező istenei, akiknek figyelme kizárólag ennek a városnak sorsára irányul. Ebben az értelemben a rómaiak vallásossága, amelynek hiedelmei már az i. e. 4. sz. folyamán elnyerték lényegileg végleges alakjukat, a görögnél egyértelműbben és tudatosabban szolgálták etnikailag körülhatárolt öntudatukat, de egyben expanziós és hódító törekvéseiket is. Amikor Vergilius az Aeneis ismert soraiban Róma hivatását abban látja, hogy uralkodjék és törvényeivel igazgassa a népeket (Aen. 6,851 skk.), meg van győződve arról, hogy ezzel az istenek szándékát is tolmácsolta. Hiszen maga Juppiter döntött úgy, hogy Róma birodalma majdan elérje az Oceanust is (Aen. 1,282 skk.). A római vallásban az etnikai-partikuláris tényezők teljesen alárendelték maguknak azokat az univerzalisztikus tendenciákat, amelyeket az isteneknek kozmikus hatalmakként való értelmezése tett volna lehetővé.

9. Ami a politeista vallásokra vonatkozik, fokozott mértékben áll a vallások *monolátrikus* típusára. Ha valamely nép egyik istenét valamennyi többi fölé emeli, és benne saját védelmezőjét óhajtja felismerni — innen már csak egyetlen lépés vezet odáig, hogy saját népüket más népekkel szemben magasabbrendűnek, kiválóbbnak, saját védelmezőjüket pedig mások védelmezőjéhez képest (akik azonban — hangsúlyozzuk — a realitásnak ugyanazon szintjén léteznek, mint a sajátjuk) hatalmasabbnak, fenségesebbnek tüntessék fel. Az asszír teológia meg volt arról győződve, hogy a népük nevével azonos nevű monolátrikus funkciójú főistenük, Assur, népének azért képes győzelmet adni minden más nép felett, mert ő maga is hatalmasabb azok isteneinél. Szinahé-eriba asszír király (miként elődei és utódai is) győzelmi felirataiban azt hangsúlyozza, hogy Assur isten tette naggyá fegyvereit — az az isten, aki „minden szentély lakója fölött áll”, minden más istennél hatalmasabb (vö. Ók.Kel.Tört. Chrestomathia, 169 skk.). A valóságban elért katonai győzelmek eszerint csak megfelelői a transzcendens szférában, az istenek harca keretében kivívott illuzorikus győzelemnek. A babilóni óbirodalom idején az istenek harcáról szóló ősi eposz szövegét úgy változtatták meg az *Enuma elis* eposz fennmaradt babilóni verzióiban, hogy győztesnek a sumer Enlil helyébe Babilón védelmező főistenét, Mardukot helyezték.

Az a folyamat, amelyben a monolátrikus isten hatalma és fensége egyre erősebb hangsúlyt kap, hogy végül egyetlen, univerzális istenné váljék, a legvilágosabban az ószövetségi teológiában szemlélhető. Mint láttuk, az i. e. 11. sz. gondolkodásában Jahve még csak éppen olyan védelmező isten, mint a vele azonos szinten álló más védelmező funkciójú monolátrikus istenek. Az i. e. 8. századra, részben a prófétai mozgalom hatására, részben éppen az asszír pretenciók ellenhatásképpen, Jahve kapcsolatát saját népével egyre intenzívebbnek, hangsúlyosabbnak, tartalmasabbnak képzelték el — és ugyanakkor egyre világosabb célzások hangoznak el arról is, hogy Jahve hatalma más népekre is kiterjedt: tehát univerzális isten (vö. főként Ámós 1,3 skk.; 9,7 sk.); más nézetek csak annyit engednek meg, hogy Jahve saját népének sorsát maga intézi, a többiekét átadta az ég seregeinek, az alantasabb isteneknek és démonoknak. Ezzel a hittel összefér az az elképzelés is, hogy a zsidók kudarcai nem Jahve gyengeségének, hanem haragjának és népe bűneinek következményei. Ezen a képzeten (amelynek analógiája Moábbbán, a Kemoš-kultusszal kapoco-

latban is megvan, és amihez hasonló módon gondolkoztak Rómában is) messze túlmegy az az elképzelés, amely Jahvéban már nemcsak saját népének védelmező-haragvó, jutalmazó-büntető istenét látja, hanem valamennyi nép sorsának intézőjét — közöttük még az asszírokét is, akiknek királya nem több, mint az ő „haragjának vesszeje”. Így különféle utakon, különböző társadalmi érdekek eredményeként és a konkrét történelmi viszonyok hatására létrejött az izraeliek Jahve-képének harmadik fázisa. Eredetileg csak a törzsszövetségi amphiktioniának védelmezője — hasonló a többi monolátrikus istenhez; majd valamennyi közül a leghatalmasabb; végül az egyetlen legfőbb isten, akihez képest a többiek merő képzelet-játékai, bálványok, élettelen szobrok. Az etnikai isten univerzális istenné lett, a monolátria monoteizmussá alakult át.

10. A római vallásban és az ószövetségi zsidó vallásban ezek szerint kétféle, ellentétes irányú tendencia érvényesült. Rómában az eredetileg „univerzális” és kozmikus égi isten öltött — a római uralkodó osztály ideológiájának és érdekeinek megfelelően — „etnikai” vonásokat: lett Róma védelmezője (igaz, a többi istennel együtt); Izraelben az eredetileg csak partikuláris érvényű népi isten vált univerzális, egyetlen és egyetlen istenné. A két fejlődési tendencia ellentett irányú — de a kettőjük végeredménye egybevág. Jahve is, Juppiter is a fejlődés végpontján egyszerre és egy személyben istenei a világmindenségnek és védelmezői egyetlen nép érdekeinek. A végeredmény mindkét esetben az, hogy — egészen eltérő konkrét körülmények között — az etnikai öntudat és felsőbbrendűség elképzelése megkapta a maga vallási igazolását és szentesítését. Ha Izrael magát Jahve választott népének tekintette — akkor a rómaiak ugyanúgy vélték azt, hogy őket Juppiter választotta ki a világmindenség és benne minden nép uraivá: „tu regere imperio populos, Romane, memento”. Sem az egyik, sem a másik fajta vallási univerzalizmus nem tagadhatta meg etnikai eredetét és jellegét; nem lehetett alkalmas arra sem, hogy segítsen leküzdeni a népi elfogultságot, mert ő maga is képtelen levetni etnikai eredetnek meghatározó vonásait. Ha mindenki „Zeusz gyermeke” is, és ha Jahve is egyetlen emberpárból származtatta le az emberiséget, ha Juppiter a Világmindenség ura is — azért mégiscsak a hellének Deukalión vér szerinti utódai, mégis Izrael a „kiválasztott nép”, és mégiscsak a rómaiakat jelölte ki Juppiter a népek kormányzására.

11. Az etnikai vallásokban kibontakozott univerzális tendenciák teljes és egyértelmű kifejezésének, egyben az etnikai korlátok lebontásának és ennek megfelelő ideológia megteremtésének legkedvezőbb lehetőségei a nagy kiterjedésű és sok népű hellénisztikus monarchiákban és a végül mindezeket egyetlen impériumban egyesítő Római birodalomban jöttek létre. A hellénisztikus monarchiák királykultusza — többek között — azt a célt is szolgálta, hogy valamennyi alattvalójukat egy közös és lojális vallás jegyében egyesítsék: ennek a kísérletnek meg kellett hiúsulnia. A hellénisztikus misztériumvallások kísérleteket tettek megváltó, meghaló és feltámadó isteneik egyetlen, minden embert megváltani képes, népeket egybefogó hatalmának hangsúlyozására; ennek megfelelően attól sem riadtak vissza, hogy saját isteneiket másokéval azonosítsák, és ezzel húzzák alá egyetlen mivoltukat: az egyiptomi Izisz nem más, mint a görög Héra és Déméter, a frigiai Magna Mater, a ciprusi Aphrodité stb.; Sarapis ugyanaz mint Zeusz és Juppiter, Apollón nem más, mint az egyiptomi Hórusz.

Ez — a szinkrétisztikus misztériumvallásokban erőteljes tendenciaként már jelenlevő, de teljességben végig nem gondolt univerzális tendencia diadalmas-

codik végül a korai kereszténységnek abban a fejlődési szakaszában, amelyet a hagyomány szerint az 1. sz.-ban élt Pál apostol nevéhez és fordulatához fűzünk. Pál — a római birodalom legvirágzóbb szakaszának, az augustusi pax Romanának kortársa, teljes tudatossággal törekedett arra, hogy a római birodalmon belül meglévő etnikai különbségeket a vallás területén megszüntesse. Az új, keresztény vallási közösségen belül nem óhajtott különbséget látni „héber és hellén, férfi és nő, szabad és rabszolga” között. Ezekben a szavakban és a nekik megfelelő vallási tanításokban és intézményekben az egyetemesség igénye szólal meg. Ez az egyetemességi igény tette a kereszténységet világ-vallássá: ez a vallási igény azonban csak akkor született meg, amikor ennek feltételei megvoltak, mind a római hódító politika „ökumenikus”, az egész lakott világot átfogó igényében, mind a „birodalmi” társadalmi tudatban. A vallási univerzalizmus ebben az esetben sem járt előtte a nem-vallási jellegű, profán társadalmi tudatnak: inkább követte, mintsem irányította az ez irányú fejlődést.

Az *egyetemes (katholikosz)* jelleg igénye, amelyet a páli fordulat óta a kora kereszténység kialakít, teljes realitássá sohasem vált. Éspedig nemcsak az egyházon belül hamarosan kialakult, partikuláris jellegű szervezetek és tanítások, eretnekségek miatt: hanem azért, mert ezek egyben, sajátos módon, dogmatikailag és egyház-szervezeti téren tükrözték az új (a birodalmon belül létrejött) etnikai és politikai partikularitásokat. A nagy dogmatikai és krisztológiai küzdelmek idején Afrika lett a *donatista* eretnekség központja (amely eretnekségben az afrikai autonomista és colonusi ellenálló törekvések egyaránt szóhoz jutottak); Kisázsiaiában terjedt az őskeresztény-vagyonközösségi ideálokat fenntartó *montanizmus*; a 4. században az arianizmusnak és trinitárius irányzatnak, később a monofizitizmusnak és heterofizita tanításnak a dogmatikai és szervezeti programon kívül megvan a földrajzi és nagyrészt etnikai bázisuk is. Amiként a már meglévő és kialakult univerzális törekvések a katolikus egyetemesség programjában fejeződtek ki — úgy most, a birodalom bomlása idején ezek a partikularitást kifejező tendenciák is megtalálták vallási kifejezésüket.

# AZ EMBER ÉS KÖRNYEZETE

(A „Voproszi Filozofii” kerekasztal-konferenciája)

L. I. GREKOV

Az ember és a természet viszonya az utóbbi időben igen aktuális problémává vált. Reális tény, hogy az emberiség ma (elsősorban a fejlett tőkésországokban) egyre rosszabb ökológiai körülmények közé kerül annak következtében, hogy a kibontakozó tudományos-technikai haladás közepette mind intenzívebben használják fel a természeti erőforrásokat. Éppen ezért a természeti erőforrások további felhasználásának, a környezet javításának és védelmének kérdései ma az egész emberiség életbe vágó érdekeit érintik. Világszerte foglalkoznak az ökológiai problémákkal. Az ökológiai veszélynek, a fenyegető ökológiai válságnak a kérdései ma nemcsak a tudósok és szakemberek figyelmét vonják magukra, hanem az államférfiakét és politikusokét; a témát nemcsak szakkiadványok tárgyalják, hanem a tömegsajtó, népszerű tudományos kiadványok is. Több országban nagyarányú munkálatok folynak: tanulmányozzák az ökológia alapvető elméleti problémáit és keresik megoldásuk konkrét gyakorlati útjait. A Szovjetunióban például a Legfelsőbb Szovjet, az SZKP Központi Bizottsága és a Szovjetunió Minisztertanácsa több olyan határozatot hozott, amely komplex intézkedéseket irányoz elő a természet fokozottabb védelmére és a természeti erőforrások jobb kihasználására.

Az ember és a természeti környezet viszonyával kapcsolatos kérdések tárgyalása során a speciális ökológiai problémák mellett nagy érdeklődésre tarthatnak számot ezek filozófiai-szociológiai aspektusai is. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a problémák tárgyalása során — amint ez a tudományban nem eléggé világos kérdésfelvetések és szituációk esetében gyakran megtörténik — elhamarkodott következtetések születnek, nem eléggé átgondolt megoldásokat javasolnak, a burzsoá társadalom szellemi életének viszonyai között pedig kedvező talaj alakul ki különféle ideológiai spekulációk megjelenéséhez.

Mindez különös jelentőséget kölcsönöz az ökológiai problémáknak. A „Voproszi Filozofii” kerekasztal-konferenciájára meghívták a tudományos élet és az állami tevékenység különböző területeinek képviselőit: geográfusokat, geológusokat, biológusokat, demográfusokat, közgazdászokat, fiziológusokat, vadgazdasági szakembereket, az általános és a kommunális higiénia szakembereit stb. Ez lehetővé tette, hogy komplex módon tárgyalják a témát. A vitában részt vettek olyan világhírű tudósok is, mint P. Kapica, J. Fjodorov, A. Berg, I. Geraszimov akadémikusok és mások.

A kétnapos kerekasztal-konferencián az eszmecsere olyan kérdésekre összpontosult, mint a társadalom és az ökológia, az ökológiai téma szociális aspektusai, az ökológiai válság tényezői, az ember, a természet és a társadalom viszonyának humanizálásával kapcsolatos feladatok és ezek megoldásának útjai, a tudományos-technikai, a szociális és az ökológiai forradalom viszonya,

az ökológia ideológiai és társadalmi-politikai problémái, e problémák megoldásának sajátosságai a szocializmusban és a kapitalizmusban; a modern tudomány fejlődése és az ökológiai ellentmondások; az ember biológiai természetének problémái, az emberi lét változó ökológiai feltételeihez való alkalmazkodás tényezői; nemzetközi ideológiai harc az ember ökológiai problémái körül stb.

A kerekasztal-konferencia megnyitásakor I. Frolov, a „Voproszi filozofii” főszerkesztője hangsúlyozva a tárgyyszerű, tudományos vitalégek fontosságát, a vita fő célját abban jelölte meg, hogy tudományos és gyakorlati megoldást találjanak az ember és a természet viszonyának új kérdéseire. Felhívta a figyelmet az ökológiai problémák globális és komplex jellegére, s megjegyezte, hogy ezek a problémák csakis különböző tudományágak képviselőinek közös erőfeszítéseivel oldhatók meg sikeresen. Itt is érvényes az SZKP XXIV. kongresszusán megfogalmazott fontos gondolat, hogy fokozottabb együttműködésre van szükség a természettudományok, a műszaki tudományok és a társadalomtudományok képviselői között.

Frolov beszélt arról is, hogy milyen társadalmi, filozófiai és politikai következtetések adódnak az ember és környezete közötti viszony kérdéseinek megvitatásából. Hangsúlyozta, hogy e kérdések tanulmányozása és megoldása alapján bizonyos fejlődés érhető el a politikában, például a békés egymás mellett élésnek, a szerződéses, jószomszédi kapcsolatok erősítésének politikájában stb. Éppen ezért az ökológiai problémák megoldása elősegíti majd a népek általános közeledését és a világbéke megszilárdulását.

P. Kapica azzal kezdte felszólalását, hogy hangsúlyozta a vitára bocsátott problémák globális jellegét. Véleménye szerint az ember és a természet közötti viszony planetáris jellege az atombomba megjelenésével és a nukleáris világháború veszélyével vált először érzékelhetővé. Az atomkatasztrófa veszélye az atomfegyver alkalmazásáról való lemondásra kényszeríti az embereket. Mindamellet ma is akadnak még olyanok, akik úgy vélik, hogy az ember a sugárszennyezettségtől védő óvóhelyeken túlélheti az atomtámadást. Márpedig ez tévedés, mert ezek az emberek meglepedkeznek arról, hogy az atomháború megbontaná az ember és a természet közötti egyensúlyt. Az óvóhelyről előkerülő ember nem létezhetne, mert a fauna pusztulása folytán nem jutna elegendő proteinhez.

Az ember és a természet viszonyának kérdésében, Kapica szerint, három aspektust kell megkülönböztetnünk: a műszaki-közgazdaságit, az ökológiait és a társadalmi-politikait.

Az ökológiai folyamatok dinamikáját jellemző mennyiségi mutatókat általában mértani sorozattal írják le és időben matematikailag exponenciális függvénnyel fejezik ki. Jellemző, hogy az ilyenfajta folyamatok fejlődésében a gyorsulás a robbanás jellegét ölti. Egy közönséges példa erre az atombomba robbanása. Exponenciális törvényszerűségek érvényesülnek az emberek szaporodásában, a demográfiai folyamatokban. A világ népessége ma 3,7 milliárd ember. A növekedés mai üteme (átlagban évi 2%) mellett 700 év múlva bolygónk népessége olyan sűrű volna, hogy felületén minden négyzetkilométerre egy ember jutna. Márpedig ez lehetetlen, s a népesség ilyen méretű növekedésének jóval előbb meg kell szakadnia. Hogy ez mikor és milyen tényezők mellett következik be, s milyen hatással lesz a civilizációra, ez a legközelebbi jövő egyik legfontosabb globális problémája.

Ezt a bonyolult problémát ma globális statisztikai adatok felhasználásával



széles körben tanulmányozzák; erre az elektronikus számítógépek adták meg a lehetőséget.

Egy sor más folyamat — a villamos energia, az ásványi nyersanyagok fogyasztásának növekedése, a környezet szennyeződése — ugyancsak exponenciálisan növekszik és a közeljövőben szintén globális válsághoz vezethet, amely hirtelenségét tekintve robbanás jellegű lenne. Ezzel kapcsolatban Kapica kitért egy másik fontos globális problémára: az energetikai erőforrások felhasználásának perspektíváira, minthogy ez a tényező meghatározóan befolyásolja a modern civilizációnak és az emberiség jólétének a színvonalát. Az energetikai nyersanyag legnagyobb forrása napjainkban a szén, s ha ennek fogyasztása a mai színvonalon marad, körülbelül ezer esztendőre futja a készletekből. Még ha az emberiség létszáma nem növekedne is, de az egy főre eső energiafogyasztás továbbra is ugyanabban az ütemben növekedne, mint az utóbbi száz évben, a szénkészletek mindössze 100—150 évre volnának elegendők. Még közelebbi válság fenyeget más nyersanyagfajtákban. Például ezüstből 13—40 évre, ólomból 20—60 évre elegendők a készletek stb. (számításba véve, hogy ötször olyan nagy mennyiségben kerülnek kiaknázásra új, eddig még fel nem tárt természeti erőforrások). (R. L. Heilbrover: *Growth and Survival*; „Foreign Affairs”, 1972/51, 139—153.)

Már ma tudjuk, hogy a tudomány megtalálhatja a kivezető utat a fenyegető válságból. Az emberiség legfontosabb problémája, az energetikai probléma, megoldható irányítható termonukleáris folyamatok felhasználásával. Ezek energiaforrása a deutérium, a nehéz hidrogénizotóp, amelynek készletei az óceánban gyakorlatilag kimeríthetetlenek.

A nyersanyagkészletek kimerülésével kapcsolatos globális válságot a tudomány azáltal háríthatja el, hogy az ipari termelést átállítja úgynevezett „zárt folyamatokra”, ahogy ez a természetben történik, ahol semmi sem megy veszendőbe, mert minden újra felhasználásra kerül. Tudományos szempontból a zárt folyamatok teljes mértékben megvalósíthatók, még ha ez jóval bonyolultabb feladat is. A zárt folyamatok bevezetése az energetikai ráfordítások jelentős növelését követeli meg. Éppen ezért erre globális méretekben csak akkor nyílik lehetőség, amikor az emberek olyan, gyakorlatilag kimeríthetetlen energiaforrásokkal rendelkeznek majd, amilyen ma a termonukleáris energia lehet.

Mindezeknek a tudományos problémáknak a megoldása sürgősnek tekintendő, mert a nyersanyag világméretű kiapadása már a mai nemzedék életében bekövetkezhet. Emellett e problémák megoldása nem lehetséges nemzeti méretekben, hanem csakis széles nemzetközi viszonylatban reális.

A következő probléma — az ökológiai — annak következtében merül fel, hogy a környezet ugyancsak globális méretű szennyeződése folytán megbomlik a természet egyensúlya. Bár ez nem olyan súlyos probléma, mint a nyersanyagforrások kiapadása, de azért szembeötlőbb, érzékenyebben érinti az embereket, s így mind az egyes országokban, mind az ENSZ-ben a figyelem középpontjában áll. A legfőbb nehézség e probléma megoldása során abból adódik, hogy a civilizáció mai színvonalán a technikai folyamatok globális méretei oly arányokban változtatják meg környezetünket: a levegőt, a vizet és a talajt, hogy a természet eddigi biológiai egyensúlya már nem maradhat fenn, ennek következtében pedig kezd pusztulni az emberi létezéshez nélkülözhetetlen fauna és flóra.

A modern civilizáció számára szükséges technikai folyamatokban már nem kerülhető el az eddigi ökológiai egyensúly megbomlása, s most másfajta biológiai egyensúlyra van szükség a természetben. Meg kell találni a szükséges fel-

tételeket ezekhez a folyamatokhoz, mégpedig úgy, hogy a természet az emberi kultúra igényeinek megfelelően fejlődhessen — ez is az alapvető feladatok közé tartozik, amelyeket az ökológiának meg kell oldania.

Kapica a továbbiakban egy példát idézett a víztárolók olyan helytelen felhasználására, amelynél nem veszik számításba a bennük végbemenő biológiai folyamatokat, s ez: a Nagy-tavak az Egyesült Államokban és Kanadában.

A tavakat a vizüket használó üzemek szennyvize oly mértékben megfertőzte, hogy megszűnt bennük minden élet, sőt vizük már számos iparág számára sem használható. Éppen ezért az Egyesült Államok kormánya most olyan döntést hozott, hogy helyre kell állítani a tavak normális életét, ehhez viszont teljesen át kell szervezni a vízfelhasználás módszereit, s olyan ökológiai feltételeket teremteni, amelyek biztosítják e tavak természetes életfolyamatának helyreállítását.

Erre a célra az Egyesült Államok kormánya a következő három évre 5 milliárd dollárt irányzott elő (ezt az adatot közölte nemrégiben az „U.S. News and World Report” c. folyóirat). Mindamellet becslések szerint ez az összeg sem elegendő még a Nagy-tavak életének teljes helyreállításához. Több tudós-nak az a véleménye, hogy ehhez legalább 25 milliárd dollárra volna szükség.

Kapica véleménye szerint az ökológiának kétségtelenül központi helyet kell ma kapnia a biológiai tudományok között. Noha fontos feladata a természetben fennálló biológiai egyensúlyok tanulmányozása, a legfőbb mégis azoknak az életképes egyensúlyoknak a kutatása, amelyek a természetnek a modern ipari folyamatokban való felhasználása mellett létezhetnek, valamint azoknak az egyensúlyi folyamatoknak a tanulmányozása, amelyek különböző vegyszereknek a mezőgazdaságban való széles körű alkalmazása mellett keletkeznek. A természetre való emberi hatásnak mindezek a folyamatai ma globális méreteket öltenek, s minthogy fejlődésük az exponenciális törvényt követi, kellő ellenőrzésük hiánya robbanáshoz vezethet.

A globális problémák harmadik aspektusa azoknak a társadalmi feltételeknek a megteremtése, amelyek lehetővé tennék a technika és az ipar fejlesztését olyan tudományos alapon, amely biztosítja a civilizáció kiegyensúlyozott fejlődését a robbanásszerű katasztrófa kockázata nélkül.

Az első két kérdés megoldása érdekében pontosan meg lehet tervezni azokat a tudományos feladatokat, amelyeket az energetika, a technológia és az ökológia területén meg kell oldanunk, hogy elejét vehessük a nyersanyagforrások kimerülésével és a környezet szennyeződésével kapcsolatban fenyegető katasztrófának.

Ha megvan is minden alapunk annak feltételezésére, hogy a tudomány megbirkózik az első két feladattal, a megfelelő globális méretű intézkedések kialakítása és végrehajtása már szociális probléma, amelynek megoldása egyelőre még a kezdet kezdetén tart.

A szociális problémák megoldásával összefüggő főbb nehézségek csak most kezdenek kirajzolódni. Minthogy e problémák megoldása nemzetközi méretű intézkedéseket igényel, ezek ellentmondásba kerülhetnek az egyes országok nemzeti érdekeivel.

Vegyünk egy egyszerű példát. Két szomszédos tengerparti ország egyike cellulózgyártásával szennyezi a vizet, a másik pedig nem. Ilyen körülmények között a vizet nem szennyező ország drágábban termeli a papírt, mint a másik ország. Világos, hogy a tengervíz tisztaságában a többi part menti ország is érdekelt, s a víz tisztasága így nemzetközi probléma. Felmerül tehát a kérdés,

hogyan lehetne a vizet szennyező országot rábírní a drágább gyártási folyamat bevezetésére, amikor az ellenkezik nemzeti érdekeivel, hiszen ennek következtében elvesztheti piacát, sőt a drágább berendezés beszerzésére is tőkét kellene fordítania.

Egyelőre nem sikerült még megtalálni azokat a hatékony módszereket, amelyekkel rá lehetne bírni az egyes országokat, hogy tartózkodjanak a környezet szennyezésétől. Ezt mutatja azoknak az országoknak a példája, amelyek ma szűk nemzeti érdekeiket szem előtt tartva nukleáris robbantásokat hajtanak végre a légkörben és ezzel sugárszennyezik a légkört. Éppen ezért a közeljövőben egy tekintélyes nemzetközi szervezetet kellene létrehozni a globális problémák nemzetközi méretű ellenőrzésére.

Ma már széles körű vita folyik az ilyen globális szociális problémák körül. E vita egyik oldala máris meglehetősen világosan kirajzolódik. Még Nyugaton is sok szociológus-közgazdász azon a véleményen van, hogy a technikai-közgazdasági problémák megoldása csakis az ipar szocialista szervezete alapján lehetséges. Ilyen szellemben nyilatkozott például Siccó Mansholt, a neves holland közgazdász (*Ecologie et révolution*. Siccó Mansholt e. a. „Nouvel Observateur”, Párizs 1972, No. 397. Suppl. spéc. II.).

Vannak más irányzatok is, amelyek képviselői azt állítják például, hogy a tőkés szervezetben is eddig mindig találtak rejtett lehetőségeket az árak és adók megállapítása útján való önszabályozásra. Ezt az álláspontot képviseli például Carl Kaysen, a Harvard Egyetem közgazdász professzora (C. Kaysen: *The Computer that Printed Out  $W^x O^x L^x F^x$* ; „Foreign Affairs”, 1972, July, 660.). Ezekből az okfejtésekből egyelőre hiányzik minden konkrétum.

Vitathatatlan, hogy a népgazdaság szocialista szervezete biztos alapot nyújt globális problémák megoldásához. Már ma is világosan látható, hogy az ökológiai problémák nagy méretekben való megoldása a Szovjetunióban nem ütközik akadályokba. A Bajkál-tó vizének hasznosítása nemzetközi jelentőségű példa. Ezzel a példával megmutattuk, hogy a természet egyensúlyának megbontása nélkül tudjuk hasznosítani a Bajkál-tó gazdagságát, s ezzel olyan feladatot oldottunk meg, amelynek megoldására a tőkésországok képtelenek voltak. Ily módon a gyakorlatban bizonyítottuk be, hogy a szocializmus, lényegénél fogva, alkalmasabb az ilyen ökológiai problémák megoldására, mint a kapitalizmus. Ez a magyarázata annak, hogy ma világszerte olyan nagy az érdeklődés a Bajkál-tó hasznosításának tapasztalatai iránt.

Az a tény, hogy a globális problémákat nemzetközi méretekben kell megoldani, kedvezően hat a békés egymás mellett élés és a leszerelés problémájának megoldására. Az emberek kezdik úgy érezni, hogy közös otthonban élnek, s hogy az egész emberiségnek közös az ellensége: a közelgő globális válság, amely ellen közös erővel kell harcba szállni.

Ma rohamosan növekszik az érdeklődés a globális problémák iránt, s megvitatusuk során természetesen elkerülhetetlen, hogy ezeknek a problémáknak a méreteit, valamint megoldásuk javasolt módjait illetően ne merüljön fel sokféle ellentmondás. Egyvalamiben mégis egyetértének mindazok, akik ebben a kérdésben állást foglalnak, s ez az, hogy a globális problémák ma rendkívül fontosak az egész emberiség szempontjából, s hogy ezek megoldására kell irányítani valamennyi ország fő kulturális erőit.

Ezeknek a problémáknak a megoldására az emberiségnek ráadásul nem maradt túlságosan sok ideje, még egy évszázada sem, ha el akarja kerülni az ökológiai válságot. Ahhoz, hogy az emberiség kellő energiával lásson hozzá e

problémák megoldásához, először is az emberek minél szélesebb rétegeinek kell világosan felismerniük a globális válság jelentőségét és várható következményeit. Ezt a tudósoknak kell megértetniük az emberekkel, hiszen ők voltak az elsők, akik felismerték a fenyegető válságot, s ők mutathatják meg, milyen úton kell fejlődnie a civilizációnak, ha el akarja kerülni a fenyegető megpróbáltatásokat.

Éppen ezért a tudósoknak — bármely ágát műveljék is akár a természettudományoknak, akár a humán tudományoknak — fel kell ébreszteni az emberek társadalmi öntudatát, hogy az ökológiai problémák megoldásában együttműködjenek egész bolygónkon, — amelynek méretei, mint most kitűnt, igen korlátozottak.

Az ökológiai problémák globális jellegével foglalkoztak más felszólalók is. M. Budiko, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának levelező tagja például arról beszélt, hogy egy új tudomány: a globális ökológia születése körül bábáskodunk. Felhívta a figyelmet arra, hogy milyen nehézségekbe ütköznek a kutatások ezen a területen. Itt ugyanis találkoznak a természettudományok és a társadalomtudományok széles körének a feladatai, s ezek megoldása olyan átfogó, komplex megközelítést követel, amilyen gyakorlatilag nem biztosítható egyes tudósoknak, sőt egyes intézetek egész tudóskollektíváinak az erőfeszítéseivel sem. A felszólaló beszámolt néhány olyan kísérletről, amelyet az Egyesült Államokban a globális ökológiával kapcsolatos munkálatok megszervezésére tettek.

N. Naumov véleménye szerint a globális ökológiának a biológiai, a fizikai, a kémiai és a matematikai tudományok ötvözetét kell alkotnia. Feltehető, hogy különböző időkben és különböző problémák kutatásában hol a fizikusoknak, hol a matematikusoknak, hol a biológusoknak, hol a kémikusoknak jut majd vezető szerep.

J. Fjodorov akadémikus arról beszélt, hogy milyen feladatokat kell majd megoldani ahhoz, hogy a szovjet tudomány egységes álláspontot alakíthasson ki az ökológia területén. Ezek közé tartozik mindenekelőtt az ökológiai válság realitásának kérdése, amelyről világszerte oly sokat beszélnek és írnak (például a „római klub” tagjai: J. W. Forrester, D. H. és D. L. Medous). Fjodorov véleménye szerint az ökológiai válság veszélye teljesen reális. Más kérdés az, hogy elkerülhetetlen-e ez a válság vagy meg lehet előzni. Ez a válság már néhány évtized múlva bekövetkezhet. Mindamellett jelentősen enyhíthető vagy akár el is hárítható, ha sikerül biztosítani a különböző társadalmi rendszerű államok békés egymás mellett élését, megszüntetni a fegyverkezési hajszát, biztosítani a szilárd és tartós békét. A tudós véleménye szerint egyáltalán nem lesz semmiféle válság, ha egész bolygónkon szocialista társadalom jön létre. És fordítva, bizonyára nem sikerül elkerülni ezt a válságot, ha a világ jelentős részében fennmarad a kapitalista társadalom a mai fejlődési tendenciáival.

Különösen élesen vetődik fel ma a népesedés szabályozásának szükségessége. Addig is, amíg a népesség mennyiségi szabályozása nyitott kérdés, fontos aktuális feladat a népesség minőségi összetételének a szabályozása. A szocialista országokban az ilyen szabályozást szolgálja az egész szakemberképzési rendszer, amely a társadalom fejlesztésének hosszú távú terveire támaszkodik. Ennek eredményeképpen a felnövekvő nemzedékek elfoglalják megfelelő helyüket a termelésben, s érdekeik nem keresztezhetik a társadalom szükségleteit és lehetőségeit. Ilyen szabályozás nincs és nem is lehetséges a spontánul fejlődő tőkés társadalomban. Ennek következtében növekszik a munkanélküli-

ség, az emberek mind kevésbé érdekeltek munkájukban, általában tevékenységükben, s ez sok más negatív következménnyel is jár.

Arról a kérdéstről szólva, hogy a meglevő természeti erőforrások képesek-e kielégíteni a keresletet, amely együtt nő a népességnek és szükségleteinek növekedésével, Fjodorov rámutatott arra, hogy a felújíthatatlan természeti erőforrások kimerülésére vonatkozó becslések eddig még mind hibásaknak bizonyultak. Persze, az ásványi kincsek készleteinek növekedése nem végtelen folyamat és valamikor megállhat, ám nem szabad megfeledkeznünk egy másik folyamatról sem, arról, hogy mind több lehetőségünk nyílik bármilyen tárgynak bármilyen nyersanyagból való készítésére. Éppen ezért a kimerülő erőforrások mellett állandóan újabb és újabb lehetőségek kínálóznak az ember minden szükségletének kielégítésére. Hajdanában az emberek gyapjúval és lennel ruházkodtak, ma ásványolajjal ruházkodunk. S ki tudja, milyen anyagot használnak majd ruházkodásra ötven esztendő múlva. Perspektivikusan, állapította meg Fjodorov, afelé haladunk, hogy az egyáltalában felhasználható anyagok általános mennyisége lesz az egyetlen és általános mércéje a természeti erőforrásoknak.

A felújítható természeti erőforrások (erdő, talaj, hal, víz stb.) hasznosításával kapcsolatos kérdések tanulmányozása során, természetesen, számba kell venni, hogy ezeknek az erőforrásoknak a hasznosítása a határ felé közeledik. Ugyanakkor azonban nem szabad megfeledkezni kultiválásuk elvi lehetőségéről sem, hiszen ez módot nyújt arra, hogy sokszorosára növeljük a felújítható természeti erőforrások produktivitását.

Hasonlóképpen heves viták folynak a természeti környezetre gyakorolt emberi hatás negatív következményeiről is, elsősorban a környezet szennyeződéséről. Fjodorov nem tartja elkerülhetetlennek ezt a folyamatot. Nyilvánvaló, hogy a „zárt ciklusú” termelés jelentős mértékben (bizonyára tizedrészeire, ha ugyan nem századrészeire) csökkenthető az ipari szennyezést. A kártevők elleni harc erősen szelektív biológiai eszközeinek és megfelelő trágyázási rendszereknek alkalmazása a mezőgazdaságban, a ma hulladéknak számító „termékek” hasznos anyaggá való feldolgozása szintén teljesen reális lehetőség. Igaz, hogy az ilyen ipari és mezőgazdasági átalakítások rendkívül költségesek. Ám még ez is sokkal olcsóbb, mint a fegyverkezés.

A Föld anyagcseréjébe az emberi tevékenység eredményeképpen különféle mesterséges anyagok kerülnek. A természeti környezet jelentős elszennyeződése megakadályozható. Ám nem akadályozható meg az emberi tevékenység bizonyos hatása bolygónk geokémiai mérlegére és hőháztartására. Elkerülhető-e az ilyen hatás káros következményei? Ehhez mindenekelőtt azt kell kutatni, hogy miképpen hat különféle anyagoknak a természetes körforgásba való bekerülése. Erre vonatkozólag ma még igen kezdetleges elképzeléseink vannak. Ám a tudomány mindenképpen meg tudja oldani ezt a problémát, és meg tudja találni a módját az ökológiai folyamatokra való ilyen hatás kiszámításának. Emellett kompenzáló intézkedéseket is lehet találni: kidolgozhatók megfelelő módszerek a nemkívánatos anyagoknak a természeti környezetből való kivonására vagy hatásuk semlegesítésére.

Felszólalása végén Fjodorov vitába szállt néhány nyugati tudósnak azzal a véleményével, hogy meg kell állítani a haladást: lehetséges a haladás is, a népesség számának növekedése is, a fogyasztás és a termelés növekedése is, de csak gondosan szabályozott formában, s ez újabb komoly érv a békéért és a szocializmusért vívott harcunkban.

Persze, a tőkés társadalom átalakítását nemcsak a természeti környezetre való hatás szükségessége követeli meg: szüntelenül fejlődnek a termelőerők, folyik az osztályharc, mind jobban kibontakozik a nemzeti felszabadító mozgalom, s ezek a fő tényezők a társadalom szociális átalakulásának. Ám az ember és környezete közötti kölcsönhatás folyamata is a társadalmi rendszer megváltoztatásának okává és okozatává válik. Ha feltételezzük, hogy továbbra is fennmarad az ember és környezete közötti szabályozatlan, „spontán” kölcsönhatás, ahogy az a tőkésvilágban végbemegy, akkor a világ csakugyan válság felé halad. Ezt ma már kezdi mindenki felismerni. Az a társadalom, amelynek fejlődését tudatosan irányítják (amint erre már Marx is rámutatott), feltétlenül biztosítja az ember és környezete közötti helyes, harmonikus kölcsönhatást.

I. Geraszimov akadémikus az ökológiai problémák megoldásának útjait-módjait vizsgálta felszólalásában. Véleménye szerint elsőrendű jelentőségű egy tudományosan megalapozott általános, generális terv kidolgozása a Szovjetunió természetének hasznosítására és olyan céltudatos átalakítására, amelynek fő célja az, hogy optimalizálják a szovjet társadalom életének és gazdasági tevékenységének feltételeit. Egy ilyen terv kidolgozásának olyan tudományos premisszái vannak, mint olyan elmélet és módszerek kidolgozása, amely képes a gazdasági tevékenységnek az emberi környezetre gyakorolt pozitív és negatív hatásait tudományosan előre felbecsülni; azoknak az utaknak és módszereknek a kidolgozása, amelyekkel prognosztizálhatók és hatékonyan leküzdhetők a spontán természeti jelenségek, különösen a katasztrofális jellegűek; a természeti erőforrások olyan hasznosítási módjainak a kidolgozása, amelyek nemcsak ezeknek az erőforrásoknak a fenntartását biztosítanák, hanem bővített újratermelésüket is; modern tudományos elméletek kidolgozása a természeti és antropogén öko- és georendszerek céltudatos irányítására és szabályozására.

A. Doszkacs, J. Ignatyev, A. Abramov és mások is azzal a gondolattal foglalkoztak, hogy ki kell dolgozni a természet átalakításának és a természetre való technikai hatásnak egy generális tervét, a környezet szennyeződése elleni harc komplex programját.

V. Kormer, I. Kravcsenko, R. Szadov közös hozzászólásában bírálta az ökológiai problémák sokszor elvont vizsgálatát, és hangsúlyozta ezeknek a problémáknak a komplex és globális jellegét, valamint szoros összefüggésüket a szociális tényezőkkel, az emberi lét feltételeinek összességével.

Az ember létezésének egyik anyagi feltétele a földrajzi környezettel és a Föld bioszférájával, a kiegyensúlyozott ökológiai viszonyokkal, élelmezési láncokkal, adaptív mechanizmusokkal stb. való kapcsolata. Az ember és a természet közötti anyagcsere mindig is az ökológiai mérleg permanens megbomlásával járt együtt, ami eredetileg abban jutott kifejezésre, hogy kimerültek a természeti kincsek: létfenntartási eszközök (a talaj termőképessége, növény- és állatfajták) és munkaeszközök (erdők, ásványi kincsek, ivóvíz stb.).

Az ilyen zavarok kezdettől fogva feltárták az emberi tevékenységnek, magának az emberi létnek az ambivalenciáját, az ember lehetőségeinek kettősségét, azt a képességét, hogy építsen is, romboljon is, hogy új környezetet, új életfeltételeket hozzon létre magának és szétrombolja „természetes” életfeltételeit, „természetes” környezetét.

Az ipari fejlődés mai szakaszának beköszöntéig az emberiség szempontjából ezek a zavarok térben és időben korlátozott jellegűek voltak, az ember és a ter-

mészet kölcsönhatásának csupán egyes oldalait érintették és azáltal szűntek meg, hogy az ember—természet rendszerben a civilizáció új fejlődési színvonalának megfelelő új minőségi szinten helyreállt az egyensúly. Ezen az alapon alakul ki egy bizonyos viszony a külvilághoz: a civilizációnak és a tudatnak az a típusa, amely azzal az elképzeléssel függ össze, hogy az ember által a külvilágban kifejtett aktivitásnak van egy bizonyos mértéke, hogy ez limitált (és hogy ennek megfelelően van bizonyos rendszere az ökológiai tilalmaknak, vannak bizonyos normái az ökológiai tevékenységnek). A kultúra keretében spontánul formálódó ökológiai védelem az ember fejlődésének ezen a szakaszán analóg a természetes ökológiai védelemmel; nem más ez, mint a rombolások korlátozása és a lerombolt és elégtelen helyett valami újnak, „mesterségesnek” a létrehozása (új szántóföldekre való áttérés, háziállatok tenyésztése vad fogyasztása helyett stb.). Az ökológiai mérleg megbomlásának az ember lényegében akkor ébredt tudatára, amikor a természetre gyakorolt romboló hatását nem kompenzálta tudatos tevékenysége (például, amikor valamilyen biológiai fajta kiirtását nem pótolta háziállatok tenyésztése). A tudatnak ez a magatartása mind a mai napig fennmaradt.

Az újabb időkben, a modern tudomány és technika keletkezésének, az ipari fejlődésnek a korában az ész, a tudomány és a technika korlátlan lehetőségeire vonatkozó képzetek keletkezése mellett jelentkezett az a felfogás is, hogy az ember aktivitásának és a természettel való kölcsönhatásának mérhetetlen lehetőségei vannak. E kölcsönhatást úgy tekintik, mint a tevékenység szuverén szubjektumának, az embernek, valamint a tevékenység objektumának, a természetnek kölcsönviszonyát. Az európai társadalmaknak (majd más térségek társadalmainak) az iparosítása szükségképpen magával hozta az ökológiai válság veszélyét. Ám ez nem azért vált reális veszéllyé, mert a technikai berendezéseknek az ember és a természet közötti anyagcsere folyamatában való felhasználása önmagában véve a természeti erőforrások mérlegének katasztrofális megbomlásához vezet, hanem főleg azért, mert egyrészt az ipari fejlődés történelmileg elsődleges típusa óhatatlanul olyan társadalmi-gazdasági és kulturális törekvésekkel jár együtt, amelyek abszolutizálják a technika fejlődését mint a fejlődésnek önmagában véve is elégséges tényezőjét, mely végső soron alárendeli magának mind az embert, mind a természetet, s másrészt olyan szemléletet szül, amely szerint maga a társadalom, az ember is objektuma a megismerő és cselekvő szubjektum korlátlan erejű és mélységű hatásának.

A „termelés a termelésért” tőkés formájának történelmileg korlátozott elvéből adódik, hogy egyfelől leszűkítve fogják fel, másfelől abszolutizálják az emberi aktivitás elvét és azoknak a kulturális beállítottságoknak a rendszerét, amelyek meghatározzák ezt az aktivitást és formálják az ember világbeli orientációját. A tőkés típusú termelésnek ez a kulturális-viselkedési irányultsága vezet el oda, hogy az ember és a társadalom kezd úgy viszonyulni az ember és a természet közötti anyagcsere folyamatához, mint a feltétlen szabadság szférájához, ahol a természetet a cselekvés passzív anyagaként szerepel, az ember pedig a természet demiurgoszáként.

A hozzászólók jelentős helyet szenteltek a mai ökológiai ellentmondások elemzésének. Ezeknek az ellentmondásoknak a válságos jellege azzal függ össze, hogy az embernek a természettel való korábbi konfliktusaitól eltérően ez globális, planetáris jelleget ölt, az ember, a társadalom és a természet viszonyainak összességét, a társadalom anyagi és szellemi életét és a tudat szféráját érinti.

Az ökológiai ellentmondások, az ember—természet természetes rendszer két komponense közötti ellentmondások lévén, az ember tudatában a természetes és a mesterséges közötti ellentmondásként jelentkeznek. A természetesnek és a mesterségesnek ez a szembeállítás nem a tudat tévelygéseinak az eredménye, hanem az adott kultúrában reális, egyedül lehetséges mód arra, hogy az ember értelmezze a környezetéhez és önmagához való viszonyát. Ezt első-sorban az képzet közvetíti, hogy lényeges befolyást az emberre az őt körül-vevő „kozmosznak” csak az a része gyakorol, amely ilyen vagy amolyan formában bekerült az ember tevékenységébe („humanizált”). Ezzel szembeállítják a „nem-humanizált természetet” mint ami gyakorlatilag közömbös az emberi létezés szempontjából, a természetnek az emberi tevékenység végső eredményére gyakorolt hatása szempontjából. Az ilyen felfogás eléggé adekvát, amíg az emberi tevékenység viszonylag korlátozott, lokális, „külsőleges” jellegű. Továbbá, a „természetes — mesterséges” oppozíció kialakulását döntően befolyásolja az a körülmény, hogy a humanizált természetbe bekapcsolt egyes empirikus reáliák a tudatos lény tevékenységének eredményeként, a „tárgyasulás” folyamatának eredményeként jelentkeznek. Annak elismerése, hogy a tárgyasulás folyamata az ember szempontjából mindig alternatív jellegű (vagyis hogy az egyik-másik reális létrejöttét mindig „választás” előzi meg) — és éppen ez az alapja annak, hogy a természet egyik részét mint „mesterségeset” szembeállítják a másik részével mint „természetessel”, amely nem függ össze a választás problémájával.

A mesterségesnek és a természetesnek, az emberi tevékenység által átalakítottnak és az emberi tevékenységtől nem érintettnak a megkülönböztetése kiterjed magára az emberre is (tevékenységének szférájára, az értékek, az orientációk rendszerére, amely a választás alternatív voltával függ össze), az embernek a természethez való viszonyára is (a természetre magára gyakorolt pozitív és negatív hatások egész rendszerére), s végül, az ember létezésének ama külső környezetéhez való viszonyára, amelyben nem véletlenül különül el a „természetes” („első”) és a „mesterséges” („második”) természet, az ember természetes és mesterséges környezete.

Hangsúlyoznunk kell ennek az oppozíciónak a *viszonylagos* jellegét: az élet és a megismerés bizonyos szituációiban ezek vagy amazok az empirikus reáliák, objektívált paraméterek és az ember létezésének ezek vagy amazok a feltételei mint mesterségesek, ember által alkotottak, kulturálisan jelentkeznek; más szituációkban viszont mint természetesek, az ember számára adottak, mint a szó tulajdonképpeni értelmében vett *természet* szerepölnek.

Éppen ezért az „ökológiai” fogalma nem korlátozható az embernek a biológiai környezethez való viszonyára — ennél tágabb értelme van. Nyilvánvaló, hogy ez a fogalom általában akkor használandó, amikor az embernek létezési feltételeihez való összes olyan viszonyaival van dolgunk, amelyek az adott konkrét kultúrtörténeti szituáció szempontjából mint természetesek jelentkeznek. Már maga az a tény is, hogy az emberben egyesül a biológiai és a szociális princípium, azt sugallja, hogy a természetnek a társadalom életébe való bekapcsolódását ebben az értelemben fogjuk fel. Ily módon az ökológiai tevékenység nemcsak az anyagi és a szellemi termelést öleli fel, hanem közvetlenül felöleli a szociális tevékenységet is: a társadalom szervezését, következőképpen az érintkezést, a szociális mozgásokat és konfliktusokat stb. is. Ezáltal a legfontosabb tényező, amely így vagy amúgy közvetíti a társadalom és az egyén ökológiai aktivitását, a szociális okok summája.



Az *ökológiainak* a fogalma igen bonyolult összefüggésben van a *szociálisnak* és a létezés szociális feltételeinek, a *szociális környezetnek* a fogalmával. Bár az ember alkotása, a szocium mégis úgy jelentkezik az ember számára mint adott, mint „természet”, mint objektíve létező valami. Ebben az értelemben a társadalom az ember létezésének olyan *természetes* feltételeként fogható fel, amely hat biológiai, anyagi, szellemi fejlődésének valamennyi szférájára, s amelyre egyszersmind hatást is gyakorol az ember, s ugyanúgy a biológiai környezet is.

Azáltal, hogy az emberi létezés különböző paramétereit mint ökológiaiakat jellemezzük, nem fosztjuk meg őket szociális jellemzőiktől. Ezek a jellemzők azzal függnek össze, hogy kialakult egy meghatározott módja az emberi termelőtevékenység orientációjának és egy meghatározott mechanizmusa a kultúra fejlődésének (ez többek között magába foglalja az ember ismeretelméleti állásfoglalását, a természethez, az emberiséghez, saját kultúrájához és az idegen kultúrához való viszonyát stb.). Ugyanakkor a szociális és ökológiai folyamatok és jelenségek nem vesztik el specifikumukat, s a szociálisnak és az ökológiainak az ember által kidolgozott fogalmai nem helyettesíthetik egymást.

Mihelyt létrejött a munkamegosztás és a társadalom osztályokra tagozódott, vagyis mihielyt felbomlott az eredeti szociális teljesség, felmerült egy olyan probléma, mint a társadalomnak a természethez és az emberhez, az osztályokhoz, a csoportokhoz való viszonya és az emberek egymáshoz való viszonya, s ennek során óhatatlanul felmerültek ökológiai problémák. Az osztályok és az egyes emberek között a természethez és a társadalom többi tagjához való viszonyokban érdekellentétek mutatkoznak aszerint, hogy érdekelték-e vagy nem érdekelték az ökológiai viszonyok valamely objektumának megismerésében, fenntartásában, fejlesztésében vagy megsemmisítésében. Lényegében éppen a szociális szférában kerül szembe egymással e viszonyok szubjektuma és objektuma.

Ebből a szemszögből nézve az ökológiai válság úgy jellemezhető, mint egy fázis azoknak az ellentmondásoknak a kieleződésében, amelyek jelen vannak az ökológiai viszonyok mindegyik oldalában: a társadalomban, az emberben és magában a természetben.

Mindez azt a következtetést sugallja, hogy a jelenkori ökológiai válság terjedelme nem korlátozódik csupán a biogeográfiai környezetre, hanem felöleli az ember és a természet közötti viszonyok egész rendszerét, vagyis mindazt, ami az adott *történelmi* ember szempontjából mint adott valami jelentkezik, és ebben az értelemben „természetes”, és elsősorban az ember létezésének olyan paramétereit, mint saját biofizikai és pszichikus természete, sajátosságai, tulajdonságai, vagyis a demográfiai tényezők összessége, élete kommunikatív és informatív aspektusai, léte különféle intézményesített formái (család stb.).

Éppen ezért nem volna helyes az ökológiai viszonyok problémáját egy olyan kérdésre redukálni, mint az, hogy a természeti törvények megismerésének fokától és a technika, a termelőerők fejlettségi színvonalától függően mennyire sikerült birtokba venni a természetet.

Az ökológiai és szociális princípiumok, tényezők és eredmények szerves összefonódásaként fogjuk fel az ökológiai ellentmondások megoldásának folyamatát: az „ökológiai forradalmat”. Nem más ez a szemünkben, mint az ember—társadalom—természet rendszert alkotó elemek különválasztásának és szembeállításának fokozatos likvidálása egy új szociális, gazdasági, technológiai és kulturális alapon. Az ilyen forradalom annak az eredménye lesz, hogy a világ szocialista és kommunista elvek szerint szociálisan átalakul, hogy megszűnnek az osztályantagonizmusok és maguk az osztályok. Ezen a szociális bázison

az egész emberiség méreteiben érvényesülhetnek majd az ökológiai ellentmondások leküzdésének azok a pozitív technológiai módszerei, amelyeket a *tudományos-technikai forradalom* hoz magával. Az ökológiai forradalom nem az emberi fejlődés valamilyen más szakaszainak (a szociális, a tudományos-technikai, az ipari forradalomnak) a befejezése után kezdődik. Velük együtt kezdődik és zajlik le, s ugyanolyan szerves alkotórészévé válik a kommunista társadalom építésének, mint a tudomány és a technika területén végbemenő forradalom is.

Az ökológiai forradalom emellett hosszú korszakot alkot majd az emberi viselkedés ama szociális-pszichológiai, kulturális beállítottságainak leküzdésében, amelyek negatív ökológiai effektust fejtenek ki. E folyamat történelmi alapja a társadalom és az ember megszabadulása a fejlődésüket megbéklyózó tényezőktől, a tudatformálódás új civilizációs alapjainak, az ember és a társadalom, az ember és a természet új viszonyainak kialakulása, amikor az ember fejlődésével kiszélesedik „a természeti szükségyszerűség birodalma” és az embernek a természettel szembeni szabadsága annak a szükségyszerűségeként tudatosul, hogy ésszerűen szabályozza a természettel való anyagcseréjét, a maga általános ellenőrzése alá helyezze a természetet (lásd Marx: „A tőke”, III, Budapest 1974, 772–773.)

\*

Egyes hozzászólások olyan problémákkal foglalkoztak, amelyek az ökológia és más tudományok határán jelentkeznek. A jelenkori ökológiai szituáció biológiai problémáiról beszélt M. M. Kamsilov, aki szerint most forradalmi átmenet megy végbe a spontán biológiai tényezők által irányított evolúcióból, a biogenezisből az emberi tudat által irányított evolúcióba, a noogenezisbe. Ezzel kapcsolatban kifejtette, hogy létre kell hozni a noogenikát, az emberi társadalom és a természet közötti kölcsönös viszonyok irányításával foglalkozó tudományt. P. G. Oldak és D. R. Darbanov a kérdések egy olyan területét érintette, amely az ökológia és a közgazdaságtudomány határán fekszik. Véleményük szerint e két tudomány határán egy új kutatási ág van kialakulóban: a bioökonómia, a bioökonómiai rendszerek irányításának elmélete.

Az eszmecsere során sok olyan kérdést tárgyaltak, amely a megvitatott téma biológiai aspektusait tükrözi. G. Sz. Hilmi, N. P. Naumov arról beszélt, milyen fontos annak tanulmányozása, hogy a bioszféra hogyan alkalmazkodik az ember teremtette feltételekhez.

A környezetszennyeződéssel kapcsolatos kérdések kidolgozásának fontosságára való tekintettel N. P. Naumov felhívta a figyelmet arra, hogy tanulmányozni kell az élőlények alkalmazkodását a szennyeződés különféle formáihoz, többek között a sugárszennyezettséghez. Kitént, hogy különböző organizmusok ilyen körülmények között bizonyos fokú stabilitásra tesznek szert. Éppen ezért a szennyezettséghez való alkalmazkodás törvényszerűségeinek beható kutatása olyan új gyakorlati lehetőségeket tárhat fel, amelyek csökkentik majd vagy akár ki is küszöbölik a veszélyt. Mindamellet a szennyeződés veszélye bizonyos időre fennmarad, és ezzel számolni kell. Rendkívül fontos a probléma valamennyi aspektusának kidolgozása — az ellenőrzéstől a védelem és az alkalmazkodás eszközeiig —, s ezen belül fel kell kutatni olyan elvileg új megközelítési módokat, amelyeket esetleg a genetika kínál majd.

G. A. Sztyepanszkij az ember alkalmazkodásának problémájával foglalkozott. Hangsúlyozta, hogy e probléma megoldása során nemcsak a biológiai tényezőket kell figyelembe venni, hanem mindenekelőtt a szociális tényezőket is.

Az ember és a természet kölcsönhatásának genetikai problémáját tárgyalta hozzászólásában V. A. Geozakjan és J. G. Ricskov. V. A. Geozakjan szavai szerint „Az ember és a környezet” probléma megértése szempontjából igen fontos kérdés az, hogy az ember képes-e a további evolúcióra. Néhány tudósnak az a véleménye, hogy a kiválogatódás az ember szempontjából elvesztette jelentőségét, s hogy az ember már nem folytatja az evolúciót. A felszólaló véleménye szerint ez helytelen. Az ember evolúciója intenzíven folytatódik, éppen csak az evolúció irányát meghatározó tényezők változtak meg. A kiválogatódás az ember szempontjából nem vesztette el jelentőségét, csak új utakon halad tovább. A kiválogatódás csak a környezet „hagyományos” tényezőivel (a hideggel, az éhezéssel, a ragadozókkal stb.) szembeni stabilitása szempontjából vesztette el jelentőségét. Ám megjelentek a környezetnek olyan új tényezői, amelyek megkövetelik az embertől új ismertetőjegyek megszerzését, s ezek tekintetében igen intenzív a kiválogatódás. Vonatkozik ez elsősorban a szociális és műszaki tényezőkre. Ezek közül megemlíthetjük a tanulásra való képességet, a stresszekkel szembeni stabilitást, a gyors reagálást stb. Ha ezek a kiválogatódásban szereplő szociális-pszichológiai ismertetőjegyek összefüggnek az ember valamilyen morfológiai sajátosságaival, márpedig ez feltétlenül így van, akkor ez utóbbiak is gyors evolúción mennek majd át. Ezek szerint az ember evolúciója pszichológiai, morfofiziológiai ismertetőjegyek tekintetében folytatódik. Sőt intenzívebben folyik, mint valaha.

A genetika problémáival foglalkozott J. G. Ricskov is. A bioszféra válsága, a környezet válsága, amely az emberiséget fenyegeti, nemcsak a jelenkori nemzedékek egészségére nézve jelent veszélyt. A közvetlen veszély nem a legjobb iránytű az ellentévekenységhez. Ennek a jéghegynek a víz alatti része: a távoli jövő nemzedékeit a ma élő ember genetikai státuszában esetleg bekövetkező mutációs zavarok révén fenyegető veszély.

A bolygó természeti övezeteinek sokfélesége az ember létezése óta genetikai adaptációinak sokféleségét alakította ki és, mint ma már nyilvánvalóvá válik, az elméleti lehetőségekhez képest igen kis mértékű sokféleséget hozott magával, fenntartva az emberek fundamentális egységét. Ez adja meg a genetikai stabilitás meglévő készletét ama környezeti nyomással szemben, amellyel az ember a bolygó keretei között a múltban találkozott.

A bioszférában bekövetkezett zavarok, amelyeket az ember történelmileg igen rövid idő alatt, geológiai szempontból pedig szinte egy pillanat alatt előidézett, az ember közvetlen környezetének egyre fokozódó technizálódása — mindez összességében véve olyan nyomást, olyan rövid idejű, de hatalmas erejű impulzust váltott ki, amellyel szemben a genetikai stabilitás meglévő készlete nemcsak véges, hanem talán már a kimerüléshez is közel áll. Ennek a hatásnak az üteme pedig kizárja új genetikai adaptációk természetes kiválogatódását. A természetben az olyan fajok, amelyek nem bírnak el ekkora nyomást, mások cserélik fel, ha van rá elegendő idő. Az ember ellenőrizetlen, spontán fejlődése folytán a természet fajait fenyegető veszély magát az emberi fajt és rajta keresztül az ember szociális világát is fenyegeti.

Ismeretes Marxnak az a figyelmeztetése, hogy a spontánul fejlődő kultúra, amelyet nem a tudat irányít, úrt hagyhat maga után. Ez paradoxnak hangzik, hiszen a kultúrát az ész megtestesüléseként fogjuk fel. S ma mégis ott tartunk, hogy a legfejlettebb kultúrájú országokban reálisan számolni kell ezzel a figyelmeztetéssel.

Persze, nem véletlen, hogy az ökológiai válság éppen a kulturális és gazda-

sági tekintetben fejlett tőkésországokban kezdődött, s hogy maga a tőkés társadalom típusa a maga spontánul szabályozódó magánvállalkozásával, magántulajdonával, amely a környezetre is kiterjed, előmozdította a spontán kulturális-gazdasági fejlődést és a környezetre gyakorolt ugyanolyan spontán hatást. Ám a szocialista társadalmi rendszerű fejlett országok is hasonló válságba juthatnak, ha a természet és a társadalom tudományosan megalapozott és filozófiailag értelmezett viszonya elmarad a társadalom kulturális-gazdasági fejlődésének üteme mögött. A társadalom típusa inkább csak abban játszik majd közre, hogy mennyire lesznek hatékonyak a válsághelyzet leküzdésére irányuló intézkedések. Ám a kialakult válság következményeinek globális méretei folytán mindkét esetben elfogadhatatlan a „próba szerencse” annyira elterjedt útja.

I. B. Novik, V. A. Losz és mások arról beszéltek, hogy a filozófiának integráló szerepet kell játszania a bioszféra kutatásában. I. B. Novik hozzászólásában rámutatott arra, hogy a bioszféra kutatásának a szükségessége hozzátartozik már a kor intellektuális klímájához. A tudományban már nem is tudunk úgy gondolkodni, hogy ne vegyük számba a bioszféra tényezőket.

Elmondhatjuk, hogy egy új világszemlélet alakult ki, amely már nem redukálható arra a felfogásra, hogy az ember hatalmas technikai erejénél fogva viszonylag könnyen meg tud birkózni a természettel. Az ember csakugyan képes hegyeket elhordani, sivatagokat megszüntetni, folyókat visszafelé fordítani. Mindez ma már csak technikai kérdés. Ám mi lesz a következménye a természet ilyen átalakításának — ez a kérdések kérdése, s így szociális, nem pedig csupán technikai probléma.

Tisztában kell lennünk azzal, hogy a tudomány nem készült fel kellően az ökológiai problémákra, hogy bizonyos fokig váratlanul érte az az új helyzet, amelyet az emberi társadalom létrehozott. A tudomány évszázadokon át a hódításnak, a környezet leigázásának agresszív eszközein munkálkodott. Most kitűnik, hogy a tudományhoz és a technikához való ilyen agresszív közelítés az ember ellen fordult. Olyan új tudományos módszerek kellenek, amelyek kompenzálnák ezt a negatív effektust.

Ezzel kapcsolatban egész sor alapvető probléma merül fel. Vegyük például a termodinamika második főtételét. Minden önmagát irányító rendszer azáltal tartja fenn magát, hogy rombolja a környezetet; csakis a környezet dezorganizációja révén növekedhet a rendszer organizációja. Ám az energia féktelen növekedése esetén a bolygó túlhevülése következhet be. Nem vesszük észre, hogy a környezet kémiai szennyezése mellett olyan problémák merülnek fel, amelyek a környezet fizikai szennyeződésével függnek össze. A környezetnek néhány fizikai paraméterét is megbontjuk.

Még nem esett szó arról, hogy a városokban egy teljesen sajátos *fonoszféra* alakult ki. Hiszen ha az ember a Niagara-vízesés körülményei között élne, nem volna szüksége fülre.

S vajon nem bontjuk-e meg az élet gravitációs feltételeit? Joggal merül fel a kérdés: amikor vasbetonból hatalmas felhőkarcolót építünk, nem olyan tömb-e ez is, amely tömegének négyzete arányában gravitációs hatást gyakorol ránk? Úgy látszik, ez is új ökológiai mozzanat.

Meg kell mondanunk, hogy a tudományos prognózis is korlátozott. Azt mondják, például, hogy a villanyautónak nem lesz kipufogógáza. Ám ha ebből a szempontból összehasonlítunk egymillió hagyományos autót és egymillió villanyautót, kitűnik, hogy ez az összehasonlítás is erősen vitatható, hiszen az

elektromágneses mező sem közömbös az ember szempontjából. Ez például korunk és a legközelebbi jövő egyik olyan problémája, amelyet meg kell oldani.

A tudományos prognosztizálásnak teljesebb információra kell támaszkodnia. Hajlunk arra, hogy a prognosztizálást összekapcsoljuk a társadalomtudományokkal, a piacon jelentkező szükségletek felmérésével. Márpedig ismeretes, hogy a futrológiának természettudományos bázisa is van, és csakis az összes kiinduló adatok egyesítése teszi lehetővé, például, egy olyan kérdésnek a megoldását, mint az, hogy milyen távoli következményekkel jár majd az, ha a Földet autósztrádákkal borítjuk be. A sztrádák szükségesek, de azt is tudnunk kell, miképpen hatnak a természeti környezetre.

Egyszóval, felmerül egy olyan probléma, amilyennel az emberiség már nem-egyszer találkozott, nevezetesen az, hogy egy prognózis, amely ma optimális, holnap az ellentétébe csap át, s akkor azt kockáztatjuk, hogy szem elől tévesztjük a bioszféra rombolásának valamelyik visszafordíthatatlan folyamatát. Ez új jelenség. Régen így okoskodhattunk: ártunk ugyan a környezetnek, de a tudomány jóvát teszi majd ezt.

Sok hozzászóló foglalkozott a környezet szennyeződése és elfajulása elleni harc problémáival. Kitértek ennek a problematikának mind az elméleti oldalára, mind a gyakorlati aspektusaira.

I. F. Rejmersz, G. I. Caregorodcev, A. Sz. Abramov, O. K. Guszev arról beszélt, hogy ki kell majd dolgozni a társadalom és a bioszféra kölcsönös viszonyának általános elméletét, hogy nem szabad megtérni a bioszféra spontán önszabályozását, kitért az ember és a természeti környezet közötti viszonytal kapcsolatos stratégia különböző oldalaira, arra, hogy milyen dialektikus kölcsönhatás van a szocializmusban a természet átalakításának közgazdasági és humanisztikus megközelítése között.

A. J. Medunyin hangsúlyozta, hogy a környezet elszennyeződésének és elfajulásának gyakorlati megelőzése a leglényegesebb és a legsürgősebben megoldandó ökológiai probléma. Véleménye szerint az ökológiai válság különböző összetevői (az ásványi fűtőanyag készleteinek kimerülése, a tiszta édes víz hiánya, a fenyegető éhínség, az esetleges éghajlati katasztrófák stb.) közül a legsürgősebb feladat a környezetet szennyező ipari hulladékok elleni harc. Csakugyan, bármilyen hátrányos, sőt tragikus következményekkel járna is az emberek szempontjából a különböző erőforrások hiánya, számos hasznos organizmus pusztulása, mindenféle járvány és elemi csapás, bármilyen súlyosak is az ilyen események (amelyek egyébként a múltban is előfordultak és előfordulnak napjainkban is), az emberiség egészének létezését nem veszélyeztetik. Am századunk utolsó évtizedeiben, a tudományos-technikai forradalom korában, amikor az ember alkotó és romboló tevékenysége globális méreteket öltött, az ipari termelés a termékek mennyiségének óriási méretű növelése mellett elvileg új anyagokat kezdett létrehozni és olyan új típusú hulladékokat produkál, amilyenek azelőtt a természetben sohasem léteztek és sok szempontból fizikai-kémiai struktúrájukat tekintve idegenek az élő organizmusok számára. Az atomerő felszabadítása, amely az emberi ész diadala volt, egyszersmind azt a lehetőséget is megteremtette, hogy ellenőrizetlen alkalmazása esetén teljesen elpusztuljanak az emlősök és a magasabb rendű növények.

A környezet káros szennyeződése, amelyeket az ipari övezetekben hoztak létre, a víz- és légtömegek természetes cirkulációja folytán elterjednek a Föld egész felszínén, eléri mindkét pólust, a sztratoszférát és az óceánok mélyét.

Emellett a kereskedelem, a turizmus, a népek közötti együttműködés különféle formái, amelyek a XX. században óriási mértékben elterjedtek, azzal járnak együtt, hogy új anyagok, gyógyszerek, italok, élelmiszerek és velük együtt baktériumok és vírusok terjednek el rohamos ütemben szerte a világon, s mindent összevéve, hasonló biogeokémiai környezetet teremtenek. Az emberiségnek ez a minőségileg új környezete minden egyes úrmértékegységben (ha kis koncentrációkban is) százával tartalmaz az emberekre nézve káros vegyületeket, köztük sok olyat is, amelyet még nem sikerült feltárni, s amelyről még nem tudjuk, milyen hatással van az élő szervezetekre. Ma már gyakorlatilag a világ egyetlen lakosa sem szigetelődhet el úgy, hogy szervezetébe be ne jussanak kémiai szennyeződések, s hogy ez előre nem látható bonyodalmakat ne keltsen szervezete működésében.

Csaknem minden ember képes bizonyos határok között alkalmazkodni a környezet fizikai paramétereinek — a hőmérsékletnek, a nyomásnak, a nedvességnek — a változásához; sok ember képes idővel hozzászokni számos mechanikai szennyezéshez: porhoz, füstöz, képes természetes vagy mesterséges immunitást szerezni számos kórokozó organizmussal vagy bizonyos viszonylag inert vegyülettel szemben. Ám a legegészségesebb szervezetű ember sem bír sokáig ellenállni arzén-, higany-, ólom-, kén-, fluorvegyületek, különféle peszticidek stb. hatásának, amelyek mennyisége környezetünkben állandóan növekszik.

Nyilvánvaló tehát, hogy ha az ökológiai válság elsőrendű problémája a környezet szennyeződése, akkor ezen belül van egy probléma, amelyet különösen sürgősen kell megoldani, s ez az *ipar legkárosabb melléktermékeinek (többek között a mutagén anyagoknak) a feltárása és ezeknek az anyagoknak a mielőbbi kivonása az ipar és a közlekedés kémiai hulladékaiból*. Ha valamilyen új technika kifejlesztésének megkezdésétől e technika bevezetéséig átlagosan 7–10 év telik el, a termelés pedig a fejlett országokban a 2–3-szorosára növekszik és a század végéig 5–6-szorosára növekedhet, akkor ugyanilyen arányban, ha ugyan nem még nagyobb arányban növekedhet az ipar káros kémiai hulladékainak mennyisége és választéka is. Nyilvánvaló tehát, hogy a környezetszennyezés problémájának megoldása nem tűr halasztást.

A környezetszennyezés problémájával kapcsolatban felmerül még egy elsőrendű feladat, amelynek megoldásától nemcsak az egész emberiségnek, hanem bolygónk légzésre oxigént használó egész állatvilágának létezése is függ.

A légkör csaknem teljes szabad oxigénje, mint ismeretes, biogén eredetű, vagyis mintegy 30 százalékban a szárazföld zöld növényzete termeli, 70 százalékban pedig a Világtenger moszatja, főképpen mikroszkopikus egysejtű organizmusok, a fitoplanktonok. Ha számításba vesszük, hogy a világ erdőkészleteinek 2/3 részét már kiirtották és az erdőirtás még ma is jelentősen túlszárnyalja az erdőültetést, érthetővé válik az ökológusoknak az az unostalan hangzatosított figyelmeztetése, hogy óvnunk kell a Világtenger tisztaságát és világszerte növelnünk kell a zöld növényzetet.

A Föld egyre növekvő népességének nem is a légzéshez van szüksége annyi oxigénre, mint inkább egyre rohamosabban fejlődő iparához és közlekedéséhez. Egy gépkocsi például 1000 kilométeres út alatt annyi oxigént fogyaszt, amennyi egy embernek egy teljes évre elegendő. Az Atlanti-óceánt átrepülő utasszállító gép egyetlen út alatt 35–50 tonna tiszta oxigént fogyaszt. Igaz, hogy ennek az oxigénnek egy jelentős része egyesül a fűtőanyag szenével és szén-dioxidot képez, amelyet az óceán és a szárazföld zöld növényzete ismét felbont. Ám az

utóbbi negyed évszázad alatt a bioszférában széles körben elterjedt két olyan új hatalmas tényező, amely jelentősen csökkenti a zöld növényzet fotoszintézisének hatékonyságát. Az egyik ilyen tényező: az ásványolaj és az olajtermékek, a másik: a peszticidek, elsősorban a diklór—difenil—triklórétán, vagy rövidítve DDT.

A valamennyi országban évről évre növekvő olajfogyasztás és a rohamosan növekvő tengeri olajszállítás azzal jár együtt, hogy elfolyás, tankhajók elsüllyedése vagy megsérülése, tartályok mosása stb. következtében évente több mint 6 millió tonna olaj és olajtermék kerül a Világtengerbe. A víz felszínén sok ezer négyzetkilométeren szétterülő olaj megnehezíti a gázcserét a tenger és a légkör között, fokozza az albedót (a Föld visszatükröző képességét), ez pedig csökkenti a hőmérsékletet és a fitoplanktonok termelékenységét. Emellett nagy koncentrációkban az ásványolaj közvetlenül meg is öli nemcsak az egysejtű organizmusokat, hanem a halakat és a madarakat is.

Az utóbbi negyed évszázad alatt a mezőgazdasági kártevők, a maláriaszúnyogok stb. elleni harc céljából a világ mezőin, kertjeiben, erdeiben és mocsaraiban több mint 1,5 millió tonna DDT-t szórtak ki, nem is számítva a még aktívabb peszticideket. Az esők és a szelek által elhordott peszticidek végső soron a tengerekben koncentrálódnak, s a tengeráramlások mindenüvé széthordják őket, úgyhogy még az antarktisi fókák és pingvinek májában és zsírrétegében is magas fokú koncentrációban találtak DDT-t. Minthogy ez a peszticid rendkívül lassan bomlik el, becslések szerint a kiszórt DDT 2/3 része (vagyis mintegy 1 millió tonna) mindmáig megőrizte aktivitását és a tengerek vizében koncentrálódik.

Számításba véve, hogy a DDT a gramm milliommód és milliárdod részeiben is rendkívül aktív, a California Egyetemen működő Charles Wooster amerikai biológus kísérleteket folytatott annak tisztázása végett, milyen hatással van a DDT a fitoplanktonokra. A kísérletek azt mutatták, hogy a DDT a vízben rendkívül kis koncentrációban is (mondjuk ha egy rész DDT jut millió rész vízre) 75 százalékkal csökkenti a fitoplanktonok oxigéntermelését.

E tények fényében már nem is tűnik olyan valószínűtlennek az a sajtóban nemrégiben megjelent hír, hogy az utóbbi évtizedekben a légkör oxigéntartalma néhány százalékkal, az óceánok vizéé pedig 12 százalékkal csökkent. Emellett az ásványolaj, a peszticidek és a káros kémiai ipari hulladékok az élő szervezetekben az úgynevezett *szinergizmus effektusát* válthatják ki, amikor több anyag egyidejű hatása sokkal pusztítóbb, mint az egyes komponensek által külön-külön gyakorolt hatások összege.

Az óceán, a légkör és a szárazföld állandóan fokozódó szennyeződése az emberre és az állatokra gyakorolt közvetlen negatív hatás mellett a fitoplanktonokon kívül erősen csökkentheti más egysejtűek termelékenységét, vagyis az élet fundamentumában bonthatja meg a biotikus körforgás láncát.

Bármennyire figyelmeztetett is a jeles tudósok egész sora a környezet szennyeződésének káros következményeire, a közvélemény és a politikusok sok országban csak a legutóbbi időkben ismerték fel ezt a veszélyt. Minthogy a légkör, az óceánok és a nagy folyók nem ismernek nemzeti határokat, nyilvánvalóvá vált, hogy a bioszféra szennyeződését csakis a Föld valamennyi emberének erőfeszítéseivel lehet megállítani. E probléma megoldásában különös felelősség hárul a fejlett országokra, mivel ezek, egyrészt, leginkább felelősek a természet pusztításáért, másrészt pedig a legjelentősebb olyan tudományos potenciálokkal és ipari komplexumokkal rendelkeznek, amelyek — ha a kor-

mányok és a közvélemény kellő figyelmet szentelnek a környezetnek — új berendezésekkel való felszerelés után jelentősen csökkenthetik, perspektivikusan pedig szinte teljesen meg is szüntethetik a káros hulladékokat.

Az utóbbi időkben a szovjet sajtóban, valamint számos tudományos konferencia résztvevőinek nyilatkozataiban olyan megállapításokkal találkozhatunk, hogy az Egyesült Államok messzemenően támogatja ugyan a környezet egészségesebbé tételéért indított küzdelem programját, de e téren végzett tevékenységét is a hagyományos imperialista célok elérésére igyekszik felhasználni. Éppen ezért lépéseket kell tenni abból a célból, hogy az emberiség és a bioszféra közötti bizonyos konfliktushelyzetek kialakulása esetén a szocialista országok gazdasága és tudománya nagyobb felkészültséggel tanulmányozhassa és oldhassa meg a problémát. A kommunista párt és a szovjet kormány legutóbbi határozataiban, a Legfelsőbb Szovjet legújabb törvényeiben az ökológiai problémának éppen ezt a megközelítését láthatjuk.

A. J. Medunyin hangsúlyozta, hogy az ökológiai válság filozófiai-szociológiai aspektusainak nem kellő kifejtése nemcsak ideológiai kárt okozhat, hanem bizonyos nemtörődomséget is kiválthat a természettel szemben. Bizonyára nem túlzás az a megállapítás, hogy a filozófia, a szociológia, a tudományelmélet is hatást gyakorol a termelőerőkre, csak éppen nem közvetlenül, mint a természet-tudományok, hanem közvetve. Ezek a társadalomtudományok részt vehetnek a közvélemény formálásában, fokozhatják a természet iránti felelősség érzetét a konkrét tudományok szakembereiben és az ipar dolgozóiban, hozzájárulhatnak egy olyan új ökológiai gondolkodásmód kialakításához, amely közvetlenül megerősíti és új szinten továbbfejleszti az összes természeti jelenségek egyetemes kapcsolatának és összefüggésének dialektikus elvét. Emellett a társadalomtudományok, megoldva azokat a módszertani problémákat, amelyek a bioszféra tanulmányozása során a tudományok együttműködésével kapcsolatban felmerülnek, jelentősen hozzájárulhatnak a vizsgálandó kérdések megoldásában alkalmazható különféle módszerek kidolgozásához, részt vehetnek a bioszféra mint bonyolult dinamikus rendszer tudományos kutatásában követendő általános stratégia kidolgozásában, tisztázhatják, milyen programoknak kell elsőbbséget biztosítani az ökológiai válság mindegyik aspektusának tanulmányozásában és leküzdésében. A politikai gazdaságtan és a konkrét közgazdaságtan területén folyó kutatások, különösen amióta a tudományos munkában és a népgazdasági gyakorlatban polgárjogot nyert a természeti erőforrások értékének kérdése, hasznos ajánlásokat adhatnak közvetlenül az új technika konstruktóréinek és fejlesztőinek. Mindmáig eléggé gyakori eset nálunk az, hogy olyan ipari komplexumokat, amelyeknek a természetre nézve ártalmas melléktermékeik vannak, e melléktermékek ártalmatlanná tétele céljából csak az objektum felépítésének befejezése vagy éppenséggel üzembe helyezése után egészítenek ki, ami technikailag mindig bonyolult feladat, gazdaságilag pedig pazarlás. Ha ellenben azt a tényezőt, hogy az ipari berendezés vagy közlekedési eszköz a természetre nézve minél ártalmatlanabb legyen, már az előkészítő tudományos kutatások és a tervező-szerkesztő munkálatok során veszik figyelembe, az új technika nemcsak a korszerű termelés közgazdasági követelményeinek és a környezethigiénának felel majd meg, hanem jóval olcsóbb is lesz.

A vizsgált problémának van egy fontos külgazdasági aspektusa is. Minthogy az ökológiai ellentmondások mind nagyobb arányokat öltenek, s minthogy ezeket csak valamennyi ország közös erőfeszítéseivel lehet majd leküzdeni az iparban, a közlekedésben, a mezőgazdaságban és a kommunális gazdaságban,



sőt a modern emberek gondolkodásában is elkerülhetetlen ökológiai forradalom során, bizonyosra vehető, hogy 5–7 év múlva a külföldi piacokon az ipari és kereskedelmi berendezéseknek csak azokat a fajtáit fogják jegyezni, amelyek minimális mértékben szennyezik a környezetet. Lehetséges, hogy az évtized végére az új technika ökológiai kultúrájának (vagyis környezeti ártalmatlanságának) a tényezője lesz a minőség legdöntőbb mutatója, és többet nyom majd a latban, mint akár az új berendezés ára, akár szűk értelemben vett, vagyis a környezetszennyezést mellőző gazdasági hatékonysága.

Új területe nyílik itt a szocialista és a kapitalista rendszer közötti világméretű versenynek, s ez harc az ökológiai válság leküzdéséért, a környezet tisztaságáért. Egyelőre ebben a versenyben az élen haladunk, s nem is maradhatunk le, mert a gazdasági ökológia területén való lemaradás kárára volna természetünknek, ártana szociális presztizsünknek, s így végeredményben ideológiai kárt is okozna nekünk.

A környezet szennyezése elleni harc gyakorlati feladatairól, a szocialista rendszer előnyeinek a környezetvédelemben való felhasználásáról beszélt G. I. Szidorenko. Felhívta a kerekasztal-konferencia résztvevőinek figyelmét arra, hogy a modern kort az ember környezetének fokozódó denaturációja jellemzi. Ez jelentős mértékben azzal magyarázható, hogy a kémiai szennyeződés méretei meglehetősen gyorsan növekednek. A környezetnek (a légkör levegőjének, a víznek és a talajnak) fokozódó szennyeződése figyelhető meg a világ valamennyi fejlett országában, s ez egyenes arányban áll az ipari fejlettséggel. A fokozódó kémiai környezetszennyezés fokozza a népességnek mind az általános, mind a specifikus megbetegedéseit. Tudósok megállapították például, hogy a szennyezettebb levegőjű városokban sokkal magasabb az aránya a tüdőrákban, bronchitisben, légszűrhurutban stb. szenvedőknek. A vizeknek és a mezőgazdasági növények termesztésére szolgáló talajoknak fokozódó kémiai szennyeződése a fertőzött vizet és élelmiszereket fogyasztó embereknél krónikus mérgezéseket idézhet elő.

Állatkísérleteken bebizonyosodott, hogy sok vegyületnek embriotrop hatása van, amely abban nyilvánul meg, hogy azoknál az állatoknál, amelyeket terheségük alatt ezeknek az anyagoknak a hatása ért, növekedett a halvaszületések, az elvetélések és a torzszülöttek száma.

Az is tisztázódott, hogy néhány vegyi anyagnak genetikus hatása lehet. Más szavakkal, a környezet fokozódó kémiai szennyeződése nagyobb arányú megbetegedést idézhet elő az embereknél és befolyást gyakorolhat utódaikra is, mégpedig olyan irányban, amelyet mai ismereteink alapján nem láthatunk előre teljes mértékben.

A környezet védelme korunk problémájává, 1. sz. problémává válik. Tudjuk, hogy az Egyesült Államokban, Japánban, az NSZK-ban és más országokban az utóbbi évtizedben rendkívül éles formában vetődött fel a környezet szennyeződésének problémája. Ezeknek az országoknak a tudósai igen pesszimisták a környezet növekvő szennyeződése elleni harc lehetőségeit illetően, mert a termelési eszközök magántulajdona és a környezetvédelmi intézkedéseket szabályozó egységes törvényhozás hiánya gátolja komolyabb eredmények elérését ebben az irányban.

A tőkésországok haladó tudósai és közéleti személyiségei mind határozottabban nyilatkoznak olyan szellemben, hogy országukban szociális átalakításokra van szükség, amelyek lehetővé tennék, hogy a környezetvédelem szükségességét hangoztató szép szólamokról rátérjenek hatékony állami környezetvé-

delmi intézkedésekre, ahogy az a szocialista tábor országaiban történik, ahol a kommunista pártok és a kormányok nagy gondot fordítanak ezekre a kérdésekre.

A szovjetunióbeli helyzetről szólva G. I. Szidorenko számos példával illusztrálta, milyen sikeres munka folyik a természet védelme területén. A többi között elmondta, hogy az Általános Kommunális Higiénia Intézetének tudósai és a Scsekinói Vegyikombinát mérnökei a légkörszennyezés radikális csökkentése céljából az intézkedések egész komplexumát dolgozták ki.

Felszólalását befejezve, G. I. Szidorenko hangsúlyozta, hogy a sajtóban jobban kell népszerűsíteni azokat a kedvező tapasztalatokat, amelyeket a KGST keretei között a természetvédelem területén folyó tudományos együttműködéssel sikerült szerezni. A szocialista országok tudósai közös munkájának ezek a tapasztalatai is igen nagy súllyal bizonyítják a szocializmus fölényét a kapitalizmussal szemben.

A probléma egész sor szociális-politikai aspektusára tért ki felszólalásában Sz. J. Csikin. A gazdaságilag fejlett országokban a tudományos-technikai forradalom folytán napjainkban jelentősen megváltoztak az ember létezésének környezeti feltételei, vagyis az ember biológiai létének feltételei, s megváltoztak munkafeltételei is a modern üzemekben. A termelőerők rohamos fejlődésének korában a környezetvédelem elhanyagolása a vizek, a levegő és a talaj oly mértékű szennyeződéséhez vezet, hogy ez már veszélyessé válik az élet szempontjából.

A környezet megváltozásában jelentős része van annak, hogy nagy mennyiségben állítottunk elő olyan új vegyszereket és különféle anyagokat, amilyenek azelőtt nem fordultak elő az ember természetes környezetében. A termelés automatizálása és futószalagok felállítása jelentősen megváltoztatta a munkafeltételeket. Az elfáradás mind az előbbi, mind az utóbbi esetben sokszor nem kisebb, hanem még nagyobb is, mint a nehéz fizikai munka esetében.

Mindez és sok más tényező az orvostudomány és az egészségvédelem területén egészen új feladatokat elé állítja a mai társadalmat. Új üzemek építőitől ez olyan technológiai folyamat kialakítását követeli meg, amely számba veszi az ember fiziológiai lehetőségeit és nem pusztítja azt a környezetet, amelyhez az ember alkalmazkodott. Ez azt jelenti, hogy a tudományos-technikai forradalomnak változtatnia kell az embernek a géptől való függésén, és alapul kell szolgálnia az olyan technológia, az olyan munkafolyamat kialakításához, amely nem hozza magával az ember egészségének romlását.

A szocialista társadalomban a probléma ilyen megközelítése teljesen természetes, hiszen a termelőerők fejlődése és a tudományos-technikai haladás itt elsősorban az ember életkörülményeinek, egészségi és fizikai állapotának további javítását szolgálja.

Különösen világosan jut ez kifejezésre az utóbbi évek több kormányintézkedésében. 1968 júliusában a szovjet kormány határozatot hozott az egészségvédelem és az orvostudomány továbbfejlesztésére. Ez a dokumentum nemcsak az egészségvédelem anyagi bázisának fejlesztése céljából fogantatosítandó intézkedéseket körvonalazza, hanem a környezet további javítására irányuló intézkedéseket is. Ez konkrétan abban jut kifejezésre, hogy minden ipari vállalat vezetőjének gondoskodnia kell arról, hogy maximális mértékben csökkentsék a környezetbe jutó káros anyagok mennyiségét. Ebből a célból a vállalatok vezetőinek jól felszerelt laboratóriumokkal kell rendelkezniük a levegőbe és a vizekbe kijutó szennyeződések kémiai összetételének vizsgálatára, s gondos-

kodniuk kell a tisztítóberendezések olyan tökéletesítéséről, hogy azok maximális mértékben lekössék a káros kémiai anyagokat.

1969 decemberében a Szovjetunió Legfelsőbb Szovjetje jóváhagyta „A Szovjetunió és a szövetségi köztársaságok egészségvédelmi törvényeinek alapjai” című dokumentumot. Ennek a környezetvédelem szempontjából is óriási jelentősége volt. Ez a dokumentum meghatározza, ki felelős nemcsak az üzemi helyiségek megfelelő egészségügyi körülményeiért, hanem azokért az intézkedésekért is, amelyek az egészségre káros ipari környezetszennyezést hivatottak megakadályozni.

A párt az e kérdésekkel kapcsolatos irányelveiben felhívja a figyelmet arra, hogy fokozni kell a települések és környezetük egészségügyi állapotának javítására irányuló munkát, hogy meg kell gyorsítani az ipari és lakossági szennyvizet tisztító berendezések, a porelválasztó berendezések építését és rekonstrukcióját, hogy csökkenteni kell a városok kipufogógázokkal való szennyezését és fokozottabban kell óvni az ország vízkészleteit.

Mindez arról tanúskodik, hogy a szocialista társadalomban pozitívan oldják meg a társadalom és a természeti környezet közötti kölcsönhatás problémájának szociális-politikai aspektusait. Az ország termelőerőinek gyors fejlődése és a tudományos-technikai haladás olyan úton halad, amely lehetővé teszi a természet maximális óvását, hozzájárul ehhez az a természetvédelmi rendelkezés is, amely szerint egyetlen gyár, műhely vagy aggregát sem helyezhető üzembe megfelelő speciális tisztítóberendezések nélkül.

Meg lehet találni a módját a világszerte rohamosan növekvő autópark okozta nehézségek leküzdésének is. Ehhez meg kell oldani a benzinnek teljesen eléggő üzemanyaggal való helyettesítését, a benzinmotoroknak villanymotorokkal való felcserélését stb.

Azáltal, hogy a Szovjetunió fővárosából az utóbbi 3–4 év alatt mintegy kétszáz vállalatot telepítettek ki, hogy 1200 kazánházat állítottak át széntüzelésről olajtüzelésre, hogy 4000 ipari üzemnél állítottak fel porelválasztó berendezéseket a légkör levegőjének portartalma 1961 és 1971 között 1/5–1/6 részére, kén-gázzal való szennyezettsége pedig 1/3–1/4 részére csökkent.

Csak 1972-ben a szovjet kormány egész sor intézkedést fogantatosított a Bajkál-tó, valamint két nagy folyó, a Volga és az Urál medencéjének védelme céljából. Ezek az intézkedések világviszonylatban is páratlanok. Az állami költségvetésből 300 millió rubelt irányoztak elő arra, hogy csak a Volga és mellékfolyója, a Káma partján fekvő 15 városban támogassák az üzemeket szennyvíztisztító berendezések építésében. 1972 óta rendszeresen összegyűjtik a hajókról a vízbe kerülő olajtermékeket. 1980 elejéig e folyók hatalmas vízgyűjtő területén teljesen megszűnik tisztítatlan gazdasági és háztartási szennyvizeknek a folyókba való beeresztése.

A tudományos-technikai forradalomnak tehát nem szükségszerű velejárója környezetünk erős szennyeződése. Ha a tiszta levegő problémája ipari problémává válik, megtaláljuk a megoldását, bármilyen gyors ütemben fejlődnek is a termelőerők.

Valóban szociális probléma a városok parkosítása is. Már vannak kertvárosaink, amelyekben hatalmas parkok jelentős mértékben tisztítják a szennyezett levegőt. Ukrajna fővárosában, Kijevben 19 négyzetméter liget jut már egy lakosra, vagyis 2–3-szor annyi, mint sok fejlett ország fővárosában. Országunk fásított területe évente több mint egymillió hektárral növekszik.

A szocialista társadalomban elfogadhatatlan az az elmélet, amely szerint a tudományos-technikai forradalom mellett végzettszerűen elkerülhetetlen az „ökológiai katasztrófa”. Mindamellet a környezetvédelem problémája nem oldható meg hatékonyan, ha ezzel csupán egyes országok foglalkoznak. A légkör globális méretekben szennyeződik. Ismeretes például, hogy a Hawaii-szigetek körül a légkör szennyezettsége az utóbbi 10 évben 30 százalékkal növekedett, jóllehet ezeken a szigeteken nincs is nagyobb ipari üzem.

G. Sz. Hozin rávilágított a környezetvédelem problémájának egy fontos sajátosságára, nevezetesen arra, hogy az államok tevékenységének ezen a téren közös az objektuma, s ez az egész bolygó. Éppen ezért ez a probléma csakis az államok közös erőfeszítésével oldható meg ésszerűen.

E probléma keretében különösen bonyolult egyfelől a nemzeti és nemzetközi érdekek közötti kapcsolat, másfelől azoknak a gazdasági, politikai és ideológiai elveknek a kölcsönhatása, amelyeken a különböző társadalmi-gazdasági rendszerű államok környezetvédelmi együttműködése épül.

Az ilyen ellentmondások alapján mégsem szabad arra következtetni, hogy az ökológiai problémák megoldására irányuló nemzetközi intézkedések rendszerének kidolgozása már önmagában véve irracionális feladat. A természeti környezet védelme területén való nemzetközi együttműködés néhány konkrét problémájával már a gyakorlatban is foglalkoznak az államok.

Hangsúlyoznunk kell, mondotta G. Sz. Hozin, hogy az Egyesült Államok és más vezető imperialista államok diplomáciája egy sor új technikai probléma felvetésében kezdeményezően lép fel ugyan, de a környezetvédelmi intézkedésekre is próbálja alkalmazni a nemzetközi problémák megoldásában használt hagyományos fogásait és módszereit. Ilyen körülmények között különösen fontos az, hogy magunkhoz ragadjuk a kezdeményezést a nemzetközi ökológiai programok kidolgozásában és végrehajtásában, ami meglehetősen bonyolult feladat. Ám ha tudósaink és az e probléma megoldásában érdekelt intézmények és szakemberek kellően megismertetik a világ közvéleményét az ökológiai problematikára vonatkozó elképzeléseinkkel, e probléma megoldásában alkalmazott módszereinkkel, ennek igen nagy jelentősége lesz a környezetvédelmi intézkedések világméretű megszervezése és végrehajtása szempontjából. S az a tény, hogy a centralizált tervezési rendszerre támaszkodó Szovjetunió már eddig is gazdag tapasztalatokat szerzett a nemzeti és nemzetközi fejlesztési tervek koordinálásában, biztosított arra, hogy elveink a környezetvédelmi együttműködés területén is egy globális modell alapjául szolgálhatnak.

Ennek a problémának az újdonsága a nemzetközi együttműködés valamenyi partnere szempontjából abban rejlik, hogy az ismert objektív okoknál fogva meglehetősen előkelő helyet foglal el kivétel nélkül minden ország nemzeti céljainak és szociális értékeinek rendszerében.

Végezetül G. Sz. Hozin hangsúlyozta, milyen nagy jelentősége van annak, hogy a természeti környezet védelmével és a „véges” földi erőforrások racionális kihasználásával kapcsolatos problémák megoldásának összes lehetséges formáit és módszereit széles körben tárgyalják meg nemcsak a kormányok, hanem a politikai és társadalmi szervezetek is, hogy ezt általánosan olyan problémának ismerjék el, amelytől az egész emberiség jövője függ. Ma igyekszünk filozófiailag értelmezni annak sürgető szükségszerűségét, hogy felkutassuk az ember és a természeti környezet kölcsönhatásának új formáit, s ezáltal új hangsúlyt kap ez a probléma, lehetőség nyílik a nemzetközi természetvédelmi intézkedések rendszerének teljesebb és komolyabb értelmezésére. Végül, a

tudományos-technikai haladás mai szakaszának objektív realitása az ösztönző motívum mind a környezetvédelem területén való nemzetközi együttműködés általános koncepciójának kifejlesztéséhez, mind a nemzeti, regionális és globális szintű konkrét gyakorlati intézkedések foganatosításához.

A kerekasztal-konferencia berekesztése alkalmával I. T. Frolov, a „Voproszi Filozofii” főszerkesztője utalt arra, hogy az ökológia problémái óhatatlanul újra meg újra felmerülnek majd, mivel új útról van szó, amelyen a természet-tudományok, a műszaki tudományok és a társadalomtudományok közötti együttműködés végbemegy. Az egyik leglényegesebb és legfőbb komponens, amely a filozófiai elemzés fő tárgya: az ember. Az általunk tárgyalt probléma is tulajdonképpen az embernek és környezetének a problémája. Az ember problémája sok szempontból tárgyalható és oldható meg. Ám az egyik legfontosabb feladat, kétségtelenül, az ember problémájának filozófiai és szociológiai aspektusból való tárgyalása. Itt rajzolódnak ki azok az utak és formák, ahol lehetővé és szükségessé válik a természettudományok, a műszaki tudományok és a társadalomtudományok képviselőinek együttműködése.

Úgy látszik, most erőtlenül és bátran pontosítani kell a tudományok felosztásának, többek között szervezeti felosztásának az elveit, mert a jelenlegi felosztás nem biztosítja a természet és a társadalom problémáinak intenzív kidolgozását, s általában kitűnik, hogy a legaktuálisabb ilyen problémák kutatásában a hagyományostól eltérő új formákat kell keresni, többek között szervezeti formákat is.

Ez a kerekasztal-konferencia megmutatta, hogy a tudományos gondolat országunkban igen intenzíven működik, s a mostani döntések, többek között a párt- és kormánysszervek határozatai, kétségtelenül ösztönözni fogják majd a tudományos gondolat munkáját, s bizonyosra vehető, hogy már most, de kiváltképpen a jövőben, olyan új, eredeti, konstruktív gondolatokkal állhatunk majd elő, amelyek körül megindulhat a vita, többek között nemzetközi síkon, világméretben is.

# AZ IRODALOM HELYE A MŰVÉSZETEK KÖZÖTT

(Néhány adalék a művészetek rendszerének problémájához)

POSZLER GYÖRGY

A Múzsák Zeusz és Mnemosyné leányai voltak. A mindentudó hatalomé és az emlékezeté. Velük kezdődött a mitológia. Megszelídítették a vad természet és az elvadult indulatokat. Ismerték a titkokat. És az ihlet szent perceiben megsúgták az embereknek is — a költőnek.

Így tudta Hésiodos, amikor megleste táncukat. A Helikonon, „a forrás kék ibolyát nyíló partján”. Az isteni lányok kimondták művészetük rejtelmét:

„Szánkon tarka hazugság, mely a valóra hasonlít,  
ám ha akarjuk, színigazat hirdethet az ajkunk.”

De a lábak egyszerre dobbantak. És hogy a lányok titka közös, vagy egyazon misztérium kilenc variánsa — erről hallgat a mítosz.

A Louvre-ban levő relief egymás mellett ábrázolja őket. Laza csoportban. Összehajolva, mozogva-beszélve. Hogy melyikük kihez tartozik, nem derül ki. Ekkor még a mítosz költészet, és a költészet félig mitológia. Csodálja a múzsákat, de nem értelmezi őket. A titok az utókorra marad. Mi köze a tragédiának, a komédiának, az eposznak a zenéhez és a tánchoz? Egyáltalán a költészetnek, az irodalomnak a többiekhez? „Régi fejtörés.” Az emberi gondolkodás sokféleképpen válaszol rá.

A válaszok lehetnek sokfélék, és azok is. A megközelítés, a kérdésfeltevés azonban csak két alapvető módszertani lehetőséget kínál. Az összehasonlító művészettudományét és az ágazati esztétikáét.

## ÖSSZEHASONLÍTÓ MŰVÉSZETTUDOMÁNY ÉS ÁGAZATI ESZTÉTIKA

Egyszerűsítsünk, vállalva ennek minden következményét és ódiumát: az összehasonlító művészettudomány az egyes művészeti ágazatok különállásából-különbözőségéből indul ki, és ezen az alapon keresi az esetleges analógiákat. Az ágazati esztétika a művészetek végső-lényegi egységét tételezi, és ezen belül vizsgálja az ágazatok differentia specificáját. Az összehasonlító művészettudomány az önálló művészettudományoknak, pontosabban azok elméleti részének, például az irodalomelméletnek, a zeneelméletnek a „komparatiztikája”. Az ágazati esztétika az általános esztétika konkretizációja az egyes művészetek közegeiben. Az utak látszólag véglegesen divergálnak, és az ellentétek kizárólagosak. De csak látszólag. Lényegében ugyanis összekapcsolhatók. Az összehasonlító művészettudomány végeredményként — opti-

mális esetben — megkaphatja az ágazati esztétika kiindulópontját, a művészek elvi-lényegi egységét. Az ágazati esztétika pedig — szintén optimális esetben — adalékokkal szolgálhat az egységen belül a szintén lényegi különbségek felmutatásához, azaz konkretizálhatja-korrigálhatja az összehasonlító művészettudomány elvi-módszertani alapjait. A kör így akár be is zárulhat. Ahogy minden konkrét vizsgálódásban egyesülnek is a két diszciplína szempontjai. Inkább egymásra építettségről van szó, mint kizárásról. Az ágazati esztétika és a művészeti szaktudomány különböző síkjairól, absztrakciós szintkülönbségéről (nem színvonalkülönbségéről!), amely törvényszerűen különbözik a módszertanban, de összefuthat az egymást támogató végeredményben.

Az összehasonlító művészettudomány szempontrendszere sokféle és rétegzett is. Világosan megkülönböztethető egy szinkron és egy diakron vizsgálódási tendencia, és ezeken belül is egy felszíni és egy mélyréteg.

Csupán példaként: a szinkron tendencia felszíni rétege az azonos tematikát és a kölesönös inspirációt kutatja. Hogyan válhat képzőművészeti alkotás vagy zenemű a költészet tárgyává, vagy fordítva? Hogyan hatol be — a megzenésítésben, a vokális- és programzenében — az irodalom a zene területére? Érhet-e el, az alkotó szándékától függően vagy attól függetlenül, a vers festői hatást, a festmény költőit — és így tovább. A konklúzió egyértelmű. A felszíni-szinkron vizsgálat végeredményképpen, pontosabban szólva negatív végeredményképpen, ami egyben módszerének meddőségét is mutatja, eljut a művészetek külön „médiúmának” (egynemű közegének!) a tételezéséhez — még akkor is, ha ezt erősen köti a konkrét anyagszerűséghez —, azaz az ágazati esztétika egyik kiindulópontjához. Csakhogy ami a formálási elvek mélyebb rokonságát és különbözőségét kereső „összehasonlító” ágazati esztétika számára kiindulópont, az itt a továbbhaladást lehetetlenné tevő zárókó. Ugyanis a művészetek sajátosságai ebben a felszíni rétegben nem hasonlíthatók, az egynemű közegek különbsége — mint végpont — felé divergálnak. A tényleges feladat annak az összefüggésnek a megkeresése, amely felé egy mélyebb rétegben, éppen az egynemű közegekből — mint alaphól — kiindulva konvergálnak.<sup>1</sup>

A felszíni hasonlítás felszámolja a saját logikáját. Végkövetkeztetése a hasonlíthatatlanság. A szinkron vizsgálódás mélyebb rétege azért mélyebb, mert előre lép a fő formálási elvek rokoníthatóságának problémája felé. És ebben a továbblépésben számára — ha nem is egyértelműen megfogalmazottan — a médiák-közegek különbözősége nem végpont, hanem kiindulópont, nem negatív végeredmény, hanem pozitív előfeltevés. A legismertebb és a legjellegzetesebb kísérlet a Walzelé. Az irodalmi kompozíciót az építészeti, képzőművészeti és zenei szerkesztésmóddal párhuzamosan vizsgálja. És ebben természetesen nem az vagy nemcsak az a fontos, hogy Corneille és Racine valóban architektonikusan szerkeszt-e. Hogy Wölfflin alapfogalmai alkalmazhatók-e az irodalomra, és ha igen, a Shakespeare-dráma tényleg barokkos kompozíció; vagy a vezérmotívum zenei eleme felbukkan-e Goethe és Dickens epikájában. Hanem az, hogy a kompozíció a művészeti ág formálási elveinek leglényegesebb összegezője, és a hasonlíthatóság vagy hasonlíthatatlanság, a rendszerbe foglalhatóság vagy foglalhatatlanság kérdései ezen a síkon és

<sup>1</sup> Vö.: Welck-Warren: „Az irodalom elmélete”, Gondolat 1972, 183–203.

ebben a mélységben mérlegelhetők vagy dönthetők el. Mint ahogy a kép, a zene, a film, az építészet és az irodalom összevetésében, az egyszeriség és a folyamatszerűség elemzésében Ingarden gondolatmenete is a valóság művé válásának ágazatonként eltérő strukturális törvényeit tapintja.<sup>2</sup> Max Wehrli pedig már kifejezetten az irodalmi szépség speciális, más művészeti ágak szépségfogalmától eltérő, de azokra az összehasonlítás alapján építő meghatározásáról beszél.<sup>3</sup> Ezzel a kör zárul is. Az ágazati esztétika folytathatja, ahol az összehasonlító művészettudomány abbahagyta. Ahogy az a különbözőséből indulva felépített egy korlátozott egységet, úgy a feltételezett egységből lebonthat egy azon belül érvényesülő különbözőséget.

A diakron vizsgálat a művészetek azonos és eltérő vonásait keresi egy korszak színpéjében, de ezen túl az általános fejlődéstörvények meghatározására is tör.<sup>4</sup> Ha a korszellem fogalmával operál, megtalálja a közös determinánst, egyben azonban rendszerré is merevedik, vagy szellemtudományi történet-filozófiává mitizálódik. Mint Strichnél, aki Wölfflin stíluspárhuzamainak irodalmi adaptációjából véli kikövetkeztetni a művészettörténet fejlődésének az örök klasszicizmus és romantika váltakozásán és ismétlődésén alapuló ritmusát.<sup>5</sup> Ha pedig kiiktatja a korszellemet — a szinkron vizsgálódás felszíni rétegéhez hasonlóan —, megsemmisíti önmagát. Csupán ahhoz a — kiindulópontnak is kevés — tudományos közhelyhez képes eljutni, hogy az irodalom és a többi művészet törvényszerűen mutat hasonló és eltérő vonásokat.<sup>6</sup> A közhely ez esetben nem torzít, csak semmit sem revelál. A mélyebb réteget itt egyértelműen a marxista megoldási kísérlet jelentheti, amely a rokon vonások determinánsát — a korszellem helyett — a mindig konkrét történelmi konfliktusokat hordozó alap és az ebből fakadó, ezeket kihordó világgép és uralkodó személyiségtípus közösségében keresi, az eltérőekét pedig a felépítmény és ezen belül a művészeti felépítmény önmozgásában, amely az egyes művészeti ágazatok természetrajzának megfelelően az alappal más és más viszonylatrendszer alakít ki. Ehhez járul még az egyenlőtlen fejlődés törvénye, amely az előbbi meghatározásokkal összefüggésben koronként más ágazatot vagy műfajt tesz vezető ágazattá és műfajjá. A vezető ág és műfaj formatörvényei pedig óhatatlanul befolyásolhatják az ágazatok és műfajok egész komplexusát is.<sup>7</sup> Nyilvánvaló, hogy egy ilyen értelemben felfogott diakron vizsgálat már szinte összeolvad az ágazati esztétika történeti komponensével, és fontos lépés egy egyetemes-komplex művészettörténet megalkotása felé.

Az ágazati esztétika — mint az eddigiekből is evidens — az általános esztétika absztrakcióinak alkalmazása (de kontrollja is) az egyes művészetek szférájában. Ezzel egyszerre tételezi a művészetek — az emberi világ tükrözésén,

<sup>2</sup> Vö.: O. Walzel: A művészetek kölcsönös megvilágítása és R. Ingarden: A kép és az irodalmi műalkotás; „Helikon Világirodalmi Figyelő”, 1968, 3–4., 404–419., 396–404.

<sup>3</sup> Max Wehrli: „Általános irodalomtudomány”, Gondolat 1960, 57.

<sup>4</sup> Szegedy-Maszák Mihály: „Az irodalom és a zene párhuzamos vizsgálatáról” c. tanulmányának néhány lényeges pontján el is jut ezekig a szempontokig; Helikon, 433–447.

<sup>5</sup> Fritz Strich: „Deutsche Klassik und Romantik”, München 1922.

<sup>6</sup> Vö.: Wellesk—Warren, i. h.

<sup>7</sup> Érdekes adalékokat szolgáltat ehhez a problémához Szegedy-Maszák idézett tanulmánya és Németh Lajos „A modern képzőművészet és a társzművészetek” c. dolgozata, Helikon, i. h. 465–477.



a tükrözés érzéki jellegén és emberközpontúságán, a létrehozott mű fiktivitásán, világszerűségén és mikrokozmoszi szerkezetén alapuló — egységét és az egynemű közegek sokféleségén nyugvó különbözőségét. Ezen az alapon keresi az egyes művészeti ágaknak a kompozícióban, a típusalkotásban, a műfajok rendjében konkretizálódó legfőbb formálási elveit, magábaolvasztva továbbabsztrahálva mindazt a tényanyagot, amit az összehasonlító művészettudomány szinkron és diakron ágának mélyrétege felszínre hozott vagy hozhat. A kifejtés módjában úgy logikai-dialektikus, hogy magában foglalja a történetit is. Amennyiben a legfőbb törvényszerűségeket az egyes ágak történeti virágkoraiban, klasszikus periódusaiban kialakult vonások alapján vizsgálja, nem tévesztve szem elől az e kikristályosodott formák körül kialakult variánsokat sem. (Mindez természetesen felveti a logikainak és a történetinek, a virágkornak vagy nem-virágkornak később kifejtendő teljes problémakomplexumát.)

Keressük az irodalom helyét a művészetek között az ágazati esztétika az összehasonlító művészettudományra is alapozó módszerével. Előbb azonban még adódik egy elméleti kérdés.

#### A MŰVÉSZET ÉS A MŰVÉSZETI ÁGAK — A DIVERGENCIA ÉS KONVERGENCIA KÉRDŐJELEI

Hogy kereshessük, tisztáznunk kell: művészet is van vagy csak művészetek. Ha van művészet általában, amelynek különös konkretizációi az egyes művészetek, vizsgálhatjuk ezek viszonylatrendszerét és benne az irodalom helyét. Ha nincs, a művészeti ág a legmagasabb, konkrét tartalmat hordozó absztrakció, és a viszonyítás összehasonlíthatatlan végeredménye az egynemű közeg, mint az összehasonlító művészettudomány felszíni rétegében. Ebben az esetben tényleges viszonylatrendszer nem létezik, és az irodalom „helymeghatározó” kísérlete logikai abszurdum. Vegyünk sarkalatosan ellentétes álláspontokat: az Adornóét és a Hartmannét és végül a megoldás jelzéseként a Lukácsét.

Adorno alaptétele a művészeti ágak eredendő, és végső soron közös nevezőre hozhatatlan különbözősége: „Annak az azonossága, amit a művészetek megjelenítenek — írja, látszólag feltételezve még valami pozitív azonosságot —, különbséggé lesz azáltal, ahogyan ezt véghezviszik. A művészetek tartalma éppen ennek az ami-nek és ennek az ahogyan-nak a viszonya. S tartalmuknál fogva lesznek éppen művészetté. Am ennek a tartalomnak szüksége van a maga hogyan-jára, a maga különös nyelvére; viszont az adott művészeti ágon túlmenő, átfogóbb elv alá rendelve, szertefoszlan az a tartalom.” Ebben a gondolatmenetben az „ami” és az „ahogyan” között olyan összefüggés tételeződik, amelyben nem az előbbi determinálja az utóbbit, hanem az utóbbi az előbbit. Pontosabban szólva, az „ahogyan”, a formáló elvek összessége a megformálás által nem pregnánssá-hangsúlyossá teszi az „amit”, a művészetek tartalmát, közös állandóját, hanem éppen annak közös jellegét semmisíti meg. Sarkítva: ezáltal olyan negatív összefüggésrendszert kapunk, amelyben nem a közös ami (a tartalom) asszimilálja magáévá a közös ahogyan (a formanyelvet) úgy, hogy az egységet és a különbözőséget is megőrzi, hanem a formanyelv asszimilálja a tartalmat, úgy, hogy a különbözőséget abszolutizálva az egységet felszámolja. Ez a módszertan és logika, amely a megformált tartalom és a tartalmas forma egységét olymódon feszíti szét, hogy a hangsúlyt

nem a tartalomnak megfelelő formára, hanem a formának megfelelő tartalomra helyezi, viszonylag egyszerűen jut el a képi jellegű utánczó-ábrázoló művészetek, a képiséget csak közvetetten kifejező zene és a fogalmakra épülő költészet végső „inhomogenitásának” feltételezéséig. Ezt húzza azután végérvényesen alá az eredendően még feltételezett, a „hogyan” által még meg nem semmisített közös „ami”-nek a híres negatív formulája: „A művészetekben rejlő művészetnek ez az eszméje azonban nem pozitív, nem valami bennük egyszerűen jelenvaló, hanem egyedül negációként ragadható meg. Csakis negatívan áll előttünk az, ami tartalmilag, az üres klasszifikáló fogalmon túlmenően egyesíti a művészeti ágakat: mindegyik eltaszítja magát az empirikus valóságtól, mindegyik afelé tendál, hogy az empirikus valósággal szemben kvalitatíve ellentétes szférát alakítson ki magának.”<sup>8</sup> A művészetek közös vonásának az empiriától való elszakadásban történő megragadása olyan helyzetet teremt, amely az egyes művészeti ágak definiálását is kizárja. Mert miközben — ahogy láttuk — abszolutizálja a differentia specificát, végső soron egy paradoxonnal helyettesíti, mondhatni parodizálja a genus proximumot. Így pedig csak a viszonyítást megszüntető, önmagukban zárt definíciók lehetségesek. Mivel pedig egy közös negatívum nem engedi meg a mozgásban levő művészeti ágak semmiféle konvergenciáját, automatikusan abszolutizálódik egy vegytiszta divergencia. Adorno végkövetkeztetése tehát — ha sokkal összetettebben és magasabb színvonalon is — az összehasonlító művészettudomány felszíni rétegének a konzekvenciáit igazolja.

(Valóban csak vázlatosan: az általánosnak és a különösnek, a művészetnek és a művészeti ágnak a tisztázatlan kapcsolata okoz gondot másfajta megközelítésekben is. Például a Mukařovskýban, aki a képzőművészet lényegét a műalkotás egyéni szándéktól meghatározott megformáltságában, az esz-közjelletet tagadó esztétikai önérvényűségében és a befogadónak a világhoz fűződő egész viszonyát befolyásoló állásfoglalásában véli megtalálni. És ezzel az általában vett művészi alkotás jegyeit „rácsúsztatja” a képzőművészeti alkotásra, eltakarva annak tényleges specifikumát. Végül pedig az egyes művészetek eltérő jegyeként — meglehetősen kifejtetlenül — csupán a különböző anyagok természetesen különböző sajátosságaira utal. Tehát az Adornóéval ellentétes, de hasonlóan végletes eredményre jut: nem az általánost oldja fel a különösben, hanem a különöst az általánosban, a művészeteket a művészetben.)<sup>9</sup>

Adornótól módszerében és konklúziójában is eltér Hartmann gondolatmenete. Elemzi az egyes művészetek — az ábrázoló és nem-ábrázoló, a szabad és nem-szabad, a percepcióra és a képzeletre alapozó művészetek — különbségeit, de fenntartja-bizonyítja ezeknek a léthez, az életszerűséghez kapcsolódó homogenitását. Mindez persze még közhelyként, de az Adorno végkövetkeztetésével ellentétes előjelű közhelyként hat. A műalkotás négy ontikus rétegének az analízisében azonban feltárul a művészetek viszonylatrendszerének sajátos felfogása. Hartmann ugyanis feltételezi, hogy a felső dologi-érzéki rétegben megnyilvánuló divergenciát törvényszerűen egészíti ki, ellensúlyozza a lelki-szellemi mélyrétegben megnyilvánuló, az emberileg általánosra irányuló

<sup>8</sup> T. W. Adorno: „A művészet és a művészetek”; Helikon, i. h. 419—433. Idézetek a 425. és a 428. l.-ről.

<sup>9</sup> Mukařovský: „A képzőművészetek lényege”. Strukturizmus. I, Európa, é. n. 188—207.

konvergencia. Azaz az érzéki különbözőséggel a tartalmi azonosság áll szemben. Adorno terminológiájával élve, az „ahogyan” különböző volta nem megsemmisíti, hanem megőrzi az „amit” egységét. Ez pedig nemcsak azért hierarchia is egyben, mert a különbözőzés a felszín, az azonosság a mélyréteg sajátja, hanem mert az előbbi az alacsonyabbrendű művészeté, az utóbbi a magasabbrendűé: „minden csekélyebb vagy épp közepes nagyságú művészet beláthatatlanul divergál és közelít az összehasonlíthatatlanság felé; ezzel szemben minden valóban nagy művészet konvergál, mégpedig egy megfoghatatlan azonosság felé”. Ebben a konvergencia és divergencia egységét, de ezen belül a konvergencia értékelsőbbiségét hangsúlyozó szisztémában éppen a hierarchia jelent gondot, és az emberileg általános és a megfoghatatlanul azonos vár konkretizálására.<sup>10</sup>

A probléma megoldását, pontosabban szólva a kategorikussá merevített divergencia—konvergencia-ellentét feloldását Lukács esztétikája tartalmazza. Elsősorban nem is azzal, hogy új fogalmakat vezet be, hanem főképpen a statikus-kizárólagos kategóriák rugalmassá tétele, mozgásba hozása által. Erről van szó az inherencia — méltán nevezetes — fogalmában, a divergencia—konvergencia értelmezésében és az induktív vagy deduktív logika dilemmájában is.

Lukács logikai kiindulópontja az esztétikai szféra alapvető pluralitása a genezis és a későbbi fejlődés tekintetében egyaránt. Egyértelműen szögezi le: „Valójában minden művészet, sőt minden műfaj magáért való világ, eredeti esztétikai elven alapul, amely egy másik művészet vagy műfaj egyetlen elvével sem azonos, sőt sok tekintetben minőségileg különbözik tőlük.” A pluralitás feltételezése először is azt jelenti, hogy a különböző egynemű közegek ténye — mint ahogy erről már szó esett — ebben a gondolatmenetben, a művészetek egymáshoz való viszonya tekintetében nem merev zárómozzanat, hanem mobilis kiindulópont. Persze nem a hagyományos-metafizikus osztályozás értelmében, amely a művészet általános fogalmából egyenes úton vezet le a művészetek (ágak) és a műfajok különös érdekszféráit. Hanem egy olyan dialektikus-tényszerű („műközpontú?”) értelmezésben, amely nem a művészettől jut el a műig, hanem magában a műben tételezi az összes magasabb szintű általánosításokat. „Itt abból kell kiindulnunk — írja mű és művészet összefüggéséről Lukács —, hogy a műfajok éppoly kevésbé példányai vagy alfajai a művészetnek, mint az egyes művek a műfajnak, ellenkezőleg, az általánosságban vett művészet elválaszthatatlanul, szervesen összekapcsolódva tételeződik minden egyes műfaj különösségével, és éppen ezzel, akárcsak — és ez itt a döntő szempont — minden egyes műalkotás tételezésével. Az inherenciának és nem az alárendelésnek a viszonyával van itt dolgunk.”<sup>11</sup> Ezzel egyfelől tisztázza az egyes (a mű) és az általános (a művészet) dialektikus-logikai viszonyát, amennyiben az egyest nem az eleve meglévő általános jelentkezési formájának tekinti, hanem az egyesből bontja ki az általánost mint mozzanatot, másfelől pedig mű és művészet között oda-vissza járhatóvá teszi az utat, anélkül, hogy egyik irányt is abszolutizálná. Alapténynek a műalkotást tekinti, kizár minden magasabb általánosítás alá való egyszerű besorolást, de megtartja a művészet fogalmát mint legmagasabb absztrakciót.

<sup>10</sup> N. Hartmann: „Az esztétikai tárgy ontológiájáról”; *Helikon*, i. h. 369—378. Az idézet a 374. l.-ről.

<sup>11</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I. Akadémiai 1965, 576., 583.

A magasabb általánosításokat magában foglaló mű feltételezése, az inherencia fogalmának a bevezetése egyben a divergencia—konvergencia áldilemmájának a feloldása is. Annál is inkább, mert Lukács gondolatmenete szerint az egyes műalkotás oly módon helyezkedik el a műfaj és a művészeti ág történelmileg megszilárdult folytonosságában, hogy egyszerre tölti be és újítja meg a műfaji-ágazati törvényeket. Nem nehéz belátni, hogy a betöltés-megújítás egységének a hangsúlyozása nemcsak a műfaji és ágazati törvényeket teszi egyszerre szívóssá és elasztikussá, hanem a divergencia és konvergencia lényegi egységét is tartalmazza. Amennyiben a műalkotás a betöltés mozzanatában konvergál a műfaj, a művészeti ág és az általában vett művészet felé, a megújításában pedig divergál a megmásíthatatlan és megismételhetetlen egyediség, önálló esztétika elv irányában.

Mindez — ha kifejtetlenül is — utat nyit még egy lényeges probléma felé. Felveti az egyes művészeti jelenségek vizsgálati módszerének a kérdését. Ha ugyanis a konvergenciát abszolutizálná, az egyesből a különösön át az általánosra, a műalkotásból a műfajra, ágazatra és az általában vett művészetre való következtetés induktív logikáját tenné kizárólagossá; ha a divergenciát, akkor a fordított út deduktív következtetését. A divergencia—konvergencia elvi egysége tehát az indukció-dedukció módszertani egységét vonja maga után. Ezen belül természetesen — a vizsgált jelenség természetrajzától függően — hol egyik, hol másik mozzanatra eshet a hangsúly.

Lukács tehát megszünteti az általában vett művészet elvont fogalmának az abszolutizálását, de megőrzi a végső elvi egység valóságos tényét. Hangsúlyozza a mű egyedi pontszerűségét, de ezzel együtt behelyezi azt egy magasabb kontinuitásba. Emögött pedig felsejlik a művészetek változó, rugalmas, történelmi-szisztematikus viszonylatrendszer, amelyben megvannak az irodalom „helyzetmeghatározásának” reális feltételei.

## A ZÁRT RENDSZEREKTŐL A NYÍLT KÉRDÉSEKIG

A „helyzetmeghatározás” kísérleteinek több évezredes története van. Nagyjából két, nem szöges ellentétet, inkább lényeges hangsúlyeltolódást tartalmazó tendenciát figyelhetők meg. Az egyik lényegi egyenrangúságot tételez fel a művészetek között. Ezért a létrehozott rendszer valamelyest nyitott. A másik valamiféle hierarchiát konstruál, rendszerint az irodalom javára. Ezért a létrehozott rendszer inkább lezárt. Az akárcsak vázlatos áttekintés sem lehet haszontalan.

### EGYENLŐ-PLURÁLIS RENDSZEREK

A kiindulópont Arisztotelész. A „Poétika” és a „Politika”. A fogalmazás, a művészetek első rendszerének alaptétele nemigen hagy homályt. A művészetek — amelyek közös lényege az utánzás — „három tekintetben különböznek egymástól: más eszközökkel, mást és máshogyan — tehát nem ugyanazon a módon utánoznak”.

A sorrend nyilván nem rangsor. A csomópont, ahova összefutnak a rendszer erővonalai a „mást” vagy mit. Azaz az egyes művészetek speciális tárgya, tartalmi érdekszférája. Mármin a közös tárgyon, az emberi magatartásfor-

mák-ethoszok, a jellemek, szenvedélyek és tettek utánzásán belül. Ez a „mást” vagy mit nemcsak az ágazatokat határolja el, hanem műfajképző elv is. Ha például a cselekvő ember utánzásáról van szó, a dráma formáló elve, műnemi meghatározója kerül előtérbe. És ezen belül is, a magasztos vagy a hitvány különbsége szerint a tragédia vagy a komédia műfaja. Nem valószínű, hogy gondolati pontatlanságról lenne szó. Inkább arról — és ezt érdemes megfigyelni —, hogy Arisztotelész a megformálás alapját képező emberi magatartásmódok — létevények — a „mit” alapján szinte egybefogja a művészeti ágat és a műnemet, szorosabb-dialektikusabb kapcsolatot teremtve közöttük, mint a későbbi merevebben osztályozó esztétikák teszik.

A viszonylatrendszer szempontjából kulcsfogalommá mégis a „máshogyan” válik, az ábrázolás milyensége. A különbségtétel közismert: a zene és általában a muziké — beleértve a költészetet is — közvetlenül utánozza a jellemet és annak érzelmi-indulati összetevőit, a haragot és a szelidséget, a bátorságot és a mérsékletet, az elernyedést és a féktelenséget; míg a képzőművészet a színnel és a formával csak utal rájuk. Csak annyit láttat, ami a felszínen megjelenik. Nem magát a lelki komponenset adja, csak annak a jelenségét-jelképét. Végeredményben tehát az ábrázolás-utánzás közvetlenségéről és közvetettségéről van szó. A jellemek művészi megragadásának módjáról, amely egyben az ábrázolás mélysége is. Ez a mozzanat megkerülhetetlen még akkor is, ha Arisztotelésznél ebből még nem bomlik ki a művészetek viszonylatrendszerében valamiféle hierarchia.

A „más eszközök” a „máshogyanból”, az ábrázolás alapelvéből következnek. Megfogalmazható: Arisztotelész az utánzás minőségéből, a fő formálási elvből, az ábrázolt jellem és az ábrázolási mód egységéből következett az eszközökre, a művé formálásnak a felszínen megjelenő, végső érzéki összetevőire, a dallamra, a ritmusra, a színre, a vonalra, a prózára és a versmértékre.

A „mást”, a „máshogyan” és a „más eszközökkel”, a tényezők önálló értelmét elemezni kívánó szétválasztása erőszakos művelet. A három elem önmagában értelmetlen. Együtt jelentik az ágazati esztétika alapvetését és egy viszonylatrendszer körvonalait. Hiszen a „mást” csak a „máshogyanban” realizálódik, az pedig csupán a „más eszközökkel”-ben érhető tetten. A „más”-nak, az ábrázolás tárgyának-tartalmának az elsőbbsége tehát inkább elvi vagy az elemzés-megismerés útjából következő, vagyis végső soron ismeretelméleti. Ez az elem ugyanis — az elsőbbségével együtt — a másik kettő nélkül nem is ölt testet. Azaz bennük létezik, ontológiailag tehát egy komplexust alkot velük. Így elsőbbsége egyenrangúság, legfeljebb túlsúlyos mozzanat. Arisztotelész tehát a műalkotás struktúrájából és a művészetek viszonylatrendszeréből egyszerre számúzi a hierarchikus megoldást.

Arisztotelész látszólag egy formális szemponttal indul, a látás és a hallás művészeteknek a megkülönböztetésével. Szétválasztja a műalkotás három elemét, és a tartalomból következett az eszközökre. Lényegében azonban a látást és a hallást, az érzéki-anyagi rendszerezést a közvetlen vagy közvetett jellemábrázolás alapvető művészi dilemmájává mélyíti, a három elemet pedig egységes műstruktúrává fogja össze. Ha nem tenné, műve nem tartozna az esztétikai gondolkozás „alapokmányai” közé.<sup>12</sup> Lessing „Laokoón”-ja látszólag ugyancsak formális szemponttal közeledik a képzőművészethez és az iroda-

<sup>12</sup> Arisztotelész: „Poétika”, Magyar Helikon 1963, 5—11. és „Politika”, Gondolat 1969, 357—375. Az idézet a „Poétiká”-ból való. 5. l.

lomhoz. A tér és az idő dimenzióinak az elkülönítésével, a láthatónak és a láthatatlannak az ábrázolási problémájával, az utáncázáshoz használt jelekkel. A Laokoón-szoborcsoportnak és Vergilius leírásának, Achilleusz és Aeneas pajzsának híres elemzésében pedig mintha éppen az eszközöktől haladna a formálási elvekig és innen a tartalomig. Azután a merev-statikus ellentét pólusait mozgásba hozza, visszajukat is megmutatja, és így előre lép az eltérő komponálási elvek meghatározása felé. Ha nem tenné, műve nem lenne ma is eleven, zseniális hagyomány.

De térjünk vissza a felszíni réteghez. Itt az ellentétek valóban áthidalhatatlanok. Nemcsak a téré és az időé, hanem a láthatóé és a láthatatlané. A pontszerű ábrázolásé és a folyamatjellegűé; a szűkösségé és a tágasságé; az anyagszerűé és a szellemié; az általánosra szorítókozó és a konkrét-egyedit megmutató jellemzésé; a részletek egymásmellettségé és az időben távolállónak összeforrasztásáé; az érzéki minőségek konkrétságáé és a szellemi tulajdonságok elvontságáé, és még lehetne sorolni tovább is. Ez fut össze a híres formulában, a gondolatmenet felső rétegének összegzésében, amely szerint a „festészet tulajdonképpeni tárgyai a látható tulajdonságokkal bíró testek, . . . amelyek egymás mellett vagy amelyeknek részei egymás mellett léteznek”, míg a „költészet tulajdonképpeni tárgyai a cselekvések . . . amelyek egymásra vagy amelyeknek részei egymásra következnek”.

Természetesen ez a réteg is tisztos szellemi teljesítménnyé tenné Lessing művét. Remekművé azonban éppen ennek meghaladása által válik. A meghaladás legfőbb mozzanata a térhez kapcsolódó időnek („a testek nemcsak térben léteznek, hanem időben is”) és az időhöz kapcsolódó térnek („a cselekvések nem állhatnak meg önmagukban, hanem bizonyos lényekhez kell kapcsolódnok”) a felismerése. Ennek a konkretizációja egyfelől a „termékeny pillanat”, a térben ábrázoló képzőművészet időbeliségének, idődimenziójának zseniális megragadása; másfelől a „homéroszi egy jelzőnek” és a testek ábrázolásának cselekménnyé oldása, az irodalom tárgyábrázoló lehetőségeinek tapintása. Ezzel Lessing leglényegében közelíti meg a képzőművészet és az irodalom komponálási elvét, de csak egyenlőtlenül, felemás módon. A térdimenzióinak alárendelt idődimenzió ugyanis, illetőleg a kettőnek az egysége egyenlő a képzőművészetek komponálási elvével, azzal a móddal, ahogy az alapvetően a térben létrejövő mű egész világgá kerekíti magát. A homéroszi egy jelző és a leírás cselekménnyé változtatása azonban csak az irodalmi tárgymegjelenítés módja, nem pedig az idősíknak alárendelt térdimenzió megteremtése. Csak része az irodalmi kompozíciónak, nem maga a kompozíció. Ehhez nyilván csak a mozgó anyag létdimenzióinak, az idő és a tér egységének a filozófiai megoldása jelenthetne kulcsot. Lessing a képzőművészet esetében meghaladja saját filozófiai előfeltételezéseit, és eljut a lukácsi „kvázi-idő” felfedezésének küszöbére. Az irodalom esetében ez a meghaladás nem sikerül, ezért a megközelítés-megoldás csak részleges lehet. Feltehető, hogy Lessing szubjektíve — lehetne ehhez adalékokat keresni — az irodalom primátusát kívánná bizonyítani. Objektíve azonban a képzőművészeti kompozíció titkát fejti meg, és az irodalomét hagyja félig-meddig homályban. Ezért szisztémája — minden zsenialitása mellett — sem felel meg a szándéknak, és az egyenlőség mellett bizonyít, vagyis a hierarchia ellen.<sup>1</sup>

<sup>13</sup> Vö.: Lessing: „Laokoón”, Akadémiai 1963, Az idézetek a 128. l.-ről valók.

A későbbi rendszerekből, vegyük például a Hartmannét és a Greenét — többnyire a szándék ellenére —, minduntalan előbukkan valami hierarchikus jelleg. Amíg Hartmann ábrázoló (plasztika, költészet, festészet) és nem ábrázoló (építészet, ornamentika, zene) művészetekről beszél, még lényegében megvan az egyensúly. Az előzőeknél az ábrázolt tárgyban, a sujet-ben jelentkezik valami idegen, az esztétikai szférán kívül eső elem, az utóbbiaknál azonban, mármint az építészet és az ornamentika esetében ezt a praktikus célhoz való tapadás ellensúlyozza. Ebben a gondolatmenetben egyedül a zene mutatkozik az esztétikán kívüli determinánstól és céltől egyaránt szabadnak, szinte új, öntörvényű szépségdefiníciót követelve magának. Ha ebben az összefüggésben — bár nem is világosan megfogalmazottan — a zene javára billen a mérleg, Hartmann másik rendszerében a percepció művészeivel szembeállított költészetre, vagyis a képzelet kötetlen-szabad művészetére esik a hangsúly. Ahogy Green szisztémájában is úgy bukkan fel az irodalom szimbolikusnak nevezett művészete, amely a képzelet közegeiben korlátlanágban-gazdagságban messze meghaladja az absztrakt (zene), a tiszta (tánc, építészet) és az ábrázoló (szobrászat, festészet) művészetek megjelenítési lehetőségeit.<sup>14</sup>

Részletesebb elemzésre sem hely, sem lehetőség. Két tendencia azonban talán így is világos. A rendszerzési kísérletekben érvényre jutnak külső-formális (látás—hallás, idő—tér) szempontok; mennél rugalmasabb azonban egy szisztéma, annál inkább alárendelik ezeket a fő formálási elveknek vagy kifejezetten a kompozíció megragadására irányuló törekvéseknek, és ezzel nagyjából meg is őrzik plurális-egyenlő jellegét. Viszont a fokozottabb zárt-ság arányában egyre jobban eluralkodik valamilyen rendszerzési elv (formális vagy tartalmi), és az ennek leginkább megfelelő művészet körül óhatatlanul kialakulnak a hierarchikus elrendezés körvonalai.

#### ZÁRT-HIERARCHIKUS RENDSZEREK

Hogy az alkalmazott szempont vagy szempontok abszolutizálása mennyire jelenti a zárt-ság, vagyis a rendszerjelleg fokozódását, ez pedig a hierarchia létrejöttét is, nézzük meg három példán. Egy csírárendszeren, a Leonardóén. És két teljesen kialakult-on, a Kantén és a Hegelén.

A Leonardóé tényleg nem rendszer. Csak rendszerlehetőség. Egy szisztéma gerince, amely a festészet és a költészet összehasonlítása köré épülne. Az összehasonlítást és az eredményt eleve több tényező determinálja. A mimézis-elmélet reneszánsz variációja, amely a természet utánzására orientál, és az embert is elsősorban természeti lényként értelmezi. A festészet reprezentatív-uralkodó művészeti ágga válása az újjászületés első századaiban. És a reneszánsz embereszmény teljességeidálja, amelynek lelke a harmóniára való törekvés.

Ezekből eleve következik az érzékszervek szerinti osztályozás, és mivel a látás — a kor jellegzetes, képzőművészet ihlette felfogása szerint — a hallásnál magasabbrendű érzékelés, a mérleg természetesen a festészet javára billen. Ezt erősíti a látás—hallás—ellentétben benne rejlő és éppen ezért alárendelt tér—idő-probléma. A szem számára készülő „néma költészet”, a festészet ugyanis az ábrázolt jelenség vonásait térben elhelyezve, időben egyszerre képes

<sup>14</sup> Vö.: Hartmann, i. m. és Th. M. Green: „A művészet kategóriái”, uo. 387—396

adni. Míg a „vak festészet”, a költészet ezeket időben egymás után sorakoztatja, és mivel Leonardo nem ismeri el az emlékezet, a belső szemlélet szintetizáló — egymás mellé helyező — lehetőségét, ebből nem állhat össze egységes vízió. És itt elérkeztünk a koncepció gyökeréhez, a harmóniaeszményhez. Mert az egyszerre megjelenő szín és vonal meg tudja teremteni a tárgyak harmóniáját — ahogy a hangok szimultaneitását létre hozó zene is —, amely előhívja a lélekét, a mozzanatok időben egymás után helyező költészet azonban törvényszerűen elveszíti azt. Így jön létre a vizualitás és a térbeliség és az ebből fakadó harmónia elsőbbségét abszolutizáló szemléletből egy a festészet primátusát és a költészet szekundér jellegét hangsúlyozó koncepció, amely nem rendszer, de tendencia a rendszeralkotásra. És ezért éppen létrejöttében, in statu nascendi mutatja a rendszeralkotás törvényszerű sajátosságait.<sup>15</sup>

A Kanté viszont zárt rendszer. Méghozzá olyan, amely a hierarchiát egy szigorúan körülhatárolt gondolati magból, pontosabban ennek a centrumnak a körülhatárolásából teremti meg. A mag is, a körülhatárolás is Kant egész esztétikája, sőt egész gondolatrendszere által meghatározott. A mag a pusztá megítélésben tetsző, az esztétikai eszmét kifejező szép, amely célját önmagában hordja és — a német klasszicizmus esztétikai neveléseszményének megfelelően — a lelkerők kultúráját szolgálja. Ebből a meghatározásból következik a körülhatárolás. Kant ezt az eszményt ellenpólusokkal, negatív pólusokkal veszi körül, amelyek a művészetek egy részét magukhoz is szívják. Kategorikusabban fogalmazva: degradálják. Ilyen negatív pólus a gazdasági prakticitás, amely a kézművészetet, a fizetett „bérművészetet” szívja fel, azaz a díszítő tárgyformálás teljes rendszerét. Az intellektuális prakticitás, egy tárgy megismerése, az ahhoz kapcsolódó formálás, vagyis a mechanikus művészet. A pusztá utilitáris-használati prakticitás, amely az építészetet vonzza magához, beleértve a művészi jellegű bútorkészítést is. A lelkek szabadságát veszélyeztető, művészi eszközökkel történő, az eszméssel való pusztá játékot szellemi befolyásolásra használó intellektuális erőszak és az ennek megfelelő ál-művészet, az ékesszólás. Végül pedig a pusztá élvezetet szolgáló kellemes, amely nemcsak a társas szórakozás művészi megnyilvánulásait asszimilálja, hanem bizonyos határok között a zenét is.

A kanti rendszer tehát kizárásos alapon, a határok pontos kitűzésén, a negációk során keresztül érvényesülő intellektuális-tartalmi szisztéma, amelynek csak a felszínén úszik egy látszólag elsődleges érzéki-formális szempont, amely a tudomásulvétel módja, a képzelet (a költészet), a szemlélet (képzőművészet) és az érzékelés-érzet (zene) szempontjai szerint osztályoz.

Ami a negatív pólusoktól körülhatárolt és szinte széttroncsolt körön belül megmaradt az esztétikai eszmény kifejezési lehetőségeként, a természeti szabályozást hordozó zseni művészeteként az csak — felemás módon — a zene, a képzőművészet, vagyis a szobrászat és a festészet és természetesen a körül centrumában elhelyezkedő költészet. Menjünk felfelé a most már teljesen világos hierarchia lépcsőfokain. Az első fok evidens módon a zenéé. A lélek vonzereje és megindultsága tekintetében ugyan a költészet mögött állna, fogalom nélküli érzélem lévén azonban nem késztet gondolkodásra. Erős, de nem tartós megindulást eredményez, és ezért inkább élvezet — tendál a pusztá kellemes felé! — mint kultúra. Az „érzetektől a határozatlan eszméig” eljutó zenével szemben a képzőművészetek „a meghatározott eszméktől az

<sup>15</sup> Leonardo da Vinci: „Tudomány és művészet”, Magyar Helikon 1960.



érzetek" felé törekednek, ezért helyezkednek el magasabb lépcsőfokon. Különösen a festészet, amely legmélyebben gyökerezik az eszmékben, és így a szemlélet területét legjobban kitágítja. És legfelül az esztétikai eszmét, a megítélésben való tetszést legjobban kifejező és ezzel a lelki erők kultúráját leggazdagabban szolgáló költészet. Az ideákkal való szórakoztató játék látogatásától jut el a gondolatig, amelynek bőségét a fogalom formáinak gazdagságával köti össze. És ezzel a képzelőerő játékának és az értelem törvényeinek az összhangját teremti meg.

A kanti rendszer zárt voltából a hierarchia következik. Intellektuális-gondolati jellegéből és az egy tényezőre való redukáltságából az irodalom hierarchikus elsőbbsége. Szinkronitásából, a történetiség alárendeltségéből zárt-mozdulatlan jellege. Hegel két ponton haladja meg. Több szempontot érvényesít és ezzel egy nem kevésbé szimmetrikus, de kiegyenlített és dokumentáltabb hierarchiát teremt. A történetiséggel pedig oldja a zárt szinkronitást. Bár éppen egy másfajta zártságot hoz létre.<sup>16</sup>

A Hegelé rendszerebb rendszer az összes többinél. Mondhatni: az abszolút rendszer. Magja a szép, az esztétikai eszmény. Eszme és érzéki-szemléletes forma egysége. Amelynek, a művészetben testet öltve, végső célja — az egész német klasszikus esztétika emberformáló ihletettségének megfelelően — az embernek az esztétikai elsajátítás útján való alakítása. Mégpedig az igazságnak az érzéki, művészi alakulat formájában való kifejezése által. Ha az esztétikum, a művészet a szellemi és az érzéki egysége, a két végpont a szellemi nélküli érzékiség és az érzéki nélküli szellemiség. Azaz a rendszer határáként a pusztá kellemes és a pusztá szellemi-fogalmi.

A rendszer dinamikáját a két végpont közötti mozgás adja. Amely — a kellemes és a fogalmi határain belül — a szellem nélküli anyagtól az anyag nélküli szellemig vezet. Másképpen fogalmazva: a szellemnek az anyagba való belépésétől az onnan történő kilépéséig. Végső soron a szellemtől — az anyagon át — a szellemig, mert minden mű „a képzeletben volt, az emberi szellemből és ennek alkotó tevékenységéből származott, úgyhogy már nem egy tárgy képzetét kapjuk, hanem egy emberi képzet képzetét”. Ezzel, a szellem önmagától önmagához vezető dinamikájával a hegeli rendszer középpontjába kerültünk. Ahol a mozgásnak két összetevője és két iránya is van, és ezek határozzák meg a művészetek egymáshoz való viszonyát. Az egyik összetevő az érzéki jellegből következik, és a műalkotásban, az objektivációban az érdekelt érzéki szféra és a neki megfelelő anyag viszonyát jelenti. Az ebből fakadó irány vízszintes. Ezen a materiális anyagban formáló és az anyagban csak a szellem visszfényét érzékeltető építészettől a maga konkrét anyagosságát megszüntető, a nyelvet pusztán jellé degradáló, tisztán szellemi irodalomig lehet haladni. A másik, emögött levő, de ebből következő mélyebb összetevő tartalmi. Az esztétikai eszmény, a megérzékített igazság művészeti áganként különböző mélysége és milyensége. Az ebből következő irány függőleges, történeti. Lényegében azonban nem is külön irány, hanem az előbbinek a tényleges, azaz történeti dimenziója. Amelyen végighaladva ugyancsak az építészettől az irodalomig jutunk el. Közben azonban végigjárjuk a művészetek történeti fejlődését is, amelynek útja a szellem anyagi környezetének pusztá megteremtésétől (építészet) a szellemnek szellemként való tiszta megjelenítéséig (irodalom) vezet.

<sup>16</sup> Immanuel Kant: „Az ítélőerő kritikája”, Akadémiai 1966. A rendszerezés elveit lásd a 270–304. lapon.

Ez persze végpont is. A képzettől a képzethez, a szellemtől a szellemhez vezető út végpontja, amely azáltal bontja fel a művészet szellemi-anyagi-érzéki egységét, hogy megsemmisíti a saját anyagi-érzéki összetevőjét, és ezzel „maga a művészet kezd felbomlani, s a filozófiai megismerés számára adódik az átmeneti pont a vallási képzethez mint olyanhoz, valamint a tudományos gondolkodás prózájához”.<sup>17</sup>

Hegel rendszere tényleg rendszer és tényleg zárt. A kellemes és a fogalmi határai, az érzéki és a szellemi végpontjai között, tehát az érzéki-szellemi szférában létrehoz egy mozgást — amely valóban, objektíve mozgás, nemcsak a megismerő tevékenység mozgása —, és ezt egyszerre teszi logikaivá és történetivé. A mozgás az indulástól, az építészettől, a befejezésig, a költészetig hajszálpontosan halad előre a tézis, antitézis és szintézis kerekein. A festészet, az építészet és a szobrászat pólusait szintetizálja. A költészet a festészetét és a zenéét. Sőt a dráma is az epikát és a lírát. Mindezt pedig úgy szerkeszti meg, hogy a két szempont, az érzéki-anyagi és a szellemi-tartalmi fölerősíti és dokumentálja egymást, és a szinkron mozgásirány történetivé mélyül. Ezzel a szempontok gazdagságában, a tényleges mozgásban és a történetiségben egyaránt meghaladja Kantot, de — hűen hozzá — minden szempontot-tendenciát az irodalom hierarchikusan kijelölt primátusában fog össze. Amikor azonban a térben és időben kötetlen, tárgyában határtalan és az emberi folyamatokat a maga teljes differenciáltságában kifejező „csúcsművészet”, az irodalom és vele az egész művészet felbomlását, a „művészeti korszak” végét jósolja, egyfelől beteljesít és végletesen zárttá tesz egy törvényszerű hierarchikus tendenciát, másfelől pedig az egész maga rajzolta folyamatot kezdet és vég közé szorítva megkérdőjelezi a saját történetiségét.<sup>18</sup>

#### A RENDSZERALKOTÁS DILEMMÁI

A zárt rendszerek tehát hierarchikusak. Minél zártabbak, annál inkább azok. Önmagában zárt, logikus szisztéma csak valamilyen pontosan körvonalazott szempont vagy szempontok alapján jöhet létre — Hegel mutatja ezt a legvilágosabban. A szempontok pedig vagy egybeesnek valamely művészet sajátosságával, és akkor az (többnyire a költészet) egy körülötte létrejövő hierarchia csúcására kerül. Vagy eleve egyik ágazat jellemzőit absztrahálják ideálisakká (mint többé-kevésbé Kant és Hegel esetében).

A hierarchikus rendszerben a hierarchia és a rendszer egyaránt kérdőjeles. A hierarchia, a művészetek közötti rangsor vagy legalábbis értékkülönbség azért, mert ellentmond az esztétikai szféra elvi pluralitásának. E pluralitás pedig — Lukács György meggyőző okfejtése szerint — nemcsak az e szférában megjelenő jelenségek sokféleségét, minőségi különbségét tételezi fel, hanem azok egymás mellé rendeltségét, tehát azonos értékűségét is.<sup>19</sup> Ami persze nem zárja ki, hogy az esztétikum egy autonóm művészeti alkotásban dominánsabban és koncentráltabban jelentkezik, mint például egy használati

<sup>17</sup> Hegel: „Esz­tétika”, I. II. III. Akadémiai 1952, 1955, 1956. Az idézetek a II. kötet 210. és a III. kötet 181. lapjáról valók.

<sup>18</sup> A különböző rendszerek áttekintésénél használtam Miklós Pál fontos, eligazító tanulmányát. Miklós Pál: „Az összehasonlító művészettudomány nehézségei és lehetőségei”, Helikon, i. h. 323–341.

<sup>19</sup> Vö.: Lukács, i. m. I. 620.

tárgy megformálásában. És azt sem, hogy a történelmi fejlődés egyenlőtlen volta következtében egy korszakban vagy nemzeti kultúrában valamely művészeti ág úgynevezett uralkodó művészeti ággá válik, a többi mögötte elmarad. Mindez azonban minőségi különbség, a „mineműség” különbsége, de semmiképpen sem rangsor. A történetiség azonban már át is vezet a hierarchia problémáiról a rendszer gondjaira.

A gondok két ponton is jelentkeznek. A rendszer statikus jellegében és elemekből való felépíthettségében. A statikus jelleg kizárja a történetiséget, és ezzel eleve ellentmond a társadalmi lét — sőt általában a lét — egyik ontológiai alaptörvényének. (Még Hegel is kizárja, részben úgy, hogy véget vet a folyamatnak, részben úgy, hogy művészettörténeti tényekről-tendenciákról — a három lépcsőfok tisztasága érdekében — nem vesz tudomást.) A művészet történeti fejlődése pedig szüntelenül felbont minden rendszert. Főképpen, ha figyelembe vesszük, hogy a művészet genézise nem egyszer lezajlott és lezárult folyamat, hanem bizonyos értelemben permanens genézis. Amennyiben a társadalmi léttel való laza és nem áttétel nélküli, de feloldhatatlan kapcsolat szüntelenül teremt, átalakít és megszüntet formákat. A permanens genézis egyrészt eredendően létrehoz művészeti ágakat, és elvezeti őket önálló, egynemű közegük kikristályosításáig. Másrészt új ágakat is teremt (foto, film), kiiktat és beiktat műfajokat (eposz-regény), és minden lényeges alkotásban végső soron a műfaj új variációját hozza létre, olykor korszakos kompozicionális változásokkal. Gondoljunk arra, hogy az előszöről az írásbeliségre való áttérés vagy a szóbeliségnék a rádió és televízió hozta reneszánsza milyen eltolódásokat eredményez nemcsak az irodalom életformájában, hanem az egyes művek-műfajok szerkezetében is. És e folyamatos genézisben a fő ihlető nyilván nem a művészet bizonyos — tényleg létező — önmozgása, hanem a társadalmi lét változása.

Továbbá a történelmi mozgásban a társadalmi lét ontológiai alapegysége nem a „vegytiszta elemi részecske”, hanem az ezekből összetevődő viszonylatrendszer, változó-alakuló komplexus. Ez pedig kérdésessé teszi az elemekből konstruált rendszerek gondolati szimmetriáját. A művészet esetében nem lehet figyelmen kívül hagyni a viszonylatrendszer alakulását, az ágazatok egymáshoz való kapcsolódásának lazább-kötöttebb variánsait. Csak példaként: a kezdeti genézis hosszú szakaszában a zene és a tánc szorosan összefonódik, majd a zene kivívja önállóságát, a tánc azonban megtartja függését. És az irodalom (a líra) és a zene összefüggésrendszere is több változaton keresztül alakul. Vagy: századunk művészetében a film mutatja a színházhoz és az irodalomhoz való kapcsolódás sokféleségét, amelyet a kölcsönhatásra, az összefonódásra, illetve a függetlenedésre való törekvések egysége jellemez.<sup>20</sup>

Mindezekből következik: a művészeti ágazatok viszonylatrendszerének felvázolásában, tehát mindenfajta rendszerezésében — a pluralizmus elveinek megfelelően — eleve esleik bármilyen hierarchia lehetősége, és a valamelyes hitelességre számot tartó logikai konstrukció csupán a komplexus összes történeti variánsainak általánosítására épülhet. Vagyis a logikai és a történeti egységében a hangsúly nem a logikaira, hanem a történetire esik. Nem a logikai absztrakciókat kell benne történetileg konkretizálni-kontrollálni, hanem a történeti mozzanatokot lehet valamelyest logikailag elrendezni.

<sup>20</sup> Vö.: Lukács György: Marx ontológiai alapelvei; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/3-4., 251-252.

Szilárd és ellenőrzött elméleti fogódzópontok — a dolog természetéből következően — nincsenek. De vannak gyümölcsözőnek ígérkező, eligazító kategóriák. Például az egynemű közegé, amely konkretizálva az érintett érzéki szférát vagy szférákat, az adott művészeti ágat (jelen esetben az irodalmat) behelyezi egy ebből a szempontból létrehozott összefüggésrendszerbe. Az egynemű közeg körülhatárolása lehetővé teszi egyrészt a valóság konkrét tárgyiasságához való viszony tisztázását (mennyire tartja meg vagy költi át a mű a valóság eredeti formáit, milyen a stilizáltsági szintje, mimetikus-e vagy sem?), másrészt pedig utal az ágazat dimenzióira, a tér és idő sajátos viszonyaira, a tényleges dimenziók és a „kvázi-dimenziók” egymásraépítettségére. Ez pedig már a küszöbe egy tényleges-tartalmi rendszerezésnek, amelynek kulcsfogalma a meghatározatlan tárgyiasság. Amennyiben egy mű, műfaj vagy ágazat legfőbb formáló-kompozicionális elve éppen az, hogy mikrokozmoszá, teljes világgá alakulása során a valóság mely elemeit képes és mi módon képes meghatározni, és melyek azok, amelyek törvényszerűen meghatározatlanok maradnak.

Mindezek nem jelentik egy rendszer (nyílt és történeti rendszer) princípiumait. Következtetéseik is divergálnak. Az adott művészeti ágat egyenként más és más viszonylatrendszerbe helyezik. Ez egyben biztosíték a záródás és hierarchikus rendszerré merevedés ellen is. Végiggondolásuk azonban minden „helymeghatározás” szempontjából nélkülözhetetlen.

#### A NYELVI MŰVÉSZET CSALÁDFÁJA

E történeti-szisztematikus rendszer felvázolásához és benne — az összes lehetséges koordinátákban — az irodalom viszonylatainak a meghatározásához még kevés az általánosítható ismeretanyag. Főként a történeti. Már ami az ágazat és a műfajok életmódjának a változásaira és összes variációira vonatkozik, és szembesíthető — a permanens változás-genézis formáinak a konkretizálása céljából — a társadalom mozgástörvényeivel. Az irodalomesztétika és benne a „helymeghatározás” történeti része csak így építhető fel. Az előbbieken érintett kategóriabázis azonban a logikai-szinkron összetevő kísérleti megközelítéséhez elegendő. Összegezzük — bevezetésként — az áttekinthető rendszereknek az irodalomra vonatkozó végkövetkeztetéseit.

Feltűnő, hogy néhány fontos konzekvenciában a legkülönbözőbb megközelítési módok összefutnak. Például: a felvilágosodás eredményeit összegező Lessingé, a klasszikus német filozófiát képviselő és tetőző Kanté és Hegelé, a modern-strukturális-formális szempontok szerint elemző Ingardené és Greené.

Az első lényegi mozzanat az érzéki-művészi jellegnek, a képzelőerőnek és a fogalmiságnak a Kant hangsúlyozta egysége, amely Hegel koncepciójában a nyelvi művészetnek a nyelv természetrajzából következő sajátosságává mélyül. Az irodalmi ábrázolás időbeliségét és ebből fakadó folyamatjellegét Lessing veszi észre, Hegel egész rendszergondolatában központi szerepet szán neki, és a képzőművészet egy mozzanathoz való kötöttségével szembeállítva — Lessinghez hasonlóan — Ingarden is hangsúlyozza. A folyamatjelleg — egybekapcsolva a nyelvnek a gondolatok és érzelmek kifejezéséhez való kötöttségével — egyet jelent a pszichés, gondolati-érzelmi-indulati mechanizmusok motivált, differenciált és elemző ábrázolásában megnyilvánuló viszonylagos — a többi ágazathoz viszonyított — korlátatlansággal, amit Hegel a költé-

szet általános művészet voltával kapcsolatban minduntalan hangsúlyoz. A psziché komplex-differenciált ábrázolásának a lehetősége pedig egyben az összetett esztétikai minőségek kifejezésének a lehetősége is, amelyet Ingarden találóan az irodalmi kifejezés polifóniájának nevez. Az emberi benső megjelenítésének ez a totalitása összefügg a láthatatlan, tehát nem konkrét-érzéki jelenségek ábrázolásának korlátatlanságával, ami Hegelnél központi gondolat, Greennél és Ingardennél pedig a nyelvi jelölés, pontosabban jelölhetőség egyenes következménye. A belső és külső világ ábrázolásának ez a nyelvhez és a nyelvben testet öltő fantáziához kötött tartalmi korlátatlansága egyben az ábrázolás közvetettségének, tehát konkrét-érzéki korlátozottságának a problémáját is felveti. Ez már Lessingnél és Hegelnél is felbukkan, részben úgy, hogy az irodalom nem a jelenség érzéki minőségét adja, csupán annak konvencionális-nyelvi jelét, részben pedig abban a feltételezésben, amely szerint a nyelvi ábrázolás időbeli egymásutánja törvényszerűen elveszíti a tárgy egységes érzéki vízióját. Greennél ez még ugyancsak érzéki csökkentértékűség. Ingarden azonban ebben is egy virtuális gazdagságot lát, amely a képzőművészet által konkrétan, azaz vizuálisan meg nem határozott elemeket a költészet szintjén, a képzelet számára meghatározni képes.

A következtetések mindenképpen konvergensek. De főképpen egyértelműen megjelölik a gondolatmenet korrekt kiindulópontját: az irodalomnak mint a nyelvi kifejezés lehetőségeihez kötött, azok által meghatározott művészetnek a vizsgálatát.

Hogy a közvetlenül a képzelethez kapcsolódó irodalom számára a nyelv a kifejezés mércéje, úgy is mint határ, de egyben határtalanság is, azt Hegel erőteljesen hangsúlyozza: „Mivel azonban a költői fantázia abban különbözik minden más művészet képzeletétől, hogy alkotásait szavakba kell öltöztetnie és a nyelv által kell közölnie, azért kötelessége kezdettől fogva úgy rendezni el minden képzetét, hogy teljesen kifejezhetőek is legyenek a nyelv rendelkezésére álló eszközökkel.”<sup>21</sup>

A nyelv mint a művészi fantázia kifejezési lehetősége művészi anyag és eszköz. De általában nyilvánvalóan nemcsak az. Hanem olyan hangtesttel, tehát anyagtalanul anyagi burokkal rendelkező szellemi jelrendszer, amely a kommunikáció leggazdagabb és legdifferenciáltabb eszköze. A hétköznapi, a tudományos és a művészi kommunikációé egyaránt. Tehát logikai-szisztematikusan szempontból az első feladat nyilvánvalóan az, hogy a nyelv anyagi burkában megjelenő művészetet, a szépirodalmat elhatároljuk a nem művészi jellegű nyelvi megnyilatkozásoktól, illetőleg a művészet és nem művészet határeseteitől. Szándékolt merevséggel: az elhatárolás kettős. Tartalmi és nyelvi milyenségére alapozó formai. Mindkét szempontnak csak a leglényesebb mozzanataira szorítkozhatunk. Az eredmények konvergálnak. A nyelvi művészet lényegjegyeihez vezetnek.

#### „TARTALMI” HATÁROK

A tartalmi elhatárolásnak — mint minden művészi alkotás esetében — két szempontja lehet: az önelvűség-öncélúság és a fiktitivás. Az öncélúság és önelvűség azt jelenti, hogy a nyelvi képződmény tisztán önmaga célja, vagyis

<sup>21</sup> Hegel, i. m. III. 218—219.

mindenfajta meghatározottságában csupán egy esztétikai funkciónak alárendelt, amely eleve kizár minden praktikus-célszerű tételezést. (Ennyiben a tartalmi körülhatárolás elfogadhatja Kant már elemzett szempontjait. A műnek az esztétikai funkcióra való szervezethez ugyan nem cél nélküli célszerűség, de mindenfajta praktikus tételezés elutasításával ténylegesen „csupán” a befogadóra irányuló igen áttételes hatás intellektuális érdekét őrzi meg. A feladat tehát ennek az intellektuális érdeknek a konkretizálása, tartalma pontosabb meghatározása.) Azaz a művésziileg szervezett nyelvi szerkezet, világot alkotó mű — éppen művészi szervezethez által — az emberi világ olyan meghatározó szerkezeti törvényeit képes a saját szerkezeti törvényeivé alakítani, és ezzel a partikularitástól nagyrészt megtisztított valóságmozzanatokot a nembeliség, az összemberi érdek szintjére emelni, amelyek szükségszerűen a befogadó személyiségében is a partikularitástól a nembeliség felé való elmozdulás irányában hatnak. A valóság törvényeinek a mű törvényeivé való alakításában a leglényegesebb komponens a művészi fikció. A fikció a megszerkesztetlen valóság szelekció és koncentráció útján való megszerkesztése, az empirikustól az általánosított, a felszínitől a lényegi, az esetlegestől a törvényszerű felé való lépés. A művészi stilizáció összefoglalása, amely az egyes és az általános közötti utat megtéve a műalkotást a különösenben konkretizálja. A fiktívnek tehát nem az igaz az ellentéte, hanem a nem fiktív, azaz a pusztán tényszerű. Vagyis a művészi elrendezéstől még érintetlen, nyers valóságdarab. A tények legegyszerűbb elrendezése már út a fikció felé. A riport vagy a legtényszerűbb tényirodalom is azért, hogy elhagy mozzanatokot, és az összetartozókat egymás mellé helyezi, az egyediényt kiemeli egy életösszefüggésből, és behelyezi egy műösszefüggésbe, amely a pusztán empiriához képest már önmagában művészi fikció. Persze ennek a fikciónak a skálája rendkívül széles. A tények egyszerű, dokumentáris elrendezésétől a fantasztiikum szimbólumértékű megjelenítéséig terjed. A tényszerű—fiktív ellentét nem azonos az igaz—nem igaz ellentéttel. Két különböző koordinátarendszerben helyezkednek el. Az elsőnek a valóság felszínével való tapasztalati szembesíthetőség a mércéje. A másodikkal — a művészet esetében — az emberi valóság mélyrétegéhez viszonyított valószínűség és szükségszerűség.

Az esztétikai önélvűség és a fikció által meghatározott tartalmi mag körül nem nehéz meghúzni a határokat, illetve az eleve adott határokon kívül vagy belül elhelyezni a művészi igényű nyelvi képződményeket. Az a nyelvi alkotás, amely ugyan csupán önmaga célja, azaz kizáróan esztétikai funkcióval rendelkezik, de a művésziileg megformált valóságösszefüggéseket nem képes a nembeliség szintjére emelni, tartalmában megőrzi a partikularitást, alatta marad az esztétikum határának, a kellemesség szférájában rögződik. Nem lesz szépirodalom, csak — egyéb tényezőktől függően — álirodalom vagy félirodalom, Lukács szavával belletrisztikává. Minőségei sem esztétikaiak, legfeljebb előesztétikaiak. Például a szép helyett a tetszetős, a rút helyett az unórító, a tragikus helyett a borzasztó vagy a rettenetes jegyében formál. A belletrisztika esztétikailag tételez, de a megvalósulásban az esztétikum alatt marad. A szónoklás és a történetírás — főként a klasszikus történetírás — praktikusán illetőleg tudományosan tételez, de a formálásban tendál a művészi felé. Amennyiben a szónoklás a nyelv művészi elrendezésében, képszerű-metaforikussá formálásában közelíthet a költői nyelvhez. A történetírás pedig az események előadásában epikus jelleget ölthet, a történelmi alakok megformálásában pedig a művészi jellemábrázolás-típusálás eszközeivel élhet.

Mindenesetre — minden határhelyzet ellenére — amíg a belletrisztika „alatta marad” a szépirodalomnak, a szónoklás a praktikus, a történetírás a fogalmi-tudományos felé „meghaladja” azt. A riportnak és a tényirodalomnak, a dokumentarizmusnak pedig a fikció útján megragadott művészi igazság a mércéje. Ha a tények mögé, azok elrendezése-komponálása, tehát stilizálása és bizonyos értelemben fiktívvé tétele által egy önmagukon túlmutató emberi tartalmat tud felidézni, azaz a felszíni ténynek „mélységélességet” ad, autentikus irodalmi művé, szépirodalommá válik. Ha nem, értéke csupán az „eset” hitelességén, szociológiai általánosíthatóságán, rerelatív jellegén mérhető.

#### A „NYELVI—FORMAI” HATÁR ALAPELEMÉI

A kellemesség, a praktikus célszerűség, a tudományosság és az esetszerűség-tényszerűség határköveinek a kitűzésével a nyelvi művészetet, a szépirodalmat mint művészetet, tehát tartalmilag különböztettük meg a nem művészi, fél-művészi vagy álművészi nyelvi objektivációktól. Nyilvánvalóan kell következzen ezután a nyelvi, tehát „formai” megkülönböztetés, amely természetesen művészi is és tartalmi is, amennyiben bármely szöveg nyelvi megformáltságával együtt vagy éppen azáltal válik művésziivé. Tehát ez esetben nem a szöveg művészi voltának másik összetevőjéről, csupán másik aspektusáról van szó. Végül is az a kérdés, hogyan viselkedik a tartalmilag körülhatárolt szépirodalmi mű a maga nyelvi anyagával szemben. Mit is jelent a nyelv mint egynemű közeg.

Kétségtelen, hogy a nyelv mint egynemű közeg meglehetősen problematikus. Először is műnemenként másképpen viselkedik. Lényegében — megfelelő alaposság és korrektség esetén — külön kellene beszélni a líra, a dráma és az epika egynemű közegéről, nyelvi megvalósulásáról. Beleértve a vers és a próza különbségét is. És akkor még nem vetődött fel a szépirodalmon belül a költészetnek és nem-költészetnek a szakirodalom jelentős részében teljesen elfogadott, éppen a nyelvi kifejezés intenzitásbeli eltéréseire alapozó megkülönböztetése. Mindez azonban nem teszi lehetetlenné — legalábbis ebben a nyelvi megformálás problémáit csak részkérdésként kezelő gondolatmenetben — a megközelítés egységét, csupán a kötelező differenciálást írja elő.

Először az érzéki konkretizálhatóság nehézsége tűnik szembe. Első megközelítésben ugyanis — eltekintve az előbb említett műnemi különbségektől — a nyelvi kifejezés akusztikus szférája nem látszik uralkodónak, vagy az érzéki minőség szempontjából perdöntőnek. Amennyiben érzékileg elsősorban nem a nyelvi jel, hanem az általa jelölt dolog minősége hat. Nem a jelölő, hanem a jelölt, a jelentés vagy értelem a mérvadó. A nyelv a jelölt tartalmat, a jelentést érzékíti meg. A nyelvi művészet ezért nevezhető a belső szemlélethez szóló művészetnek. A belső szemlélet előtt pedig — az emlékezet és a képzelet szintjén — a külvilág összes tapasztalt és az összes érzékszervekkel tapasztalt minősége megjelenik. Vagyis ez esetben az egynemű közeg érzéki sokszínűsége és ennek határai egybeesnek a belső szemlélet, az emlékezet és a képzelet érzéki minőségeinek sokszínűségével és határaival. Természetesen a nyelvi megjelölés eleve szegényebb és egysíkúbb, mint a mögötte meghúzódó alkotói képzelet érzéki gazdagsága. De a befogadói képzelet megteheti az utat visszafelé. Azaz a leegyszerűsítő és elszegényítő nyelvi jelből visszateremtheti a maga számára a mögötte meghúzódó képzelet teljes érzéki színskáláját. Végered-

ményben tehát az irodalom a nyelvi jelölés egynemű, de az emlékezethez és a képzelethez tapadóan érzékileg sokszínű-polifon közege által képes bevonni és a művészileg szervezett szövegben mozgásba hozni-hatékonytá tenni a valóság minden érzéki minőségét.

Ehhez a sokszínűséghez tapad, helyesebben ennek a sokszínűségnek a másik oldala az ábrázolásba bevont érzéki minőségek áttételes volta, érzéki csökkentértékűsége. A nyelvi jel ugyanis nem ábrázolja, csak jelöli az érzéki minőségeket. Ezáltal természetesen mozgásba hozza a befogadói emlékezetet és képzeletet, de ez elvileg csupán az eredeti minőség érzékileg halványabb visszfénye. Pontosabban szólva a befogadói újjáteremtés sikere a befogadói fantázia minőségének függvénye. Hegel ennek az áttételezetségnek az alapján beszél az irodalmi ábrázolás érzéki „lefokozottságáról”, és arról a tendenciáról, amely a művészi objektiváció érzéki minőségének a megszűnéséhez, tehát végső soron éppen művészi jellegének a megszűnéséhez vezet. Sőt — persze csak egyetlen szempontból, a konkrét-érzéki minőségek megjelenítése szempontjából — ennek az áttételes jellegnek az alapján jelöli ki az irodalom helyét a művészetek között: „A szellemnek önmagában való koncentrációja az, aminek kifejezésére nem képes a szobrászat, míg a zene ismét csak nem térhet át a benső megjelenésének külsőlegességére, maga a költészet pedig csak tökéletlen szemléletet adhat a testiségről. A festészet ezzel szemben még képes arra, hogy összekapcsolja a két oldalt, képes magában a külsőben kifejezni a teljes bensőséget.”<sup>22</sup>

A hegeli distinkció egy lehetséges variáns a helymeghatározások sorában. Fölsejlik mögötte egy kordinátarendszer, amelyben az irodalom a megadott szempont szerint valamilyen módon elhelyezhető. Jelen esetben — az emberi benső ábrázolására hivatottan — a zene mellé kerül. A magába forduló szellemet a külsőben megragadni nem képes szobrászat és a külső és belső világ szintézisét adó festészet között. Méghozzá oly módon, hogy a tiszta bensőséget megszólaltató zene még nem képes a maga anyagában-közegében a külvilágot kifejezni, míg a valóság érzéki minőségeit közvetetten ábrázoló irodalom már csak tökéletlenül képes erre. Mindez azonban még csupán a nyelvi anyagot véve tekintetbe, és egyelőre azt is teljesen absztrakt módon kezelve, csak egy összehasonlítási alapnak a felső rétege.

A mélyebb réteg ott kezdődik, hogy Lessing és Hegel egyaránt észreveszik: az irodalom a maga anyagát, a nyelvet érzékileg semlegesíti, pusztá eszközként kezeli. Lessing még csupán a nyelvi jel önkényes — a jelölt tartalomhoz konvencionálisan kapcsolódó — voltáról beszél, és arról, hogy a költészetben a tárgy érzéki minősége szólal meg, és a szó mint eszköz eltűnik.<sup>23</sup> Hegel ágazati esztétikájában, rendszerében a nyelvi jel érzéki semlegessége kulcsfogalomná válik. Hogy a költészet a hangot pusztán jelként használja, a nyelvet eszköznek tekinti, amely „nem megy érzéki létezés számba”, „pusztá közlési eszközüln használja és ezért magában jelentéktelen jellé fokozza le”, vagy „messzire megy érzéki elemének negatív kezelésében” — az ilyen és erre vonatkozó idézetek tetszés szerint szaporíthatók.

Ennek a felismerésnek — fogadjuk el később korrigálandó-finomítandó kiindulópontként — fontos következményei vannak. Először is egy másik kordinátarendszerben az anyagra és annak érzéki tulajdonságaira alapozva

<sup>22</sup> Hegel, i. m. III. 31.

<sup>23</sup> Lessing, i. m. 133., 134.



az irodalmat egy lehetséges összefüggés végpontjára helyezi. Oda, ahova Hegelnél ténylegesen kerül is. Továbbá világossá teszi, hogy az irodalom lényegében nem akusztikus művészet. Sem anyaga, sem kiváltott hatása, sem életformája tekintetében. Hiszen az anyagban a jelölő, a nyelv akusztikai minősége messzemenően alárendelődik a jelölt dolog egyéb érzéki minőségeinek. A hatás nyilván ezekhez a minőségekhez kapcsolódik. Az élőszóban való terjedés esetében a befogadás folyamatában ugyan előtérbe kerül egy akusztikus tényező, ez azonban belső szemléletté alakul. Vagyis a jelölt tartalmakat a jelentésükből következő érzéki minőségekkel ruhazza fel. Ezzel pedig végérvényesen nyilvánvalóvá válik, hogy az irodalom érzékileg elsősorban nem a nyelvi jelhez, hanem az általa megidézett tartalomhoz, a képzetek, az emlékezet és a képzelet teljes világához kapcsolódik, és olyan gazdag és annyiféle, amilyen maga ez a világ. Lényegében tehát — és ez a mélyebb réteg — nem a jelölőnek, hanem a jelöltnek, nem a megidézőnek, hanem a megidézettnek a szférájában dől el minden hasonlíthatóság.

Olyan mozzanathoz érkeztünk, ahol elengedhetetlen a pontosítás-differenciálás. Segítségünkre lesz, ha felidézzük Greennek a művészi ábrázolás előtéréről és háttéréről, fő és másodlagos közegéről szóló gondolatmenetét. Így különbözteti meg például — nem törődve most fogalomhasználatának pontosításával — a zenében a zenei hang fő közegét a felidézett érzelemtől és akaratától, a másodlagos közegtől. A táncban a mozgó emberi testet és ugyancsak az érzelmet és akaratot. Az építészetben a háromdimenziós testet, az általa formált teret és a hozzá kapcsolódó cél-funkciót — és így tovább. Ennyiből is világos: ebben a megkülönböztetésben az elsődleges közeg a művészeti ágak anyagát, a másodlagos a tárgyát, az emberi világ általa felidézhető-ábrázolható szféráját, összefüggésrendszerét jelenti. (Nem a tartalmát. A tartalom a tárgy konkretizálása az egyes műalkotásban.) Az irodalom esetében azonban bonyolultabbá válik a helyzet. Itt ugyanis fő közegként „a jelentésbeli viszonyban álló szó” jelenik meg — vagyis a nyelv —, amely jel és jelentés, érzéki és fogalmi egyszerre. Másodlagos közegként pedig a nyelv által felidézett tárgyi világ, „mindenfajta emberi tapasztalat”. Tegyük hozzá: a tapasztalatot rögzítő emlékezet, az azt átrendező képzet és képzelet is.<sup>24</sup>

Foglaljuk össze: ha a fő és a másodlagos közeg a művészeti ág anyaga és tárgya, akkor ez az irodalom esetében a nyelv, illetőleg az általa felidézett-involvált tapasztalat-, érzet-, emlékezet- és képzeletkomplexum. Ez — más ágakkal összevetve — mindkét elemében lényeges különbségeket mutat. Maga az anyag, a nyelv rétegzett. Magában foglalja a jelet — emlékezzünk Hegel megkülönböztetésére — és a jelöltet, a jelentést. Tehát lényegében egy komplexus, amelynek nemcsak felső rétege és mélyrétege van, hanem egyszerre érzéki és fogalmi is, és a két réteg között — az érzéki erő szempontjából is — különbözőképpen alakulhat a viszony. Ez az anyag pedig a nyelv, amely legáltalábbis potenciálisan egy művészeti ág anyaga, egyben a hétköznapi kommunikáció eszköze is, és a maga érintetlenségében lényegében mint ilyen fungál. A tárgy pedig egyszerűen nem körülhatárolt, mint valamilyen módon a többi művészeteké — itt konkretizálódik az irodalmi ábrázolásnak a legkülönbözőbb rendszerekben megjelenő határtalansága. Legfeljebb arról lehet szó, hogy a képzet-emlékezet-képzelet tárgykomplexum szorosabban és közvetlenebbül kötődik az emberi pszichés mechanizmusokhoz, mint más művészetek

<sup>24</sup> Vö.: Green, i. m.

tárgya. És ezért az irodalmi tárgy egyik jellemzőjét éppen a belső világ differenciált rajzában, illetőleg ennek a lehetőségében kell keresni. Az irodalmi ábrázolás esetében tehát a viszonylag egyszerűbb anyag-tárgy kettősséggel szemben egy jelölőre és jelöltre bomló rétegzett anyag és tárgy hármasságával kell számolnunk. Amelyben a homogén első réteggel szemben a másodikban egy érzéki és jelentésbeli divergencia—polifónia veszi kezdetét. És az irodalmi ábrázolás tényleges minősége, tárgyi jellegzetessége és komponálási elve ezekben a rétegekben, pontosabban a három réteg egymáshoz való viszonyában, kölcsönös mozgásában dől el. Ebben azonban a második és a harmadik réteg a túlsúlyos mozzanat. Ezzel még mindig nem oldottuk meg az irodalom egynemű közegének a problémáját. De kijelöltük a számba vehető rétegeket, és azok egymáshoz való viszonyának egyes jellemzőit.

#### NYELV ÉS KÖLTŐI NYELV — A „NYELVI-FORMAI” HATÁR

Mindeddig a nyelvet, a jelölő és a jelölt egységében, az általa felidézett tárgyiassággal együtt úgy vizsgáltuk, mint a mindennapi kommunikáció eszközt, amelyben potenciálisan eleve benne rejlik a művészi ábrázolás lehetősége. A lehetőség akkor realizálódik, ha valamely, a különösség síkján konkretizálódott művészi tartalom az általánosságra és az egyediségre egyszerre törő tendenciájával mozgásba hozza mind a három réteget mind a két irányban, az absztrahálás és a konkretizálás felé is. Ez a két mozgásirány ugyanis egybeesik a nyelvfejlődés eleve meghatározott — Lukács által elemzett — kettős tendenciájával, amely a mindennapi nyelvből kiindulva egyfelől a fokozottabb gondolati általánosításra, másfelől a fokozottabb érzéki egyediségre tör. Lényegében tehát a fogalom és a képzet két pólusa között hoz létre termékeny feszültséget. Az első irány a tudományos nyelv, a második a költői nyelv. Csakhogy — Lukács György meggyőző elemzése szerint — nem egyszerűen arról van szó, hogy a képzethez kötött, a konkrét-egyedi érzéki megragadására törő költői nyelv kikapcsolja vagy megkerüli a tudományos nyelv fogalmi meghatározottságát, hanem inkább „legyőzi” — magába olvasztja, azaz megszüntetve megőrzi azt. Vagyis „a dolgok és viszonylatok specifikus és jelentős egyediségének visszatükrözését” célzó költői nyelv egyrészt megtartja a mindennapi nyelvben benne rejlő „világosan rögzített fogalmiságot” — amelynek végső kikristályosodása a tudományos nyelv —, másrészt azonban küzdve a nyelv természetében eleve benne rejlő absztraháló tendencia ellen, az ábrázolást visszavezeti „a fogalmak alapjául szolgáló szemléletekhez”. Ez egyben azt is jelenti, hogy az irodalmi ábrázolás tényleges egynemű közegét képező költői nyelv a gondolati általánosításnak és az érzéki konkretizálásnak a metszéspontján jön létre, de ebben a pólusokat egyesítő komplexumban az utóbbi a meghatározó mozzanat. Pontosítsunk: ez a metszéspont nem holt-pont, hanem különböző mozgásoknak a költői kifejezésben létrejövő-felvillanó-pillanatnyi egysége. Sematizálva: a költői megnevezés és mögötte a költői felfedezés valamely dolgot vagy viszonylatot a képzet síkján ragad meg, de ez a képzet nem innen van a fogalmon, hanem túl van rajta. Másodlagos vagy másodszeri képzet, amely mögött a megismerés a képzet-fogalom utat már oda-vissza megtette. Eljutott a képzettől a fogalomhoz, és azt magába olvasztva-feldolgozva „visszalépett” a képzethez. A visszalépés után megkapott második képzet a költői kifejezés forrása. Lukács ezt a feltételes reflex és a

2. jelzőrendszer között elhelyezkedő 1' jelzőrendszer hipotézisére támaszkodva így fogalmazza meg: „a 2. jelzőrendszer szükségszerű elvontságait az 1' jelzőrendszer megszünteti, az ábrázolt tárgyak konkrét-felidéző hatalmává változtatja át, de eközben mégsem rombolja szét a jelenségek visszaadásának azt a pontosságát, amelyhez a 2. jelzőrendszer segítette az emberiséget.”<sup>25</sup> Lukács tehát az „ábrázolt tárgyak” felidéző hatalmáról beszél. Ha ehhez hozzávesszük, hogy ugyan elismeri a hangok hangulati értékét, de ezt is és a hozzájuk fűzhető minden értelmet általában szigorúan a szó jelentéséhez kapcsol, világossá válik, hogy a művészi ábrázolás pusztán lehetőségével rendelkező mindennapi nyelv költői nyelvvé, a szépirodalom egynemű közegévé való transzformálásában a három réteg közül nem az első, a jelentés nélküli jel, a hang, hanem a második kettő, a jelentés és a felidézett tárgyiasság rétege játssza a leglényegesebb szerepet.

De ezen az általános filozófiai sémán belül mit jelent a „mozgásba hozás”? A mindennapi nyelvnek a költői nyelvvé transzformálása? Melyek a költői nyelv empirikus jegyei? A homályosság elkerülése céljából — csupán a leglényegesebb vonásokra szorítkozva — vállalni kell az összefoglaló leegyszerűsítést, amely a tárgyiasság rétegéből fokozatosan felfelé haladva rögzíti ezeket a jellemzőket.

A harmadik rétegben, a tárgyiasságéban a művé kristályosodó különös emberi tartalom a nyelv hangalakja és jelentése által felidézve, az ábrázolandó emberalak, emberi jelenség vagy összefüggés köré szervezi a tárgyaknak-viszonylatoknak azt a teljes rendszerét, amelyekben ez a tartalom megvalósulhat. Egyben megoldja az emberi tartalom és a felidézett tárgy- és viszonylatrendszer egymásra vonatkoztatását, Lukács szavával „poétizálását”, amelynek során az összes viszonylatok az ábrázolt jellemek, cselekvések, összefüggések részévé válnak, felveszik azok fiziognómiáját. Ezzel a mű a jelentés által felidézve és megérzékítve kialakítja a maga egyszeri, semmivel sem hasonlítható tárgyiasságát, és ezt a tárgyiasságot az előre- és visszautalások hálózatával olyan összefüggéssé növeli, amely már a mű szövegének nemcsak grammatikai, hanem tartalmi struktúrává szervezésével is egyenértékű.

A jelentésréteg hordozza a stilisztikai és poétikai szakirodalomban méltán kulcsfogalomná vált képszerűséget. Ez a képszerűség a szó jelentéséhez, annak fogalmi és érzéki tartalmához tapad. És a szóképek, a hasonlatok, metaforák és metonímiák rendszerében a jelentések között hoz létre olyan kapcsolatokat-vonatkozásokat, amelyek a fogalmi és érzéki tartalmat egyszerre pontosítják és fokozzák fel. Az elvont jelzett szó és az érzéki költői jelző ambivalenciát vagy éppen ellentétet kiváltó összekapcsolásában vagy a szinesztéziás szerkezetek különböző érzéki szférákat párhuzamba állító együttesében is a szó-jelentés divergenciája okoz költőileg termékeny feszültséget vagy elektromos feltöltődést-szikkasztást. Végül pedig a felső rétegben, a jelölőnek, a hangalaknak a szintjén alakul ki a ritmusnak, a metrumnak, a rímnek, az alliterációnak, a hangutánzásnak és sok más mozzanatnak az a rendszere, amely ténylegesen a költői nyelv akusztikus megszervezését-felfokozását jelenti.

Ez az erőszakos szétválasztás azonban megköveteli a kiegészítést. Nyilvánvaló, hogy a teljes költői hatás a három réteg eszközeinek és lehetőségeinek együtteséből, összjátékából alakul ki. Ebben az összjátékban a tárgyiasság

<sup>25</sup> Lukács: „Az esztétikum sajátossága”, II. Akadémiai 1965, 167.

lehet túlsúlyos mozzanat, de semmiképpen sem egyedüli determináns. Az akusztikai elemek és szóképek nemcsak egyszerűen kiemelik vagy hangsúlyozzák a tárgyiasság lényeges mozzanatait, hanem szervezik annak lényegességét, részt vesznek a lényegesség kialakításában. A költői hatás elemei szétválaszthatók, de a hatás maga egységes. A költői kifejezés sokszor termékeny többértelműsége-polifóniája, a lehetséges variációk közötti vibrálás vagy a nyelv a szakirodalomban sokat emlegetett „aurája”, a kifejezés „holdudvara” a három réteg kölcsönhatásának terméke.

A három réteg együttműködését és szimbiózisát a költői nyelv, a költőiség létrehozásában azért is érdemes hangsúlyozni, mert a „poétikai funkció” problémája ebben az összefüggésben megkerülhetetlen. Jakobson ugyanis híres tétele megfogalmazásakor, amikor a nyelvi közlés hat funkciója között körvonalazza a hatodikot, a poétikait, határozottan elválasztja a két felső réteget, a jelek és a jelentések rétegét, de főképpen az elsőt, az általuk felidézett tárgyiasságtól. „Ez a funkció — írja a poétikai funkcióról — a jelek érzékelhetőségének elősegítése által, elmélyíti a jelek és a tárgyak alapvető kettéválását.” Sőt, a funkció konkretizálásában, empirikus jegyeinek körülírásában nemcsak a tárgyiasságról, hanem a jelentésről is átcsúsztatja a hangsúlyt a jel rétegre, a költői nyelv akusztikai-metrikai sajátosságaira. Az a meghatározás ugyanis, hogy a poétikai funkció „az egyenértékűség elvét a szelekció tengelyéről a kombináció tengelyére vetíti”<sup>26</sup> — lényegében annyit jelent, hogy a szavak jelentése között differenciáló szelekciót a szóelemek metrikai-akusztikai egyenértékűségére alapozó kombinációval helyettesíti. A merev értelmezés ez esetben is félrevezet. Jakobson sem merev. A költőiség lényegéről más helyen adott definíciójában az előbbi értelmezést — a tárgyiasságtól való elválasztás fenntartásával — a jelentésréteg bevonása felé tágitja. „Miben nyilvánul meg a költőiség, az irodalmiság? — teszi fel a kérdést. — Abban, hogy a szót szónak érzékeljük, nem pedig az elnevezett tárgy reprezentánsának vagy érzelemkitörésnek. Abban, hogy a szavak és szerkezetük, jelentésük, belső és külső formájuk nem közömbös utalás a valóságra, hanem önálló értékre és súlyra tesz szert.”<sup>27</sup> Kétségtelen, hogy a poétikai funkció empirikus jegyei nélkülözhetetlen elemet jelentenek a költői nyelv két felső rétegének elemzésében. A teljes műstruktúra analízise azonban — a költői nyelv szempontjából is — meghaladja e határokat. (Annál is inkább, mert a jel és a jelentés kettőséhez a költői nyelvben nemcsak a tárgyiasság csatlakozik, hanem az értelem is. A konkrét szójelentés ugyanis egy szövegösszefüggéstől — tágabban egy költői összefüggéstől — meghatározottan azonos tárgyiasság mellett is eltérő értelmet kaphat. Amint ezt Lukács Babits és József Attila egy-egy versrészletének elemzésében a „kerítés” szó kapcsán ki is mutatja.<sup>28</sup> Mindez arra utal, hogy a jel csupán megindít egy folyamatot, de a költői jelleg problémája a jelentés, az értelem és a tárgyiasság rétegében dől el, a tényleges poétikai funkció ott bontakozik ki.) Ez a meghaladás egyben a műfajelmélethez vezető kapu is.

<sup>26</sup> Roman Jakobson: „Hang—jel—vers”, Gondolat. 1969, 222., 224.

<sup>27</sup> „Strukturalizmus”, II. 24.

<sup>28</sup> Vö.: Lukács: „Irodalom és művészet mint felépítmény.” Adalékok az esztétika történetéhez. Akadémiai 1953, 454—476.

Természetesen csak egyetlen szempontból kapu és küszöb. A nyelvi megformálásából. Azon belül is abból, hogyan alakul a három réteg szerepe, megterhelése, egymás felé való mozgása az egyes műnemekben, azok műnemi természetrajza által meghatározottan.

Az epika és különösképpen a nagyepika a felidézett tárgyak és meghatározott emberi viszonylatok totalitásában adja a világot. Vagyis ezek teljes felidezésével válik világszerűvé. A cselekmény kezdő- és végpontja közé iktatott retardáló elemek — az epikus szerkezet lényeges mozzanatai — is azt a célt szolgálják, hogy a hősnek alkalma legyen kiépíteni maga körül a tárgyak-viszonylatok teljes vonatkozásrendszerét. Ebből következik, hogy a nagyepika — a regény és az eposz — ilyenformán létrejövő tárgyi totalitása magában rejt egy extenzívebb teljesség felé irányuló tendenciát. Ez pedig az egész epikus formálás szempontjából azt jelenti, hogy óhatatlanul közelebb kerül a mindennapisághoz, az élet hétköznapi képéhez. (Persze ez az elvi közelkerülés rendkívül széles skálán elhelyezkedő variánsokat hozhat létre. A skála egyik végén a dokumentarizmus, a másikon a fantasztikum helyezkedik el.) Stilizáltsági szintje a többi műneménél alacsonyabb. Fiktivitása — legalábbis látszólag — ritkább-valszerűbb légkörben mozog. (Természetesen az epika is megjelenítheti a legfiktívebb fikciót, a fantasztikumot, de ezt mindig valami, a formálásban hangsúlyozott álobjektivitással teszi, minden stiláris és ábrázoló eszközzel hétköznapivá transzformálja.) Mindez együtt: a hétköznapisághoz való tárgyszerű közelség, az alacsonyabb szintű stilizáltság, a fikció ritkább-levegősebb jellege teszi, hogy a nagyepika nyelve — a műnemek között — a mindennapi nyelvhez legközelebb áll. A tárgyak-viszonylatok teljessége következményeként benne a harmadik réteg, a tárgyak megjelenítése és felidézése dominál, amely a maga spontán — a megidézett tárgyiasságban eleve benne rejlt — érzékiségével alakítja ki az epika jellegzetes költői-nyelvi előadásmódját. Ebben a tárgyak és viszonylatok természetes módon antropomorfi jelleget öltenek. A hősök által mozgatott és az ő sorsukat meghatározó cselekmény közegévé és részévé válnak, ha úgy tetszik, a hősökre és sorsukra hasonlítani. De mindez csak az epika nyelvének szerkezeté, struktúrává való szervezését jelenti, amelyben a konstrukciós elemek egymásra való vonatkoztatását a nyelv is tükrözi. Nem kívánja viszont a hétköznapi nyelv érzéki koncentrátságának az erőteljes meghaladását. Így van ez még a modern epika a hétköznapi valóság felszínétől látszólag legtávolabb eső, koncentrált pszichológiai kísérleteiben is. Proust, Joyce, Woolf vagy akár Mann és Semp-run hőseinek „tudatfolyama”, gondolkodásának pszichés mechanizmusa ugyanis a maga szerkesztetlenségében, töredezettségében éppen hangsúlyozottan a hétköznapi nyelvi megnyilatkozások sűrítettségének vagy esetlegeségének a szintjén jelenik meg. Viszont minél intenzívebb-koncentráltabb az epikai szerkezet — például a novelláé —, annál sűrítettebbé válik annak nyelvi közege is. És a harmadik, a tárgyi rétegből megindul az áramlás a felsőbb rétegek felé.

A drámai formálás lelke a drámai szituáció és a belőle kipattanó konfliktus. A drámai szerkezetben tehát minden a konfliktusra és az azt hordozó szituációra vonatkozik, és a totalitás formája is a konfliktus körül létrejövő társadalmi-emberi-pszichológiai mozgások teljessége. Vagyis a dráma úgy válik világszerűvé, hogy amit a tárgyak és viszonylatok megrajzolásának extenzív

gazdagságában elveszít, azt visszanyeri a konfliktus robbanásának fényében, a körülötte megteremtett mozgásokból előálló situáció hőfokában. Lead vonatkozásokat, és ezzel egyszerre, ennek kompenzálásaként növeli sűrítettségét, stilizáltságának és fiktivitásának szintjét. A drámában minden általánosabb-szimbolikusabb. A konfliktus végletekig sarkított hétköznapi-emberi tendenciákat szembesít. A situáció élethelyzetek szurrogátuma. A mozgás cselekvések végső eredője. Ez a szimbolizálás-koncentráció-felfokozás a dráma nyelvi közegében egyszerre tükröződik és szerveződik. Ha a situáció egy élethelyzet szurrogátuma, a drámai dialógus egy hétköznapi párbeszéd esszenciája. Amelyben — a költői nyelv természetének megfelelően — egyszerre növekszik meg a gondolati és fogalmi általánosítás és az érzéki és egyedi konkretizálás szintje. Ez az ellentétes pólusokat szintetizáló sűrítés erősebben „ráterhel” a jelentés- és a hangrétegre. Ténylegesen olyan „aurát” teremt, amelyben különös csengést kap a dialógus értelme és hangzása, megnövekszik az asszociációk cikázása, mozgásteret. A dráma a hétköznapiságból kiszakított, erősen fiktív tér — idő komplexumának, szituációjának faláról speciális akusztikával hangzik vissza az emberi szó. Ebben a visszhangzásban az értelem polifónabb, sejtelmesebb, többféle asszociációs pályán is végigszaladó. A jelek felső, akusztikai rétege pedig — az általános stilizáltság magasabb szintje miatt — a verssé való sűrítést is természetes mozzanatként hordozza. A drámában tehát a leadott vonatkozások koncentrációs indítékká válnak. Ezt hordozza és alakítja a nyelv is. Messze elmozdul a hétköznapiság szintjétől. Felfokozza tárgyyszerűségét, és ennek megőrzésével szabadítja fel a nyelv felső rétegeiben rejlő költőiség lehetőségét, bontakoztatja ki a tényleges poétikai funkciót.

A líra a költői szubjektum és a külvilág találkozásának a produktuma, amelyben maga ez a találkozás jelenik meg a kiváltott reakciókkal, reflexiókkal együtt. Tárnya tehát a költői szubjektum. Vagyis a szubjektum egyszerre költői alany és tárgy. Totalitása a világ benyomásaira adott költői reflexió teljessége. Világszerűvé úgy válik, hogy ezek a költőileg megfogalmazott szubjektív reflexiók önmagukon túlmutatva megfogalmazzák, pontosabban szólva felidéznek az őket okozó-kiváltó teljes valóságanyagot és viszonylatrendszert. De ez a felidézés — legalábbis egy tendencia végpontján vizsgálva — nem megjelenítés, csak utalás. Konkrétan az okozat jelenik meg benne, amely mögött az utalások finoman bonyolult hálójában felsejlik az ok. A líra tehát — az epikához képest — a konkrét vonatkozások és viszonylatok szinte teljes rendszerét leadja. Ezért oly erővel kell megjelenítenie a reflexiót, az okozatot, hogy benne megidéződjen a kiváltó tárgyi elem, az ok. Ez az erő a költői nyelv ereje, amely magában foglalja a lírai situáció által megmozgatott költői én teljes rezonanciáját. A végső következtetésekre, érzelmi-indulati-gondolati mozzanatokra redukált szerkezet csak úgy idézhet fel egy virtuális teljességet, varázsolhatja vissza maga köré az összes elhagyott viszonylatokat, ha megsokszorozza a maga nyelvi-érzéki-hangulati kifejező erejét. A líra nyelve ezért a legkoncentráltabb költői nyelv. A jelentések síkján az árnyalatoknak és variációknak olyan gazdagságát teremt meg, amely a befogadói képzelet asszociációinak, a lehetséges értelmezések közötti intellektuális vibrációnak maximális mozgásteret biztosít. A hangrétegtelen létrehozott hatások összességével pedig felerősíti és hangsúlyozza, de a költői szándéktól vezérelve meghatározott irányba is tereli a jelentésréteg és a hozzá kapcsolódó asszociációk polifóniáját. A líra műnemében esik általában a hangzásrétegre a legmaximá-

lisabb terhelés. Mindenesetre a két felső rétegben jön létre az a költői erőter, amely a reálisan, de felfokozottan megragadott szubjektív okozat mögé, virtuálisan — tehát a szerkezetben konkrétan tetten nem érhető módon — felidézi az elhalványult tárgyi okot.

Az epikától a drámán át a líra felé haladva tehát a költői nyelv koncentrációjának különböző fokain megyünk végig. Méghozzá oly módon, hogy a tárgyi rétegből kisugározva a két felső rétegre egyre nagyobb érzelmi-kifejezésbeli hangsúly, megterhelés jut. Ez a megterhelés és feszültségnövekedés párhuzamosan halad azzal a folyamattal, amelynek során a szerkezet a tárgyi elemeket és viszonylatokat redukálja. Némi kockázattal és leegyszerűsítéssel így is megfogalmazható: a szerkezet tárgyakban és viszonylatokban való konkrét gazdagsága fordított arányban áll a költői nyelv felfokozottságával és kifejezésbeli koncentrálttságával.

Ezen túl vagy ezzel összefüggésben valami másról is szó van. Az irodalmi mű szerkezetében a nyelvi kifejezés növekvő ereje a meghatározatlanul maradt tárgyi elemek meghatározatlanságának a kompenzációja. Az epika a megjelenített tárgyakat-viszonylatokat és cselekményt maximálisan meghatározza. Ám a belső világ összetevőire, a cselekmény indítékaira vagy ezek által utal, vagy valamilyen direkt-közvetlen, nem hagyományos epikus módon, a hős tudatába behelyezkedve jeleníti meg azokat. A nyelvnek a mindennapi szintet meghaladó koncentrációja — akár az objektív elemeknek a hősköri való vonatkoztatásáról van szó, akár a tudat közvetlen megszólaltatásáról — mindenképpen az eleve meghatározatlanul maradt elemek meghatározási kísérleteként jelenik meg. A dráma a külvilág elemeiben és a psziché rajzában egyaránt a konfliktushoz vezető szituációra szorítkozik. Mindent meghatároz, ami a konfliktus legszűkebb erőteréhez tartozik, és mindent meghatározatlanul hagy, ami ezt a létszurrogátumot visszaöltözteti az élet gazdagságának legalább illuzorikus valóságába. A psziché tekintetében ezt a visszaöltöztetést-meghatározást a drámai dialógus nyelvi koncentrálttsága teszi meg. A környezet tekintetében a színházi előadás. A líra esetében a helyzet szinte nyilvánvaló. A benső maximális meghatározottságához a külső viszonylagos meghatározatlansága társul. A költői nyelv ez esetben ezt a reális meghatározatlanságot formálja virtuális meghatározottsággá. A költői-nyelvi kifejezőerő növekedésének és csökkenésének a tárgyi elemek meghatározottságával, illetve meghatározatlanságával való korrelációja utat nyit egyes irodalmi műnemek és más művészeti ágak reális összefüggéseinek a kereséséhez.

A kérdés lényegi kidolgozatlansága miatt csupán egy lehetséges megoldás körvonalai jelezhetők. Az epika és a film összefüggése meglehetősen kézenfekvő. Noha a felszínesebb analógiák általában a dráma és film között keresnek kapcsolatot. Ezt azonban néhány tényező eleve kizárja. A film nélküli a maximálisan sűrített szituációból fakadó konfliktusra való építettséget. És ennél fogva azt az absztrakciós szintet is, ami jellem- és környezetrajzban egyaránt a dráma sajátja. Ellenkezőleg: a jellemrajzban és az ember tárgyi környezetében megjelenésben, mimikában, gesztusban, a dologi valóság ezer hétköznapi részletében pontosan azokat az elemeket határozza meg, amelyeket a dráma meghatározatlanul hagy. Ezzel szemben az epikai szerkezet és a filmszerkezet lényegi jegyei egybeesnek. A film pontosan úgy dolgozza ki a konfliktust, mint az epika. Olyan elemeket iktat közbe, amelyek részben retardálják a cselekmény menetét, részben pedig — ugyanúgy, mint a mindennapokban és

az epikában — megakadályozzák-leszerelik a konfliktus vegyítiszta határesetének a kialakulását, maximális erejű robbanását. Ezzel el is érkeztünk a hétköznapiság problémájához. A művészeti ágak közül a film áll legközelebb a hétköznapokhoz. Az irodalmi műnemek között az epika tendál felé a legjobban. Azaz a fikció szintje, a stilizáltság foka e művészeti ágban, illetve műnemben a legalacsonyabb. A lényegi eltérések a hétköznapisághoz való közelségen belül jelentkeznek. Az epika ugyanis a rendkívül gazdagon megjelenített tárgyi környezet minden elemét a legerőteljesebben a cselekményre és a cselekményt mozgató hősökre vonatkoztatja, hogy azok belső világának viszonylagos meghatározatlanságát a külső tényezők meghatározottsági szintje felé mozdítsa. Ebből a mozgástendenciából alakul ki az egységes epikai világ, amelyben éppen külső és belső világ egymásra irányultsága, egymás felé történő mozgása teremtmény feszültséget. Ezt a feszültséget tudja ritkán vagy nehezen megvalósítani a film. A hétköznapiság megjelenítéséhez való kötöttségéből következik, hogy az embert és tárgyi környezetét egyenrangú tényezőként kezeli. A hétköznapiság olyan tárgyi gazdagságot von be a szerkezetbe, hogy ezeknek a következetes emberre vonatkoztatottsága, emberi fiziognómiójának a megrajzolása csak a legművészibb produktumokban lehetséges. A külső és belső világnak ez az egyensúlya pedig — a vizuális megjelenítés által még jobban hangsúlyozva — meghatározatlanabbul hagyja azokat a pszichés mozzanatokot, amelyek meghatározatlanságát az epika — különösen a XX. századi regény egyes kísérleteiben — a minimumra csökkenti.

A dráma és a színház kapcsolata teljesen evidens. Bár a dráma irodalmi műneme és a színjáték művészeti ága korántsem azonos. Nyilvánvaló, hogy a konfliktushoz tartozó elemekre redukált drámai jellem és környezet meghatározatlan mozzanatait a színjáték határozza meg. Az emberi világ drámai röntgenképét tónusokban gazdag, hús-vér, tényleges emberi világgá dúsítja. Ez a feldúsítás egyben a színjáték rendkívül széles mozgásterét is. A rendezői, színészi, színpadtervezői koncepció ugyanis, amikor meghatározza a drámában meghatározatlanul maradtat, konkretizálja is azt. A konkretizálás pedig hangsúlyeltolódás is lehet, de mindenképpen több lehetséges variáció közül egynek a kiválasztása. Persze az együvé tartozás nem ilyen szimmetrikus. Mert a színjátéknak csak egyik ága vagy lehetősége a dráma többé vagy kevésbé szabad színpadi megvalósítása. A színjáték emellett az emberi psziché összetevőit mozgásban-geisztusban-szóban kifejező önálló művészeti ág is, amely genézisét tekintve legalább annyira a dráma létrehozója is, mint függvénye. A színháztörténet különböző periódusaiban a szöveg és a megjelenítés, a dráma és a játék kölcsönös függésében, egymást ihletésében-inspirálásában a hangúlyok különbözőképpen alakulnak.

A líra és a zene, pontosabban szólva a tiszta líra és a tiszta zene — most eltekintve dráma és zene az operában létrejövő együttesétől — komponálási elvei és ábrázolási lehetőségei konvergálnak. Mindkettő a szubjektum legbelsőbb szférájába hatol és annak indulati, érzelmi, akarat, gondolati összetevőit szólaltatja meg bizonyos természetes hangsúlyeltolódásokkal. Ez persze csupán a műnem és a művészeti ág legvégső, azaz legvegyítettebb megnyilatkozásaiban van így, és ott is alapvető szerkezeti különbségekkel. A zenében ugyanis a belső világ erős meghatározottságához, főként az érzelmek szabad felnövekedését-kiélését lehetővé tevő tág mozgásteréhez a külső valóság meghatározatlansága párosul. Az ok lényegében felszívódik a teljes művészi intenzitással megjelenített okozatban. A líra viszont az okozat költői megjelenítésében mégis



konkrétabb utalásokat tartalmaz az okra. Tehát többet megőriz és ábrázol a keletkezés folyamatából, annak a mozgásnak a végbemeneteléből, amelynek a zene csak summáját, végső művészi konklúzióját adja.<sup>29</sup>

#### AZ IDŐ ÉS A TÉR ELLENTÉTÉTŐL AZ IDŐ—TÉR EGYSÉGÉIG

A nyelv mint az irodalmi ábrázolás több rétegű anyaga és tárgyiasságának felidézője nemcsak a műfajelmélet küszöbére vezet el, hanem a mű dimenzióihoz, vagyis az időbeli és térbeli kiterjedés problémáihoz is. Ez pedig végső soron egybeesik egy művészeti ágazat legfőbb jellemzőjével, komponálási módjával. De nem a felszínen, nem az időbeliség és térbeliség felső rétegében. Ebben a felső rétegben ugyanis idő és tér elkülönítése nem több nyilvánvaló evidenciánál. Az időbeli művészetnél, például az irodalomnál nem jelenthet mást, mint a mű elhangzásának-elolvasásának idejét, vagyis terjedelmét. A térbeli művészetnél pedig, például a képzőművészet esetében, nem lehet több, mint az alkotás kiterjedése. Az elhangzás-elolvasás ideje és a mű mérete pedig nyilvánvalóan semmit sem árul el annak esztétikai lényegéről. Nem hordoz minőséget, legfeljebb a képzőművészet esetében lehet a monumentalitás kiindulópontja. És nem is műfajalkotó tényező, legfeljebb a dráma esetében jelzi bizonyos értelemben az előadhatóság határát. A tér és az idő ugyan hagyományos formális felosztási lehetőséget jelent a művészeti ágazatok szempontjából, de nyilvánvalóan nem ezen a szinten. Nem a terjedelem és a méret szerint. Minden ilyen kísérletnek — a Lessingének is — az eredetisége, egyáltalán a számbavehetősége ott kezdődik, amint ezt a szintet az időbeliség és térbeliség mélyebb rétegei irányában meghaladja.

Lessing — mint ahogy ezt már láttuk — lényegében elválasztja egymástól az időbeli lefolyást és a térbeli kiterjedést. Összehasonlító ágazati esztétikai kísérletének a zsenialitása azonban éppen abban rejlik, hogy — ha részlegesen is — túl tud lépni a megoldásban ezen a filozófiai előfeltevésen. Ez a túllépés a térbeli ábrázolás időbeliségének és az időbeli ábrázolás térdimenziójának — igaz, felemás — felfedezése. De ez a felfedezés ott kezdődik, hogy Lessingnél az idő nem az elhangzás, a terjedelem ideje, hanem az ábrázolt cselekvésé. Vagyis azoknak a külső cselekvésekben testet öltő vagy belső, pszichés gondolati-érzelmi-indulati reflexiókban realizálódó emberi-társadalmi folyamatoknak az ideje, amelyek az irodalmi ábrázolás tárgyát jelentik. És amelyekben az irodalmi megjelenítés — a szakirodalomban annyiszor emlegetett — folyamatjellege ténylegesen megvalósul. Lényegében tehát — már Lessingnél is — az idő a belső időt jelenti, és nem a külsőt. Az ábrázolt időt, és nem az ábrázolás idejét.

Ehhez a belső időhöz a térbeliség két rétege párosul. Használjuk az előbbi szembeállítását: az ábrázolt téré és az ábrázolás teréé. Amely kettősben — szemben az időbeli dimenziók esetével — nem az előbbi jelenti a mélyebb réteget, hanem az utóbbi. Vagyis arról van szó, hogy az ábrázolás időbelisége — Lessing szavával — „bizonyos lényekhez kapcsolódik”, ezek pedig térben terjednek ki. A térdimenzió tehát — a felszíni rétegben — ezeknek a térben kiterjedő lényeknek, testeknek az irodalmi megjelenítése. Számolni kell azon-

<sup>29</sup> Ebben az összegezésben támaszkodtam Lukács György gondolatmenetére. Lukács, i. m. II. 306—373., 454—484.

ban azzal is — és ez a térbeliség mélyebb rétege —, hogy az ábrázolás, éppen azáltal, hogy folyamatokat ábrázol, és e folyamatok pedig térben mennek végbe — hiszen a mozgó anyag két létdimenziója a tér és az idő —, kialakítja az ábrázolt folyamatok terét, vagyis az ábrázolás terét. Mindazoknak a jelenségeknek a terét, amelyek az időben lezajló folyamat végbemenetele szempontjából jelentőségre tesznek szert. Lessing nem hatol eddig a rétegig. Csak az ábrázolt tér, a térben kiterjedő test ábrázolásának rétegeig. És ezt oldja meg a leglényegesebb érzéki tulajdonságot jelölő homéroszi jelző ábrázolási módszerének és a tér idővé, cselekménnyé oldásának, a tárgy leírása helyett története elmondásának a felvillantásával. Ehhez még csak az emlékezet szintetizáló funkcióját kell hozzávenni, és a térábrázolás problémája, mármint az ábrázolt téré, a felső rétegé megoldottnak tekinthető. A mélyebb rétegeknek, az ábrázolás terének a gondja azonban ott kezdődik, ahol Lessing elemzése befejeződik.

Az irodalmi ábrázolás lényege tehát tényleg a maga részletezettségében és komplexitásában közvetlenül megjelenített folyamat. Ennek létformája pedig elsődlegesen az idő. De ez a folyamat — a legrejtettebb pszichés folyamat is — egy összefüggésrendszerben helyezkedik el. Amely kiindulópontja és végpontja, oka és következménye egyszerre. Ez az összefüggésrendszer pedig többféle értelemben is teret alkot. Egyrészt határolja a műalkotást. Kimetszi annak világát a világ egészéből. Másrészt felidéz egy bizonyos tárgyiasságot. Azoknak a tárgyaknak és viszonylatoknak a rendszerét, amelyeken keresztül és amelyekben, amelyek mozgása által az időbeli folyamat végbemegy. Ez a tér — jellegével-összetevőivel — maga is műfajalkotó tényező. Az epikában a tárgyi teljesség viszonylag extenzívebb tere. A drámában a konfliktus által vonzott, vagy azt megszüülő jelenségek-összefüggések gravitációs rendszere. A lírában az okozatként megjelenő reflexiókat kiváltó okok hálózata. Az irodalmi térnek ez a mélyebb rétege, az ábrázolás tere nemcsak akkora, amekkorát az ábrázolt folyamat megkíván, hanem olyan is. Hasonlít rá. Nem tér általában, hanem egy meghatározott folyamatnak az általa meghatározott tere. Amelyben minden pont a folyamat fő sodrára vonatkoztatott, azaz poétizált. Ebből az következik, hogy ez a tér erőter is. Az erővonalak a folyamat fordulópontjai felé futnak. Vagy belőlük sugároznak. Egy-egy térbeli mozzanat aszerint lesz hangsúlyos vagy hangsúlytalan, hogy hol helyezkedik el az erőterben. Milyen közel az erővonalakhoz, vagy milyen távol tőlük. Az egyes pont helyzete tehát helyzeti energiát is tartalmaz. Az erővonalakhoz közelebb elhelyezkedő, nagyobb helyzeti energiával rendelkező pontokat kiemeli a költői nyelv, és a képzelet minden lehetőségével feldúsítja őket. Maximális meghatározásukra tör. Az erővonalaktól távolabb eső, kisebb helyzeti energiával rendelkező pontok homályba merülnek. Kisebb vagy nagyobb részben meghatározatlanok maradnak. Az irodalmi ábrázolásnak ez a megjelenített cselekményhez, folyamathoz szorosan kapcsolódó és azoktól meghatározott hangsúlytérképe, térszerkezete már az egyes mű kompozíciójának — műnemenként másképpen alakuló — lényegjegye. Mindenesetre ez az a térprobléma, amelyhez Lessing — vizsgálódásait az ábrázolt térre, a konkrét tárgyak megjelenítésére korlátozva — nem jutott el. Pedig ezen keresztül vezetett volna az út az irodalmi térábrázolás kérdésének olyan szintű megoldásához, amelyet a képzőművészet idődimenziójával kapcsolatban a „termékeny pillanat” felismerése jelentett.

Foglaljuk össze: az irodalmi ábrázolásnak — folyamatjellegéből következően — természetes közege az idő. Ez azonban nem a tér ellentéte, hanem a folyamat terével együtt annak idő—tér egysége. Ennek felső rétege az ábrázolás ideje

és az ábrázolt tér, vagyis a mű időtartama és a benne szereplő tárgyak megjelenítése. Mélyebb rétege az ábrázolt idő és az ábrázolás tere, vagyis a műben megjelenített folyamatok időtartama és a hozzá tapadó tárgyiasság teljes rendszere, amelyben a folyamatra vonatkoztatott fontosság teremt hierarchiát. Az ábrázolás terét az ábrázolás erőterévé szervezi át. Az idő—tér egységen belül jelentkező elemeknek az elrendeződéséből, a konkrét mű konkrét kompozíciójából következik azután az időbeliség utolsó mozzanata, a befogadás ideje. Amennyiben a mű eleve a befogadóra irányul. És ennek pszichés mozgását, befogadói aktivitását, az egyes mozzanatok értelmezését, a meghatározatlanul maradt elemek műélvezői meghatározását szerkezeti egységeinek kibontása, egymásutánja által irányítja.

Az idő—tér egység ezzel a belső rétegzettséggel és arányaival válik olyan esztétikai struktúrává, amely az irodalmi formálás egyik lényegjegye. Vagyis az idő—tér egységen belül a hármass rétegzettségű, az ábrázolás reális, az ábrázolt folyamat virtuális és a befogadás szubjektív rétegeire tagozódó idő domináns jellege és az ehhez kapcsolódó ugyancsak rétegzett, az ábrázolt térre, az ábrázolás terére és erőterére differenciálódó quasi-tér egymáshoz való viszonya speciális irodalmi jelenség. A legszimmetrikusabb összevetés nyilván a képzőművészettel kínálkozik. Itt az irodalmi idő—tér egység helyébe a tér—idő egység lép. Amelyben a tér jelenthet konkrét anyagiságot vagy megjelenített anyagszerűséget. Három reális dimenziót vagy a két reális dimenzióból következő virtuális harmadikat. Mindenesetre olyan, a térszervezés domináns voltára épülő kompozíciót, amelyben nem meghatározó, hanem meghatározott elemként jelentkezik a térbeliség által involvált quasi-idő az ábrázolt idő (a termékeny pillanat) objektív és a befogadói idő szubjektív mozzanataival. A színház és a filmművészet komplex jellege az idő és tér viszonyának újfajta kezelésében is megmutatkozik. E két művészeti ág ugyanis egyenrangúsítja az ábrázolás két dimenzióját. Megtartja ugyan az ábrázolás idejének és az ábrázolt időnek az irodalmi kettéválását, sőt az előadás időbeli határainak a megvonásával az előbbit még nagyjából rögzíti is. De e két rétegű idő körül reálissá szervezi az ábrázolt teret és az ábrázolás terét is. És ezzel a virtuális időelemet, az ábrázolt időt is a vizuális konkrétságnak egy lényegesen magasabb szintjére emeli.

#### ISMÉT MŰFAJELMÉLET

A különböző idősíkok egymáshoz való viszonya és a körülöttük létrejövő térszerkezet megint csak elvezet a műfajelmélet küszöbére. De más oldalra és más irányból is, mint a költői nyelv rétegeivel kapcsolatos vizsgálódás. Ez esetben ugyanis a műfajok szerkezeti elveiről van szó, ez pedig a műfajelmélet más aspektusa, még akkor is, ha a következtetések — természetszerűen — valamelyest konvergálnak. Egy részletesebb elemzésben valószínűleg bizonyítható, hogy az idősíkok és térrétegek között megkonstruált kapcsolat, illetőleg a közöttük teremthető feszültség egy műfaj komponálási elveinek egyik legfőbb jellegzetessége. Sőt, az ilyen természetű vizsgálódás a nyelvi művészet kapcsolatrendszerének újabb koordinátáit vázolhatja fel.

A nagyepikai kompozíció képes arra, hogy a szerkezet szempontjából elsőrendűen fontos két idősíknak, az ábrázolás idejének és az ábrázolt időnek a maximális divergenciáját megteremtse. Végeredményben az extenzitásnak és az intenzitásnak a műszerkezetben megvalósuló viszonyáról van szó. Ha az

ábrázolt idő — folyamat, cselekvés, történés — mérhetetlenül megnövekszik az ábrázolás idejével szemben, esetleg teljes életeket, családok, nemzedékek históriáját fogja át, akkor a legmonumentálisabb szerkezet esetében is arról van szó, hogy egy extenzításra tendáló belső tartalmat a kompozíció sűrít-összefog, az intenzitás irányába szervez. Ha pedig az ábrázolás ideje haladja meg az ábrázolt időt, vagyis a megjelenítés egy pillanatot-mozzanatot nagyít ki, tesz mikroelemzés tárgyává, akkor esetleg a legtömörítettebb, a legkarcsúbb szerkezet is az eleve intenzívot bontja ki-növeszti a viszonylagos extenzitás irányába. Ehhez pedig még hozzátehető, hogy a szerkezet által összefogott extenzív tendencia az ábrázolás szélesebb terét hozza létre, de ez a tér mint erő-tér alacsonyabb szintű, a térelemek elektromos töltése kisebb, a poétizálás-egymásra vonatkoztatás szálai lazábbak. Az extenzitás irányába szervezett intenzitás esetében azonban az ábrázolás tere szűkebb, de erőtere sűrűbb-feltöltöttebb, az erővonalak markánsabbak, az egymást determináló összefüggés szorosabb. Nem lehet kétséges, hogy az extenzitásnak és az intenzitásnak az idő-síkok összjátéka alapján megteremtett viszonylatrendszer és a körülötte létrejött térszervezés jellegzetes módja lehetséges kiindulópont egy a komponálási elvek elemzésén alapuló regénytípológia megkonstruálásához.

Az ábrázolás idejének és az ábrázolt időnek az epikai polarizálásával szemben a dráma a két idősíki között konvergáló tendenciát hoz létre. Ez két tényezővel függ össze. A drámai szerkezet alapvető sűrítettségével és a drámának az előadásra tervezettségével. Az előadásra tervezettség ugyanis — még akkor is, ha ez valamelyest rugalmas határ — az ábrázolás idejét lényegében rögzíti. Ilyenformán csak arról lehet szó, hogy az ábrázolt idő ehhez a fixált terjedelemehez képest növekszik vagy csökken, sűrítettebbé vagy kevésbé sűrítetté lesz. A drámai szerkezet tehát — szemben az epikai kompozíció kettős lehetőségével — lényegében mindig sűrítő-intenzívebbé tevő, legfeljebb ennek az intenzitásnak a foka különböző. Fontos szerepet játszik ebben az is, hogy a jelen idejű, dialógusra épített, megjelenítő előadásra komponált dráma csakis egy reális időfolyamattal dolgozhat. Nem állíthatja meg vagy nagyíthatja ki a pillanatot. Legfeljebb visszajátszhatja, hogy más aspektusból mutassa meg. A drámában az ábrázolt tér, a megjelenített tárgyak és személyek köre éppen úgy fixált, mint az ábrázolás ideje. Az ábrázolás tere pedig, az ábrázolt folyamatok által kialakított viszonylatrendszer és erőter eleve szűkebb és sűrűbb, mint az epika esetében. Legfeljebb ez a sűrűség az ábrázolt időnek a csökkenésével-koncentrálódásával párhuzamosan maga is növekszik. A dráma szerkezeti-történeti tipológiája tehát nem az extenzitás-intenzitás ellentétes tendenciáinak az egysege alapján teremthető meg, hanem a két idősíki egymáshoz való közelítése, az intenzitás növekedése szerint. Ahogy a drámairodalom történetében — történelmileg meghatározottan — konkrétan jelentkeznek is intenzív és kevésbé intenzív drámatípusok.

A különböző idősíkok és az idő- és térrétegek szerkezetelemzés, amely a tárgyias műfajok, az epika és a dráma esetében egy tipológia lehetőségét rejtí magában, a líránál mélyen problematikusává válik. A líra ugyanis azáltal, hogy az én és a külvilág találkozását és az ennek nyomán születő szubjektív reflexiókat formálja műalkotássá, nemcsak minden viszonylatot ad le, és minden okot helyettesít az okozattal, hanem egyben a térbeliséget ponttá, a folyamatot pillanattá redukálja. Tiszta lehetőségében, a líraiság végpontján vizsgálva a jelenségeket, ez a pillanatszerűség annyit jelent, hogy az ábrázolt idő felolvad az ábrázolás idejében. Amennyiben a líra nem bont ki egy emberi történet-

folyamatot, hanem annak szubjektív konklúzióját, pszichés végeredményét adja. A két idősíki tehát vagy egybeesik és megsemmisíti egymást, vagy éppen összeolvad-szintetizálódik a virtuálisan végtelen lírai pillanatban. Ugyanúgy, ahogy végeredményben a pontszerűség az ábrázolt teret és az ábrázolás terét szünteti meg. A tér ugyanis a folyamat tere, amely annak pillanattá szűkülésével maga is ponttá zsugorodik. A lírai ábrázolás pillanatában és pontján a folyamat és a folyamat tere csak utalás formájában villan fel mint a megjelenített okozathoz csatlakozó, többé vagy kevésbé meghatározatlan ok. Ez a felvillanás azonban kitágítja a pillanatot és a pontot. Megmutatja, hogy a szűkülés-zsugorodás egyben tágulás is. A pillanat és a pont végtelen világot rejt magában. Mert a benne megszüntetve megőrzött időtől és tértől olyan helyzeti energiát kap, amely a pillanat és a pont köré egy teljes virtuális kozmoszt varázsol vissza. A megszüntetett dimenziók egyben azonban azt is jelentik, hogy a lírai szerkezet nem ezek felől, hanem a szubjektív tartalom artikulációja felől közelíthető meg. És éppen tartalmának felfokozott szubjektivitása miatt nehezebben tipizálható úgy, mint a tárgyas műfajok kompozíciója.

Az idő- és térszervezésre épülő speciális szerkezeti megoldás — illetve e megoldás műnemenkénti variációi — nyilvánvalóan az irodalom önálló esztétikai elvének gerincét képezik. E téren a más művészeti ágak önálló esztétikai elvével való párhuzamba állítás csupán távoli és részleges analógiákra szorítkozhat. Néhány kapcsolódási lehetőség így is szembetűnő. Az epika szerkezete a film kompozíciójához áll legközelebb. Rokonítja őket a térnek, az ábrázolt térnek és az ábrázolás terének a széles volta. De a film ezeket az epika számára virtuális dimenziókat reálisakká fokozza, és ezzel természetesen — mint már láttuk — az idődimenzióval egyenrangúsítja. Ugyanakkor az ábrázolt időnek olyan kibontására, intenzívvé tételére, amely az epika jellegzetes lehetősége, éppen a megjelenítés realitása és konkrétsága miatt nem képes. A film tehát végeredményben az epika téralkotó lehetőségeit megőrzi, de konkretizálja. Az időszerkezet feszültségének az egyszerűsítésével és főként a térdimenzió egyenlősítésével egy minőségileg más összetételű tér — idő komplexumot teremt. A festészettel csupán a festői és az epikai ábrázolás határesetei sugallhatnak bármilyen analógiát. Olyan esetek, amelyekben a festészet valamely konkrét eseményt jelenít meg, és ezzel az ábrázolás idejét ugyan nem hozhatja létre, de epikus módon szélesíti az ábrázolt időt. Vagy az epika vállalkozik — dinamikáját statikává redukálva — az ábrázolt tér elemeinek festői részletezésére. Az epika térdimenziója és a festészet idődimenziója ezekben a határesetekben is virtuális marad, és egyik művészeti ág sem képes magába sűríteni a másikra jellemző feszültséget az idősíkok, illetőleg az ábrázolás dimenziói között. Így minden párhuzamos elemzés végső soron csak a kompozíciós elvek divergenciáját mutathatja ki.

Dráma és színjáték szimbiózisa ez esetben is evidens. A dráma ábrázolási idejét az eljátszhatóság, tehát a színjáték elve rögzíti. A színpadi illúzió követelménye hozza létre a két idősíki egyértelmű konvergenciáját. Mert az ábrázolt idő mértéktelen felnövelése nyilván nemcsak a konfliktus és a szituáció sűrített-ségét csökkenti, hanem a játék jelenidejűségét, a nézői jelenlét-otlét illúzióját is megsemmisíti, legalábbis megkérdőjelezi. A dráma — nyilván az eljátszásra való, eredendő beállítottsága miatt — a maga quasi-terének (virtuális terének) mindkét elemét maximálisan meghatározni igyekszik. Ezt a meghatározottságot fokozza-koncretizálja, pontosabban szólva ennek egyik végső meghatározási lehetőségét konkretizálja a színpad. Ez a konkretizálás természetesen

lényeges szerkezeti korrekció is. Amennyiben a quasi-tér tényleges térré való alakítását, az idődimenzióval való egyenrangúsítását jelenti.

A líra pillanat- és pontszerűsége, maximálisan konkrét és éppen ezáltal maximálisan általánosítható itt-, ilyen- és mostja olyan speciálisan egyedi képződmény, amely kompozicionálisan kizár szinte minden analógiát. Éppen pillanatszerűsége kínál azonban egyetlen fogódzópontot. A lírai pillanat ugyanis éppen végtelen elaszticitása miatt, amely lezajlott folyamatok végeredményét és leendő folyamatok kiindulópontját súríti, és ezért maga is csupán mozzanatnyi holtpontra, ahol az ellentétes tendenciák egyetlen lélegzet erejéig kioltják egymást, tehát végső soron mozgó sziget a mozgás végtelen dinamikájában, a legtermékenyebb pillanat minden pillanatok között, amelyet a művészet megteremteni képes. Ezzel pedig a képzőművészet termékeny pillanatának termékenységet „hosszabbítja meg” egy más ágazat más lehetőségeket nyújtó közegében.

#### AZ ÁBRÁZOLÁS FOLYAMATJELLEGE ÉS AZ ESZTÉTIKAI KATEGÓRIÁK

Lessing figyelmeztet: a test szépsége vagy rútsága, amely az egymás mellett elhelyezkedő elemek harmóniájából vagy diszharmóniájából ered, a képzőművészeti ábrázolásban bontakozik ki. A szépség meg is jelenik a képzőművészetben. A rút — mivel ellenkezik a szépművészet elvével, a szépség jegyében való formálással — valamilyen más minőségben olvad fel. Az irodalom ellenben — és ez a nagy német gondolkodó egész teóriájából szervesen következik — nem ragadja meg a szépet és a rútat a maga eredeti-érzéki mivoltában. Az egymás mellett adott tulajdonságok egymás után való előadása — így Lessing — az egységes víziót eleve elveszíti. Ezért a költői ábrázolás a közvetlen szépet és rútat vagy valamilyen folyamattá, vagy valamilyen tulajdonsággá transzformálja. A szépet például bájossá, azaz mozgásban — tehát végső soron folyamatban — megjelenő szépséggé. Vagy az emberekre gyakorolt hatását ragadja meg. Vagyis azt, hogyan válik az érzéki szép intellektuális vagy érzelmi tényezővé, belső, pszichés mozgássá. A rút pedig például nevetségessé vagy rettenetessé. Külső érzéki tényből a külsőben is megjelenő belső tulajdonsággá.<sup>30</sup>

A finom megfigyelés két szempontból is lényeges. Egyrészt ismét hangsúlyozza az irodalmi ábrázolásnak a nyelvi anyagból és az idődimenzió túlsúlyos mozzanat voltából következő folyamatjellegét. Másrészt pedig elvezet az irodalomesztétikai kategóriáiban küszöbére. Amennyiben az irodalom — az ábrázolás folyamatjellegeből következően — maximálisan képes azoknak a minőségeknek a maguk teljes viszonylat- és motivációs rendszerében, ok-okozati összefüggésében való érvényesítésére, amelyek eleve komplexek. Azaz egy folyamat formájában és eredményeképpen bontakoznak ki. Pontosabban fogalmazva: az irodalmi mű struktúráját, tartalom—forma komplexumát a folyamattá rendeződő élettények anyaga tölti meg. Minőségeit ezek a folyamatok éppen folyamatjellegükben determinálják.

Konkrétabbra fordítva a szót: ezért válik a tragikum és a komikum vagy a modern művészetek szempontjából annyira fontos tragikomikum, a groteszk és az abszurd az irodalomesztétika saját — minden más ágazatétól törvény-

<sup>30</sup> Lessing, i. m. 151—185.

szerűen, nem princípiumaiban, de hangsúlyaiban különböző — kategóriarendszerének csomópontjává. (Az egyes ágazatok és így az irodalom kategóriatana ugyanis valószínűleg nem vezethető le az általános esztétikából. Csupán az utóbbi „adható össze” — összegezzhető az előbbiekből.)

Egy tragikus vagy komikus konfliktus, egy fenséges-magasztos emberi-társadalmi jelenség megrendítő bukása vagy egy alantas emberi-társadalmi jelenség nevetséges megsemmisülése vagy károsodása a maga teljes gazdagságában és bonyolultságában, folyamatjellegében bontakozik ki. A tragikus vagy komikus bukás minőségét, tehát éppen ténylegesen tragikus vagy komikus jellegét a hozzávezető folyamat nemcsak motiválja, hanem lényegében meg is határozza. Egy tragikus konfliktusban például a szükségszerűen formált szituációnak és azon belül a szabadságnak, vagyis az egyénileg adott lehetőségnek-mozgástérnek az egységét, a döntésnek-választásnak a kényszerét, az alternatívát, amely esetleg fenséges-tragikus bukást vagy alantas kisszerű menekülést egyszerre kínál, tehát végső soron a jellemnek, a belőle fakadó cselekvésnek és a tragikus végkifejletnek a teljes komplexitását legtisztábban az irodalom ragadhatja meg. És játszhatja át a konfliktust az alternatíva kifejtésétől függően a komikumba, vagy hozhat létre a tragikus vagy a komikus pólus közelében valamilyen tragikomikus szintézist. Az irodalmi ábrázolás általában tendál e komplexitás felé, amelynek a csúcsa a tragikus vagy a komikus, vagy azok valamely variációja a tragikomikusban, a groteszkben, az abszurdban. Ebben a tendenciában teszi közvetítő állomássá a szépet és a fenségest, a rútat és az alantast. Nemcsak érzéki-testi mivoltában, hanem az emberi szabadság és nem-szabadság művészi kifejezésének teljes komplex-dialektikus értelmében. Ha végponttá teszi, a komplexitást és végső soron a folyamatot veszíti el. A szépet és a fenségest legfeljebb a bájosba, az idillibe, a monumentálisba tudja felemelni. A rútat és alantast a nevetségesbe, a rettenetesbe, az undorítóba. Ezek pedig — főleg az utóbbiak — általában a mai dekadens és a korábbi irracionalista irányzatokban jelentenek végső művészi minőséget. A realista formálás e minőségeket megszüntetve megőrzi és továbbfejleszti a komplexebb kategóriák, a tragikus és a komikus vagy az ezek vonzaskörében létrejövő más minőségek felé. Természetesen nem arról van szó, hogy az irodalmi ábrázolás nem tudja megragadni e minőségeket. Hanem arról, hogy differenciálatlanságukban nem lehetnek a folyamatjellegű, az élet bonyolultságát a maga kanyaraiban-buktatóiban követő irodalmi ábrázolás művészi végeredményévé. Az irodalom leegyszerűsíténé, saját lehetőségei alá kényszeríténé magát, ha megállna ennél a differenciálatlanságnál. Ezért fejleszti tovább a szépben testet öltő emberi szabadságot és a rútban megjelenő emberi nem-szabadságot a komplexebb-bonyolultabb életjelenségek és az ezeknek megfelelő esztétikai minőségek felé. Ebből következik, hogy az irodalmi realizmus lényegjegyeit is éppen az életfolyamat összetettségének és bonyolultságának a maga összetett és bonyolult folyamatjellegében és ennek konkrét társadalmi meghatározottságában való visszaadásában kell keresni. Éppen ezért a realizmus nem az előbbiektől független minőség, hanem az azokban és azok által megvalósuló csúcsminőség. Pontosan azáltal válik egy irodalmi mű realista alkotássá, hogy egy társadalmilag-történelmileg determinált életfolyamat tragikus, komikus vagy tragikomikus lehetőségeit az irodalmi ábrázolásban magasrendűen realizálja.

Az irodalmi kategóriarendszer éppen e karakterisztikuma által különbözik a többi művészet minőségeitől. A színházban a szép és a rút nyilván ugyanúgy a tragikum és a komikum felé vezető állomás, mint az irodalomban, és az elő-

adás a dráma „végminőségeit” valósítja meg, vagy értelmezi át koronként és rendezői felfogásonként. A széppel és rúttal mint végeredménnyel a film sem igen tud mit kezdeni. Ez esetben legfeljebb arról lehet szó, hogy e művészeti ágnak a hétköznapokhoz való közelsége, amely stilizációban és fiktitivásban eleve egy alacsonyabb szintet jelent, számtalan olyan elemet beemel vagy benne hagy a kompozícióban, amelyeket az erősebb irodalmi stilizáció és fiktitivitás eltávolít. Ezek pedig valamelyest leszerelik-gyengítik a „vegýtiszta” tragikus vagy komikus konfliktus ívelését. Emellett a film, amely — éppen a hétköznapokhoz és a közvetlen vizualitáshoz való kötöttsége miatt — a végső szellemi összetettség és magaslat megjelenítésére nem képes, a tragikum és komikum intellektuális összetevőit többnyire érzelmekre és indulatiakra hangszereli át. A zene végigfuthat az egész skálán. Felcsendítheti végeredményként a szépet és a rútat. És tovább is viheti a tragikus és komikus felé. Sőt, az irodalommal kötött szimbíózisában, az operában egy konfliktus teljes motivációját adhatja jellemzésben és intellektuális tényezőkben egyaránt. A képzőművészet lehetőségei és karakterisztikuma sarkítottabbak. Végeredményként villantja fel teljes szellemi gazdagságában és érzéki jelenvalóságában a szépet és a rútat úgy, ahogy — legalábbis az érzéki jelenvalóság tekintetében — az irodalom arra nem képes. Ugyanakkor a tragikust, a komikust és ezek variációit is csak mint végeredményt ragadja meg. Nem a folyamattal együtt, mint a folyamat és az eredmény egységét. Így a meghatározott következmény mellett meglehetősen meghatározatlan marad az ok. Az okok láncolata, az eredményhez vezető folyamat. Ez pedig nyilván a végeredmény motivációs rendszerét, főként annak intellektuális-szemleli összetevőit gyengíti.

Az ábrázolás folyamatjellegének még egy következménye van: a típusalkotás speciális, egyedül az irodalomra jellemző lehetősége. Az ábrázolás egymásutánja, az idő kezelésének teljes szabadsága, az idősíkok és térrétegek egymáshoz való viszonyának sokféle variációs lehetősége a jellemek és a szituációk megjelenítésében olyan folyamatos kibontást, részletezést, motiválást és összefüggésteremtést sugall, amely ténylegesen irodalmi, azon belül is drámai és főképpen nagyepikai sajátosság. Sőt, az alakok és a szituációk tipizálásán túl ez teszi lehetővé az ember és ember és az ember és a környezet közötti összes viszonylatok magasszintű, egymásra vonatkoztatott általánosítását, egy olyan totális tipizálást, amely a maga teljességében azonban tényleg csak a realista nagyepika korszakjelző csúcsteljesítményeire lehet jellemző. Ezekben azután a tipizált részelemek egymáshoz való viszonya olymódon alakul, olyan ok — okozati összefüggésrendszert és értékskálát alakít ki, amely modellszerűen a valóság viszonylatrendszerét és értékrendjét tükrözi, és ezzel az epikus kompozíciót a maga belső törvényeiben a valóság belső törvényeit reprezentálni képes saját világgá formálja. A tipizált elemeknek ezt a valóságrepresentáló módszerrel kialakított viszonylatrendszerét nevezi Lukács — rendkívül szemléletesen — a műalkotás szerkezetében létrejövő „típushierarchiának”.<sup>31</sup> A tipizálás totalitása és hierarchiájának kialakítása az az irodalmi — pontosabban epikai — specifikum, amelyet csupán azok a művészetek közelítenek meg, amelyekben az irodalom vagy kifejezetten az epika valamilyen módon „előszervező”, a valóságelemeket elrendező, „preformáló” funkciót tölt be. Mint például a filmművészet esetében a filmsztori vagy az irodalmi forgató-

<sup>31</sup> Lukács György: „A különösség”, Akadémiai 1957, 219.



könyv formájában. Csakhogy a film — természetes módon — ebből az epikai totalitáslehetőségből más összefüggéseket és aspektusokat és főképpen más módon fog kiemelni.

## A RENDSZER LOGIKÁJÁTÓL A LOGIKA RENDSZERÉIG

Végül is meg kell kockáztatni a kérdést: létezik-e a művészeti ágak valamilyen rendszere, és meg lehet-e ebben „határozni” a viszonylagos pontosság igényével az irodalom, a nyelvi művészet helyét. Törekedjünk a válasz valamelyes egyértelműségére: önálló logikával rendelkező, zárt, befejezett rendszer, amelynek csak a princípiumait kell felismerni és a vázlatát felrajzolni, nyilvánvalóan nem létezik. Létezik azonban egy dinamikus, szüntelenül mozgó-változó, az állandó genézis és az állandó elmúlás egymást feltételező-kiegészítő dialektikáját megteremtő kapcsolat- és viszonylatrendszer, amelyben a genézis és az elmúlás permanenciája nem a művészet önfejlődésének az eredménye, hanem a mindig változó társadalmi „megrendelés” és kihívás következménye. Pontosabban szólva: nem zárt rendszer van, hanem „laza” viszonylatrendszerek vannak. Amelyek egyetlen szempont szerint, a mozgás egyetlen pontján érvényesek. Ezért az irodalom „helyzetmeghatározásának” is csak egyes koordinátáit lehet megadni, amelyek egyetlen aspektusból és egyetlen „pillanatban” jelölik meg a nyelvi művészet helyét az adott viszonylatrendszerben.

Ha csak az irodalmat nézzük, e mozgás elemei akkor is evidensek. Csak például: a közlésmód változása az élıszótól az írásbeliségen át a tömegkommunikációtól technikailag újratereztett, személytelenített élıszóig. A közlésmódtól függően a kompozíció alapvető, strukturális változásai és a művészet—közön-ség-kapcsolat szüntelen újjáalakulása. Vagy a műnemek és műfajok egyenlőtlen fejlődése, beleértve azokat a társadalmi változásokat tükröző szerkezeti változásokat, amelyek — mint már láttuk — egy műfaj folytonosságát és folytonos megújulását egyszerre teremtik. És ha ehhez hozzávesszük a művészeti ágak fejlődésének egymáshoz viszonyított egyenlőtlenségét, az uralkodó művészeti ág koronként változó problémáját és még sok egyéb tényezőt, akkor világossá válik, hogy abban a szférában — az esztétikum elvileg plurális, különböző jelenségek egymásmellettségét és egyenértékűségét tételező szférájában —, amelyben az irodalom és a többi művészetek elhelyezkednek, minden pont mozgásban van. A rendszeralkotás csupán e mozgásra rávetett fogalmi háló, amely egy pillanatnyi helyzetet rögzít. De a rögzítéssel együtt már eleve sematizál és leegyszerűsít is.

Ehhez (a sematizáló rögzítéshez) két alapelvet kell tisztázni. Minden rendszerző vizsgálódás a jelenségeket a maguk klasszikus megvalósulásában elemzi, és gondolatmenetében a logikáinak és a történetinek az egységét igyekszik megvalósítani. Csakhogy mindkét alapelv felvet néhány problémát.

Egy jelenség klasszikus formája általában a fejlődés bizonyos csúcspontjain — az adott jelenség virágkorában — létrejövő tiszta formát jelenti. Amely annyiban tiszta, amennyiben maximális önmegvalósítás, azaz a társadalmi determinációt és az arra adott művészi reagálást, a társadalmi tendencia művészi formatörvénnyé alakulását klasszikusan-vegytiszván megmutatja. Természetesen azonban ez a klasszicitás egy bizonyos társadalmi kihívásra adott egy bizonyos válasz, a kérdés — felelet tiszta megvalósulása. Ha változik a kérdés, változik a felelet. És ha tisztán megvalósul, az új kérdésre adott új felelet is

klasszikus lesz. A klasszicitás tehát egy történelmi ponton és viszonylatban érvényes. Ezért egyszeri jelenség, és nem lehet norma. (Normává tétele mindenfajta dogmatizmus ábécéje.) Más ponton és más viszonylatban más klasszicitás születik (ha születik). Tehát minden klasszicitás egyszeriségében-elmúltában értékelhető. Nem teleologikusan adott cél a későbbi jelenségek számára, amely felé a fejlődés tart. Hanem éppen meghaladott egyszeriség, amelyen keresztül a fejlődés új klasszicitás irányába tendál (vagy inkább tendálhat).

A logikai és a történelmi egységét különösen gondosan kell kezelni. Az egységben nem a logikai határozza meg a történetit, hanem a történeti a logikait. Nem a történelmi fejlődés igazodik a logikaihoz, valósít meg — tölt be logikai törvényeket. Inkább a logika általánosítja a történelmi fejlődést. Alakítja annak történelmi törvényeit logikai törvényekké. Vagyis a logikainak és a történelminek az egységében — formailag is — a történelmi a túlsúlyos mozzanat. A logikai rendszerezés — mivel nem tételez fel egy steril logikai sémát, amelyet a jelenségek a tökéletesség különböző fokán betöltenek — a nem klasszikusat, a kevésbé tökéleteset, a látszólag véletlenszerűt is számba veszi, hogy kihámozhassa ebből is a jellemzőt. A csírákat, amely később, esetleg más körülmények között törvényszerűvé vagy klasszikussá is válik. Olyan egység ez tehát, amelyben a történelmi megmarad történelminek. Nem ölti fel a logikai formáját. És nemcsak a logikai rendszerezi a történetit, hanem a történelmi is szüntelenül árnyalja-helyesbíti a logikait. Tehát semmiképpen sem lehet szó egy zárt rendszernek a történetit magába olvasztó logikájáról, hanem csupán egy történelmi folyamat feltárásának a logikai rendszerezéséről, amely nem a jelenségeket igazítja a maga logikájához, hanem a logikáját hangolja össze a fejlődés menetével.<sup>32</sup>

Ennek a szüntelenül alakuló-változó viszonylatrendszernek néhány koordinátáját lehet felvázolni. A mai állapot alapján. Azokra a viszonylagos szívóssággal é állandósággal rendelkező vonásokra támaszkodva, amelyek a művészeti ágazatok — ezen belül az irodalom — egynemű közegeinek a kikristályosodása után az egyes formanyelvek jellemzőinek tekinthetők. Azzal a tudattal, hogy az osztályozásnak — párhuzamos elemzésnek sokfajta szempontja lehet. Ezek következtetései divergálnak. Ezért nincs rendszer. Csak kapcsolatlehetőség. Többféle princípiummal és többféle eredménnyel.

Némi összefoglalásul és főként példaképpen: Az érzéki megjelenítés szempontjából — a művészetek eszerint konstruált rendszerében — az irodalom végpont. Anyagát, a nyelvet pusztán jelként kezeli. És nem magát az érzéki jelenséget adja, hanem csupán annak az érzékileg közömbös nyelvi jelét. Ámde e jelek jelentése és a hozzájuk kapcsolódó tárgyiasság révén a valóság minden — a nyelv által megidézhető — jelenségét ábrázolása tárgyává teszi, és igaz, közvetetten, esetleg csökkent érzékiséggel, a belső szemlélethez tapadva, de ezek összes érzéki minőségét megszólaltatja. Tehát az érzéki ábrázolás erejének végpontja úgy is végpont, hogy ugyanazon a ponton az érzéki szférák tekintetében kötetlenséggel, az ábrázolás tárgya-témája tekintetében határtalansággal kárpótolja magát.

A nyelvfejlődés kettős tendenciája alapján létrejövő, a nyelv fogalmiságát megszüntetve-megőrizve az eredeti szemléletekhez visszavezető költői nyelv, amely a nyelv három rétegének mozgásba hozása által az ábrázolt tárgyiasság

<sup>32</sup> Vö.: Lukács György: Marx ontológiai aialapelvei; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/5—6., 491—498.

műnemenként meghatározatlanul maradt elemeit a nyelvi kifejezés műnemenként változó sűrűségével kompenzálja, éppen azzal, hogy a meghatározatlan és a meghatározott elemek arányának kialakításában szerepet kap, maga is egy új szisztéma lehetőségét körvonalazza. Ez kimozdítja az irodalmat végponthelyzetéből. Az epikát a filmmel, a drámát a színházművészetrel, a lírát a zenével rokonítja.

A nyelvi anyag teremti meg az irodalmi ábrázolás folyamatjellegét is. Ez hozza létre azt a speciális — műnemenként változó — idő—tér-komplexumot, ami az irodalmi kompozíció — műnemenként változó — gerince. Így kerül az irodalom — az idő túlsúlyos mozzanat volta miatt — a zene mellé, és szembe az időszervezést a térszervezésnek alárendelő képzőművészetrel. Ugyanakkor ezáltal kap hangsúlyt az epika filmszerű-festői, a dráma eredendő színpadi jellege és a líra zenéi, de a lírai pillanat termékenysége révén a képzőművészetre emlékeztető időszervezése. Továbbá a folyamatos ábrázolás — bár minden minőség megvalósulását lehetővé teszi — általában a folyamatukban kibontakozó, komplex esztétikai minőségek felé tendál. És ezáltal — az irodalmi kategóriáiban speciális voltából következően — megint egy új, más viszonylatokat felvázoló koordinátarendszert villant fel. Ez pedig a „családfát” — mint láttuk — megint más irányba bővíti vagy szűkíti.

\*

Melpomenének, Kalliopénak, Polyhymniának, a tragédia, az eposz, a himnusz-költészet műzsájának nincs állandó helye a tánckarban. Hisz nincs állandó tánckar sem. Néhányan ki is estek. Például Klió és Uránia. Újak is születtek. Például a film névtelen műzsája. Az összhangot, a táncolókét a ritmus diktálja. A ritmust a történelem. Ez adja fel a megrendelést, amelyre a műzsák felelnek. Mindegyik a maga módján. A feleletként megfogalmazott mozdulat különböző. Hiszen különbözőek a táncosok. Mégis összecseng. Mert mindegyik válasz. A művészet válasza a történelemre. Az ember válasza a saját kérdéseire, a történelemben kialakított sorsára.

# A MŰVÉSZI BEFOGADÁS VIZSGÁLATÁNAK KÉRDÉSÉHEZ

VINCZE LAJOS

## UTALÁS A PROBLÉMA TÖRTÉNETÉRE, MEGKÖZELÍTÉS

A művészi befogadás problémáját már Arisztotelész óta vizsgálja az esztétika, de átfogó értelmezést máig sem kapott.<sup>1</sup> A katarzisz értelmezése körüli viták napjainkban is tovább gyűrűznek — nem véletlenül. Az átélés, a műélvezet, ezek hatásmechanizmusa, a művel való találkozás előtt és után létrejövő érzések, gondolatok, cselekvések feltárása, ismerete egyre komolyabb jelentőségű és aktualitású témává válik (gondoljunk a művészet emberformáló, ízlésnevelő szerepére).

Gorkij mondotta, hogy az oly megszokott könyvolvasás titokzatos és kevésbé ismert folyamat. A művészi alkotásnak és befogadásnak ugyanis léteznek még a tudomány számára ismeretlen oldalai, amelyek, minden látszólagos misztikus jellegük ellenére, kutathatók racionális módszerekkel. A művészi befogadás folyamata vitathatatlanul a legbonyolultabb emberi megnyilvánulások egyike, s emiatt *sokoldalú* megközelítést igényel. A kérdés bizonyára a művészi alkotás problémájának bonyolultsági fokát is felülmúlja, hiszen a mű valamilyen konkrét formában ölt testet, amíg a műélvezés folyamata az emberi pszichikum, s a befogadó személyiség lelki-tudati világában realizálódik.

Az elemzést nehezíti az emberi individuumok különbözősége. Egy adott mű értését, értékelését számos tényező befolyásolhatja; többek között az életkor, a kulturális színvonal, a művészi képzettség, de még a pillanatnyi hangulat is. Természetesen a véletlen és szükségyszerű, valamint az egyes és általános dialektikájának értelmében a művészi befogadás folyamatából is ki lehet szűrni a közös törvényszerűséget. A kutatás célja éppen ez: behatolni az individuális, a véletlen, a változó rétegeibe, és eljutni az állandó, az általános paraméterekhez.

Az esztétika történetében figyelemre méltó törvényszerűség, hogy a tudomány fejlődésével állandóan változik annak tárgya, s a vizsgálódás iránya is. Egy-egy probléma új módszertani megközelítése nagymértékben elősegítheti annak megoldását. Ez feltétlenül érvényes a művészi alkotás és befogadás kutatására is. Az alkotás és befogadás a művészetben egymásra épülő és egymást feltételező fogalmak. Hiszen a mű nem létezik előzetes befogadás, élményszerzés nélkül. A műélvezet pedig lényegében sajátos alkotás is. A műalkotás „életét” egységes folyamatnak tekintve (amelynek fázisai a megfigyelés, az ötlet születése, a megvalósítás szakaszai, a kész mű, majd az alkotás

<sup>1</sup> Értékes adalékok találhatók többek között G. E. Lessing, M. Gorkij, Sz. Eizenstein, Lukács György, Sz. Vigotszkij, A. Gramsci, Chr. Caudwell munkáiban.

nézői, olvasói, hallgatói befogadása) lehetséges csak a művészi befogadás önálló vizsgálata, sajátosságainak kiemelése.

Ha egy egységes, dinamikus rendszert alkotó folyamatban az alkotóelemek sajátosságairól beszélünk, ez már azok viszonylagos önállóságát is jelzi. Az alkotó-befogadói viszony leegyszerűsítése lenne, ha azt állítanánk, hogy a befogadás az alkotás folyamatának szimpla megismétlése ellenkező előjellel. Természetesen sok a közös elem: képzelőerő, asszociációk stb. A műélvező nem passzív „vevője” a műnek. A befogadás folyamatát (és eredményét) állandó (invariáns) és változó (variáns) elemek bonyolult kölcsönhatása határozza meg, amely számos objektív és szubjektív (pl. a befogadó személyisége) feltételtől függ.

A korszerű tudomány általános fejlődésének fővonala napjainkban az ún. „közti tudományok” területeire helyeződik át, ami a különböző tudományágak együttműködésének szükségességét húzza alá. Ez az elv nemcsak a természettudományok területén munkál, hanem a társadalomtudományokban és a művészetekben is. Az összetett problémák *komplex* tanulmányozása a kor tudományos fejlődése által diktált feladat. A művészi befogadás tisztázása is csupán a komplex tanulmányozás (azaz számos tudományág együttes részvétele, majd a rész kutatások összegezése) eredményeként válik lehetővé.

\*

Ismeretes, hogy a művészi alkotófolyamat és a befogadás komplex vizsgálatával a század elejétől kezdve számosan foglalkoztak. A részletes történelmi elemzés nem célunk, csupán példaként említhetnénk a 20-as évek szovjet művészeit. Sz. Eizenstein filmes vonatkozásban kereste az alkotás rendszerének alapjait, s bár nem sikerült a műalkotás hatalmas épületének egységes rendszerét megalkotnia, munkáiban elszórva sok értékes utalás található. A művészi alkotás titkainak megfejtésére segítségül hívta nemcsak a filozófia, esztétika, történelem, hanem a fizika és a pavlovi reflex-elmélet kutatási eredményeit is. A szovjet néma film másik kiváló szovjet filmrendezője, V. Pudovkin, aki egyébként eredeti foglalkozása szerint mérnök volt, így ír: „A tudománnyal való találkozás megerősítette hitemet a művészetben. Meg vagyok győződve, hogy az emberi megismerésnek ez a két területe sokkal szorosabban kapcsolódik egymáshoz, mint azt egyesek gondolják” (V. Pudovkin: „Izbrannüje sztatyi”, Moszkva, Iszkussztvo 1955, 41.)

Nem véletlenek éppen a filmes utalások, hiszen a film, ez a többszörösen összetett művészet természeténél fogva igényli a komplex kutatási módot.

Az utóbbi években a szocialista országok ilyen jellegű kutatásai közül sokat ígérőnek mutatkozik a szovjet tudósok megközelítése. Munkájukat számos új kötet és tanulmány jelzi.<sup>2</sup> Természetesen, a vizsgálat bonyolultsága és kiterjedtsége miatt gyors eredmények nem várhatók. A kutatás jelen periódusában a kérdésselvetések stádiumát kezdi túllépni, s egyre inkább a részletproblémák kidolgozására irányul az időleges összegezések igényével.

A művészi befogadás kérdéseivel foglalkozva az egyoldalúság elkerülése

<sup>2</sup> „A tudományok együttműködése és az alkotás titkai”, Moszkva, Iszkussztvo 1968.; „A művészi befogadás”, Leningrád, Nauka 1971.; „Ritmus, tér és idő az irodalomban és a művészetben”, Leningrád, Nauka 1974.; Mindhárom tanulmánykötet szerkesztője B. Sz. Mejlak.

fokozatosan általános igényű kutatói elvvé válik. Ezt a törekvést a témához kapcsolódó hazai tanulmányok is tükrözik.<sup>3</sup>

Petőfi S. János a „Művészet és kommunikáció” c. („Kritika”, 1966/1.) írásából idézek: „... még sok egymást kiegészítő kutatásra lenne szükség. Fel kell használni és a művészetre — annak lényegének megfelelően — alkalmazni kell a kibernetika, szemiotika, alkotáspszichológia eddigi eredményeit. Tetten kell érni az alkotás és befogadás folyamatát elsődlegesen olyan művekben, melyekre vonatkozóan sok közvetett információ áll rendelkezésünkre (vázlatok, változatok) az alkotó és különböző interpretátorok — esztéták, művészek, fordítók — feljegyzései stb.” (40.)

E gondolatot folytatva, először meg kell határoznunk pontosabban, hogy milyen tudományágak együttese kell a művészi befogadás komplex tanulmányozásához, s miben áll azok jelentősége. Továbbá szükséges annak a vizsgálata, hogy hogyan épülnek be, mely oldalról közelítik meg az egyes rész-tudományok a művészi befogadás struktúráját.

A *filozófiai* megközelítés szükségességét az indokolja, hogy a tükrözés-elmélet a világ művészi elsajátításának ismeretelméleti-módszertani alapja. A műelemzés során elsődleges és meghatározó feladat a művész és a valóság, másrészt pedig a műalkotás és a befogadó — mint objektum és szubjektum — a megismerés folyamatában realizálódó viszonyának dialektikus materialista értelmezése. Ennek komoly világnézeti és módszertani jelentősége van. Hiszen a mai idealista filozófiában és esztétikában találkozunk olyan kísérletekkel, melyek megpróbálják izolálni az esztétikát és a gnoszeológiát, s azt bebizonyítani, hogy a művészetnek nincs ismeretelméleti alapja és funkciója.

Mivel nem az általános érzékelésről, hanem a művészi befogadásról beszélünk, ezért ez *esztétikai* probléma is. Az esztétika tudománya, a „szépség törvényeinek” ismerete segít bennünket a művészet sajátos világának megismerésében. A valóság megismerése, elsajátítása itt másképp történik, mint pl. a tudomány területén. Jelentős helyet kap a komplex vizsgálatban a *művészettörténet* s az egyes művészeti ágak elmélete, mivel „általában vett művészi befogadás” nincs, csak konkrét alkotások léteznek, és csak konkrét művek élvezetéről beszélhetünk. (Könyvolvasás, filmnézés, zenehallgatás stb.) Egy mű tartalmi, formai problémáit végső soron egy adott kor konkrét társadalmi feltételei, eszmei-művészi közege határozzák meg. S ugyanezek a tényezők befolyásolják, irányítják a művészi befogadás folyamatát, a műélvező ízlésvilágát, értékrendszerét is. Az ilyen irányú megközelítés adja a műelemzés gerincét.

Minden befogadás — a művészi is — pszichikai aktus, amely fiziológiai alapokra épül. A műélvezet folyamatának és mechanizmusának feltárása tehát igényli a *pszichológiai és fiziológiai* tudományok segítségét.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Lásd: Papp Ferenc: Esztétika és kibernetika; „Valóság”, 1965/7.; Nyíró Lajos: Művészet és kibernetika; „Kritika”, 1965/9.; Garai László: A műértés pszichológiája és szociológiája; „Kritika”, 1966/2.; Vitányi Iván: Katarzis és művészetpszichológia; „Kritika”, 1968/8. stb. Koncentráltabban jelentkezik a törekvés 1970-től, az MTA *Interdiszciplináris* Munkabizottsága köré tömörülő szakemberek írásaiban. („Művészet és közérthetőség” c. tanulmánygyűjtemény, Akadémiai Kiadó, Budapest 1972., szerk.: Szerdahelyi István.)

<sup>4</sup> A művészi befogadás kérdését sokáig csupán a pszichológia tanulmányozta (lásd a múlt század 70-es éveitől eluralkodó pszichologizáló esztétikai irányzatokat). A pszichológia számára azonban a művészi befogadás problémája az esztétika határain kívüli kérdéssé válik.

Ezen tudományok fényében bontakozik ki a műélvezet bonyolult folyamatában, többek között, a logikai és érzelmi szintek kapcsolata, az absztrakt és képi megformálódás, az asszociációk, a képzelet és az intuíció problémája. A teljes kép kialakításához ugyancsak ismernünk kell a művészi befogadásnak mint összetett lelki folyamatnak egyes állomásait, a mű befogadására való „felkészültség” állapotától egészen a mű által kiváltott későbbi „utórezgésekig”. A fiziológia (illetve pszichofiziológia) nagy segítséget ad e jelenségek megértéséhez a pszichikai folyamatok anyagi megvalósulásának, a bonyolult reflex-kapcsolatok rendszerének vizsgálatával. A műélvezés során az érzékszervek különböző megnyilvánulásainak, a szemmozgás, az ingerküszöb, vagy a már kialakult pszichikai modellek műszeres vizsgálata szintén komoly adalékot nyújt a művészi befogadás hatásmechanizmusának teljesebb megértéséhez.

A művészet mindenkor társadalmi jelenség, s a néző, hallgató, olvasó (mint befogadó) vizsgálatával fontos szerepet kap a *szociológia*. A művészet társadalmi lényegének tanulmányozásánál szükséges az egyes művészeti irányzatok megjelenésének, valamint a befogadói ízlés változásainak megvilágítása is a társadalmi élet fejlődésének tükrében.

A műalkotás élete, bár már az alkotó művész belső világában megkezdődik, valójában akkor realizálódik, amikor az a társadalmi ember tudatának tényévé válik, azaz találkozik annak nézeteivel, esztétikai stb. kritériumaival. A film műélvező nélkül nem több, mint pozitív filmszalag, a szonáta pedig — kottafüzet. A befogadás folyamatának vizsgálata képtelenség meghatározott társadalmi tapasztalat, más szóval a befogadónak a valósággal, a társadalmi élettel való koordinációja nélkül. A *szociológia* segít az egyes alkotóművészek és a befogadó közönség evolúciójának és változásának megértésében a fejlődés egy meghatározott történelmi periódusában.

Az egyéni ízlést nagyban befolyásolja a különböző társadalmi csoportok ízlése, értékítélete, amellyel a *konkrét szociológia és az axiológia* foglalkozik.

A művészi befogadás mindig értékítélet is, a mű összevetése egy, a műélvezőben kialakult értékrenddel, ideálal, valóságos tapasztalattal. Az egyéni ízlések viszonylagosságából, sokféleségéből a konkrét szociológiai kutatások bontják ki az általánost, s a néző, olvasó tanulmányozásának szintjéről átemelnek a közös vonásokkal rendelkező befogadói típusok vizsgálatához, megnyitva ezzel a klasszifikáció lehetőségét is.

Végül, mivel minden művészi-kifejezési forma sajátos nyelvezet, s a mű mint a valóság „égi mása” modellálja, reprezentálja is az ábrázolt valóságot, művészi információ hordozójaként.

A filozófia és a kibernetika találkozásából kinőtt fogalmak: az információ, rendszer, struktúra, elemek, funkció, visszacsatolás stb. — mint azt az utóbbi évek ilyen irányú kutatásai bebizonyították — kitűnően hasznosíthatók a befogadás komplex kutatásában a művészet és az esztétika „matematizálásának” veszélye nélkül is.

Ez határozza meg az információelmélet, a *kibernetika* és a *szemiotika* helyét, jelentőségét a komplex kutatásban.

A további fejtegetésünk elméleti kiindulópontja L. Vigotszkij művészetpszichológiájának az az alapvető elgondolása, amely szerint a szerző a műalkotás struktúrájának sajátosságait elemezve rekonstruálta a műalkotás által kiváltott reakciónak, belső tevékenységnek a struktúráját. Mindenekelőtt tehát két bonyolult rendszer vizsgálatáról van szó. Ahhoz, hogy meg tudjuk

határozni, milyen mértékben felel meg az elsajátított műalkotás a befogadó világlágában az eredeti mű eszmei-esztétikai lényegének, fel kell tárnai a műalkotás struktúráját, valamint a művészi befogadás rendszerét, a befogadó tudatvilágába való beépülés folyamatát. A műélvezet kutatásának problémája logikailag jól megközelíthető e két struktúra kölcsönviszonyának összevetésében.

## A MŰVÉSZET MINT DINAMIKUS RENDSZER

Mielőtt tovább lépnénk e gondolatok kifejtésében, szükséges egy rövidke kitérőt tennünk a művészet (mint a konkrét műalkotás absztrakciója) bonyolult struktúraként való értelmezéséről.

A művészet strukturális megközelítését jelen esetben módszertani elvként használjuk, mivel a művészet lényegét — mint utaltunk rá — legjobban komplexitásában tudjuk megérteni. S ez nem jelenti azt, hogy ez az egyetlen lehetséges vizsgálati szemszög, hanem csupán azt, hogy a műalkotás kutatható mennyiségi módszerek segítségével is, formalizálható, *modellálható*. Az első kísérletet erre még az antik filozófiában a pythagoreusok tették meg, hogy ellenőrizték a „harmóniát az algebrával”, de az arisztotelészi „egység a sokféleségben” értelmezése is ez irányba mutat. (Ellenpólusként vonul végig az esztétika történetében egy másik vonal, a platóni, mely a művészi alkotást elsősorban mint irracionális tevékenységet értelmezi.)

Napjainkban a „struktúra”-fogalom szerepe egyre nő, mivel a tudomány (pl. a matematika, kémia, fizika, biológia vagy kibernetika) saját kutatási objektumait összetett, bonyolult rendszerként, szerves egészként kell hogy vizsgálja, ahol az egész nem egyenlő az alkotórészek mechanikus összegével. A „struktúra” kifejezés mind gyakoribb alkalmazása az esztétikában egyik jele a természet- és a humán tudományok *módszertani* közeledésének. Jól ismert dolog, hogy a művészet, s a konkrét műalkotás a dialektika mily gazdag és szemléletes tárháza. Lenin írja a „Dialektika kérdéséhez” c. cikkében: „A világban végbemenő összes folyamatok *önmozgásukban*, spontán fejlődésükben, eleven életükben való megismerésének az a feltétele, hogy mint ellentétek egységét ismerjük meg őket.”<sup>5</sup>

Napjaink marxista esztétikája már legyűrte a gnoszeológiai művészet értelmezés egyoldalúságát, s a szemiotikai és axiológiai vizsgálati szempontok is polgárjogot nyertek. A legújabb marxista kutatásokból sokat ígérőnek tűnik néhány szovjet tudós értelmezése, akik a művészetet mint bonyolult, polifunkcionális jelenséget (utalva annak kommunikatív, ismeretadó, pedagógiai, esztétikai funkcióira, s a funkciók dinamikus jellegére) és ezzel együtt, mint összetett dialektikus rendszert magyarázzák,<sup>6</sup> mely szerint a műalkotás a következő alkotóelemek ellentmondásos egysége:

<sup>5</sup> Lenin Összes Művei, 29. Budapest 1972, 295.

<sup>6</sup> Lásd: M. Sz. Kagan: „Lecii po marxisztiko-leninszkoj esztetike”, 2. kiadás, Lenin-grád, „LGU” 1971.; Kozsinov: Hudozsesztvennij obraz i gyejsztvityelnoszty, Moszkva, „Tyeoria lityeraturü” 1962.; A. Kondratov: Szemiotika i tyeoria iszkussztva, „Iszkussztvo”, 1963/11.; G. Szünjagin: K voproszu o dialekticeszskom ponyimanyii prirodu iszkussztva; „Filozofszkije nauki”, 1969/1. stb.



1. az élet megismerésének sajátos formája,
2. az ember értékorientációjának megnyilvánulása,
3. alkotó aktus (a szellemi információt az alkotó megtestesíti),
4. egyben meghatározott jelrendszer is, és mint ilyen közlés, mely információt hordoz.

Úgy tűnik, hogy az ilyen értelmű vizsgálat keresztsugaraiban a művészet (következésképp a műalkotás) s éppígy a művészi befogadás belsőleg ellentmondásos, dialektikus lényege sokkal érzékelhetőbben tárul fel a szemünk előtt.

## A MŰVÉSZI BEFOGADÁS STRUKTÚRÁJA

A művészet dialektikus rendszerként való értelmezése és ennek vázlatos elemzése után, folytatva a megszakított gondolatsort, feltételezzük, hogy a művészi befogadás struktúrájában is tükröződik a művészet fentebb leírt dialektikusan összetett rendszere. Következésképp azt kell megvizsgálnunk, hogy a rendszer egyes alkotórészei milyen módon felelnek meg és milyen formában épülnek be a művészi befogadás struktúrájába?

Az aktív és a teljes műélvezet feltételezi a tartalom és forma dialektikus kölcsönviszonyának elsajátítását, felfogását. A műalkotás struktúrájának egyes elemei különbözőképpen kapcsolódnak a művészi befogadás tartalmi és formai oldalaihoz. (Bár a befogadás folyamatában a tartalom és a forma elsajátítása nem külön-külön, hanem szétbonthatatlan egységben történik.)

A mű tartalmának befogadása elsősorban a megismerő és értékelő oldalak (struktúra-elemek) jelenlétét feltételezi, míg a formáé a műalkotás információ közlő, nyelvi természetére, és megalkotott, „csinált” jellegére utal.

Nézzük meg ezeket az alkotóelemeket és kapcsolódási formákat részletesebben:

A művészi befogadás megismerő oldala két lépcsőfokot, két egymást követő szintet rejt: az egyik a mű formájából kinyíló tartalom, a másik a való élet törvényszerűségeinek a megismerése, mely az alkotás tartalmában tükröződik. Alá kell húzni, hogy itt nem teoretikai (fogalmi-logikai) megismerésről van szó, hanem sajátos közvetlen megismerésről, mely egyaránt hordoz racionális és emocionális elemeket. A befogadó egyidejűleg érez és gondolkodik, örül, búsul, szeret és gyűlöl, tehát abban a világban él, ahová „lelkileg átkerült” (éppígy, ahogyan a valóságban is intellektuálisan és emocionálisan létezik, viszonyul, cselekszik.)

Példaként idézzünk fel két művészien igényes filmet. St. Kramer rendezésében készült, a „Megbilincseltek”, ahol az izgalmas, váratlan fordulatoknál a közönség hallhatóan együtt lélegzik, izgul a menekülő hősökkel. Vagy Bondarcsuk „Emberi sors” c. filmjének végső jeleneteit, mikor is sokan boldogságtól könnyező szemmel követik az árva kisfiút, s a háborútól meggyötört, egyedül maradt katona egymásra találását.

A művészi befogadás a művész értékorientációjának, az ábrázolt valósággal kapcsolatban elfoglalt álláspontjának a megismerését is kell hogy jelentse. S ez a mélyebb eszmei jelentés felfedezése átvezeti a befogadót a műélvezet megismerési jellegét jelentő második réteghez. Mert egy alkotás elsajátítása messze túlmutat magán a konkrét művön (melynek megismerése nem lehet öncélú). Az esztétikai élvezet fontos forrása a *felismerés* öröme, amikor a

műben ábrázolt világban saját világunkra, életünkre, konfliktusainkra ismerünk rá.

Erre a fontos mozzanatra különös figyelmet kell fordítanunk. Az adott műalkotás befogadása kapcsán fel kell tárunk, tudatosítanunk kell a mű konkrét történetiségén túlmutató „időtlenységét”, maiságát, általános emberi jellegét és értékeit. Az ókori görög szobrok, Molière vígjátékai, Beethoven szimfóniái, Petőfi és Majakovszkij versei ma is élők, nekünk, rólunk beszélnek. Az igazi művészettel való találkozás azt is jelenti, hogy saját magunkról, az emberi életéről valami újat, eddig még nem érzékelt, nem ismert „különöst” tárunk fel, ismerünk meg. Minden új művészi élmény a már befogadottak sajátos kiegészítőjévé, oldalává, interpretációjává válik, az asszociációk sokoldalú pszichológiai mechanizmusának segítségével.

Ahogy a művész alkotásában nemcsak megismeri a valóságot, hanem értékeli is azt, éppúgy a befogadó is kifejezi a műhöz és a műben ábrázolt valósághoz való viszonyát.

A művészi hivatás fontos feladata: megmutatni az élet igazi és hamis értékeit, állásfoglalásra készíteni az olvasót, nézőt, hallgatót. Mindez a művészi befogadás axiológiai aspektusában realizálódik. A műélvező viszonya, értékelése ismét kettős természetű: érzelmi és értelmi, mivel az értékorientáció emocionális formája mindig a befogadó személyiség világnézetének, eszmei meggyőződésének kontrollja mellett megy végbe.

Persze a két faktor részvételi mértéke, hatása, a konkrét műélvezetben különböző. Más és más az egyes művészeti ágakban, műfajokban, ábrázolási módszerekben stb., de függ a befogadó lelki alkatában az érzelmi és értelmi oldalak összefüggésétől is. Ezért egy és ugyanazon mű különböző emberekben nem azonos interpretációt vált ki. Minden értékítélet az egyén által már elfogadott, saját ideálokkal való tudatos összevetésből adódik. Így van ez egy-egy mű különböző értelmezésénél vagy interpretáló megjelenítésénél. (Gondoljunk csak Hamlet színpadi megjelenítésének széles skálájára, vagy egy zenemű előadásának tág lehetőségeire.)

A befogadás folyamatában a műalkotás egyéni megítélése számos viszonylagos tényező függvénye: pszichológiai beállítottság, műveltségi színvonal, élettapasztalat, életkorbeli sajátosságok, pillanatnyi lelkiállapot, vagy a befogadás feltételei, és olyan faktorok, mint az osztály meghatározottság, társadalmi pozíció, közösségi aktivitás, politikai-erkölcsi energia. Nem fogadhatja egyformán Fábri Zoltán „Húsz óra” c. filmjét a 60 éves tsz-tag, az egykori 50 holdas nagygazda, egy 15 éves gimnazista, akinek számára az ott látottak inkább már csak történelem, s a volt zsellérfiú, aki ma egy jól dolgozó tsz szakképzett agronómusa.

A művészi befogadás nem tisztára pszichológiai probléma, hanem pszichológiai-társadalmi jelenség. A szociológiai megközelítés kutatja a műinterpretáció különböző típusainak függését az őt létrehozó konkrét társadalmi viszonyoktól, közvetlen társadalmi környezettől.

A kultúra történetének tanulmányozása meggyőzően bizonyítja, hogy az egyéni értelmezések széles skálája mellett léteznek tipikus, törvényszerű, általános vonások minden egyes kor és társadalmi közeg művészi befogadásában. Ezért lehetséges — s napjainkban különösen fontos is — a különböző társadalmi-demográfiai csoportok esztétikai kultúrájának, művészi igényeinek, érdeklődésének, ízlésének ismerete, tanulmányozása konkrét szociológiai módszerekkel. Csak így válik lehetővé bizonyos progresszív esztétikai igé-

nyek kielégítése és fenntartása, s ezen túl más hamis értékek, a rossz értelemben vett közönségizlés formálása, átalakítása, azaz a társadalmilag szervezett és irányított művészi nevelés megvalósítása. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az esztétikai befogadás szociológiai kutatása többretegű feladat. A mű hatása például semmiképpen nem írható le azzal a lelkiállapottal, amely a befogadás folyamán vagy közvetlen utána figyelhető meg. A műalkotás hatása, a befogadás utáni periódus legalább olyan bonyolult, mint az élet bármely problémájára való közvetlen és közvetett reagálás, amely a gyakorlati élet tevékenységeibe, a mindennapi érzelmi-gondolati reagálásokba ágyazódva megy végbe.

A valóságos szituációk és a művészi alkotások befogadásában van egy döntő különbség. A néző, hallgató vagy olvasó ugyanis nem felelhet el, hogy előtte nem maga a térben, időben, mozgásában kifejeződő konkrét valóság van, hanem egy fikció, egy képzelet teremtette világ, amelybe (mint ahogyan egy festőről szóló kínai mesében történik) nem lehet „belesétálni”. Ezért a mű átélésekor a befogadó nemcsak abban gyönyörködik, amit a művész elé tár, amivel megismerteti, hanem abban is, *ahogyan* azt a művész megalkotta, létrehozta. — S ezzel át is lépünk a művészi forma befogadásának területére.

A művészi befogadás folyamatában elégtelen csupán a kiváltott érzelmi reakciók konstatálása, azért, mert minden esetben különböző jellegű, kétsíkú emocionális visszhangról beszélhetünk. Az egyiknél az átélés forrása a műalkotás és a valóság hasonlóságának, közelségének felfedezése, s a műélvező itt a valóság képi mását éli át annak tartalmi vonatkozásában. A másiknál az esztétikai élvezetet a műnek és a valóságnak a különbözősége váltja ki, az, ami a kettőt elválasztja egymástól: a konstruáltság, a műviség, a „csinált” jelleg. (A néző nem szalad fel a színpadra, hogy megvédje a gyengét és segítsen legyőzni a gonoszt, mint esetleg azt a valóságban tenné.) Míg az előző esetben az átélés megismerő orientációjű, az utóbbinál a művészet *alkotó, teremtő* erejének felismerésével, értékelésével kapcsolatos, s az esztétikai élvezet forrása itt a műalkotás formai szervezettségének, harmóniájának, az alkotó elemek egységének, különös kapcsolatának az érzékelése.

A Pesti Színházban rendezett „Egy örült naplója” előadása közben nemcsak a gondolati mélységében, a lélekábrázolás nagyszerűségében gyönyörködünk, hanem legalább annyira lenyűgöz bennünket az is, ahogyan mindez megvalósul Darvas Iván csodálatos alakításában. Elismeréssel adózunk a tiszta átélésnek, a kitűnő mozgáskultúrának, az apró lelki rezdülések mesteri ábrázolásának. S ez egyben már a mű tartalmi elsajátítását is kell hogy jelentse, mivel végső soron a tartalomban rejlik az alkotás formai elvének kulcsa. A forma értése egyben tartalmi kérdés is. Mert a művészi befogadás folyamatában (a konkrét műélvezetben) nem vágható ketté a tartalom és forma. A befogadó a formán keresztül merül a mű eszmevilágába, s innen jut vissza ismét az alkotás szervezetének formai rendszerébe a műélvezet minden pillanatában.

Ezt a folyamatot nevezik az esztétikában együttalkotásnak, társalkotásnak. A művészetpszichológia már régóta ismeri ezt a fogalmat, mely a teljes értékű művészi befogadás szükséges eleme. A néző, olvasó, hallgató mintegy képzeletében felidézi, újraéli az alkotás folyamatát, a műélvezetben részesévé válik az alkotás örömeinek. A befogadási aktusban az individuális és a társadalmi gyakorlat egymásba való behatolása történik meg egy ellentmondás leküzdése révén: kapcsolatba kerülve a művel, felfogjuk annak feltételelessé-

gét, képzeletszerűségét, nem-valódiságát, ugyanakkor viszont, leküzdve mindezt, bekerülünk a mű világába, hiszünk neki, együtt érzünk vele.

A befogadói társalkotásban óriási szerepe van a képzeletnek, amely az ember összes szellemi erőit mozgósítja: intellektust, érzelmeket, tapasztalatot stb. A képzelet képzelt (tehát nem maga az objektív valóság), más szóval szellemi képeket teremt, amelyek a műélvező tudattartamának korrekcióival válnak egésszé a tudatban. A leírt gondolat, hős vagy cselekmény így válik az egyes ember tudatában, képzeletében más-más (gazdagabb vagy szegényebb) látható, hallható képpé. A rendezőnek elég néhány kellékkal jelölni a cselekmény színhelyét a színpadon, a filmen csak néhány jól elkapott képpel bemutatni egy több napos utazást, a többit hozzát teszi, kiegészíti a néző fantáziája. (S erre az alkotók többsége tudatosan épít is.)

Az alkotó képzelet nélkülözhetetlen sajátja minden művészi befogadásnak. Igaz, mindegyik művészeti ágban, az egynemű közegnek megfelelően más és más a mértéke. Kétségtelen, hogy a balett más irányú és jellegű képzeletet tételez fel, mint a drámai színjátszás. De így van ez a festészet, a zene, a film esetében is. A művészet számára a valóság a maga teljes szemléleti formáival csupán nyersanyag és forrás, illetve végső viszonyítási, összevetési alap a befogadó tudatában, amelyhez a műalkotás részleges szemléleti világán keresztül jut el. A képzelet az a szervező erő, mely megteremti bennünk, műélvezőkben az eleven totalitást. A befogadói képzelet tevékenységének lényege tehát a megtestesítés, képpé alakítás, konkretizálás, a lehetőség valamilyen valósággá alakítása a tudatban: azaz sajátos *alkotás*.

A művészi képzeletnek mint pszichikai jelenségnek a helyét meghatározva, a befogadás rendszerében nem kerülheti el figyelmünket működési mechanizmusának vizsgálata sem. A fiziológia segítségével rajzolódnak ki pontosan az emocionális-esztétikai hatás egyes komponensei, érzékszervi, idegrendszeri alapjai. Már csak azért is fontos ez, mert érzékszervek nélkül nem létezik semmiféle művészi befogadás, érzékelés.

Fontos az egyes érzékszervek funkcionális mozgékonyságának, érzékenységének, s az ingerküszöböknek az ismerete. Nem szabad a befogadó csatornákat művészi információkkal túlterhelni, mert az a műélvezet rovására megy. Az ilyen irányú vizsgálatok korlátozták pl. a „poliekran” (a filmvásznon különböző részein egymás mellett más-más cselekmény pereg a néző szeme előtt) — az egész filmművészetet megújítani kívánó — „szenzációs” lehetőségeit. S hogy a filmművészet területén maradjunk a circorama, vagy körvásznon is épp ez okból maradt inkább az attrakció, a szenzációkeltés szférájában, s nem vált a széles közönség művészetévé.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt sem, hogy a befogadói képzelet a művészi gyakorlat folyamatában alakul ki és azzal párhuzamosan változik, fejlődik. Korunk emberének az a tulajdonsága, hogy a kétdimenziós festményt látva, háromdimenziós világot szemléljen, nem születésétől fogva adott, hanem hosszú fejlődés eredménye. Balázs Béla jegyezte fel — a filmzés kezdeti időszakát elemezve —, hogy az első nézők a képek gyors váltása miatt nem tudták értelmezni az egyszerű cselekményt sem. Említhetnénk azt a filmtörténetben sokat idézett példát, amikor a hollywoodi moziban Griffith először mutatott be emberről készült közelképeket: a vásznonról egy óriási „levágott fej” mosolygott a nézőkre, s a teremben pánik tört ki. Túlzás nélkül állítható — hiszen nemcsak a film, hanem az irodalom, festészet, zene stb. kifejező rendszerének területén is találhatunk példákat —,

hogy az egyes művészeti ágak nyelvének, kifejezési lehetőségeinek változása nemcsak az alkotók, de a nézők, hallgatók, olvasók erőfeszítését is megkövetelte, s megköveteli.

A műalkotás minden esetben meghatározott (értelmi és érzelmi) információ hordozója, melyet a művész közölni akar közönségével. E kommunikáció létrejöttének elengedhetetlen feltétele, hogy a befogadó megértse azt a nyelvet, amelyen beszélnek hozzá. A művészi forma ugyanis nem csupán a tartalom megvalósulása, tárgyasulása, de egyben sajátos (a művészi ág, műfaj, ábrázolási mód, egyéni stílus által meghatározott) jelrendszer is.<sup>7</sup>

Ha a közlés nyelvi rendszerét nem értjük, meg vagyunk fosztva a tartalom megértésétől és a kifejező forma esztétikai minőségeinek értékelésétől is. A művészi nyelv értése még egyazon művészeti ág egynemű közegében való általános eligazodáson túl is problémát jelenthet, ha a szerző az alkotói módszer, az egyéni stílus szféráin belül szokatlan fordulatokkal, eszközökkel elvont képi világ alkalmazásával, metaforákkal, szimbólumokkal bonyolultabbá teszi a befogadó számára az adott nyelvi rendszerbe való transzponálást. Nyilvánvaló, hogy megfeszítettebb analízist, kiemelt aktivitást igényelnek a nézőtől Jancsó, Bergman vagy Resnais filmjei, Matisse, Picasso és Csontváry képei, az olvasótól Robbe-Grillet regényei, a hallgatótól pedig Bartók vagy Sztravinszkij zenéje. Egy mű értékét, művészségének kritériumait nem a befogadás könnyűségével, a forma egyszerűségével, közvetlen közérthetőségével mérik. Ha ez így lenne, a művészet nem lenne más, mint szórakoztató attrakció, a szellemi lustaság és kispolgári önelégültség kiszolgálója. Az igazán műalkotás befogadása azonban komoly, az értelmi és érzelmi pályákat egyaránt igénybe vevő erőfeszítés, s egyben lelki megkönnyebbülés is, azaz kataritikus élmény. A művészi fejlődés dialektikája szerint az adott művészeti ág formanyelvi fejlődése mindig megelőzi a befogadás fejlettségi szintjét. Ezért szükséges, az állandóan gazdagodó művészi nyelvnek megfelelően, a közönség törekvése saját látásmódjának, befogadói kultúrájának gazdagítására.

A művészi befogadás struktúrájának felvázolása után alá kell húzni, hogy a reális műélvezet egységes pszichológiai folyamatának egyes alkotó elemekre való felbontása csupán a tudományos elemzés elkerülhetetlen logikai aspektusában lehetséges. A viszonylagos önállósággal rendelkező összetevők, amelyek kölcsönös kapcsolatban állanak egymással, egy bonyolult és megbont-hatatlan egész részei, amely nem más, mint a művészi befogadás egységes rendszere. Nyilvánvaló, hogy esztétikai értékelés csak a mű tartalmának a

<sup>7</sup> A mai szemiotikai kutatások meggyőzően igazolják, hogy a jel-tudomány a művészet-elméletben is komoly eredményekkel kecsegtet, mint a művészet (és a művészi befogadás) bonyolult rendszerét adott aspektusban vizsgáló segédtudomány. A szocialista országokban folyó szemiotikai kutatások közül ki kell emelni a csehszlovák iskolát (Kassa—Pozsony—Nyitra), valamint a Szovjetunióban működő jel-tudománnyal foglalkozó csoportokat: elsősorban a tartui, a leningrádi, a moszkvai és a grúz-örmény iskolákat, melyek képviselői közül Lotman, Reznjykov, Kagan néhány tanulmánya, könyve magyar nyelven is megjelent. A hazai érdeklődésről és a kezdeti tudományos lépésekről beszél az 1971 májusában az Akadémia által szervezett első Szemiotikai Szinpozion, s az azóta publikált gazdag anyag. Az egyoldalú felnagyítás elkerülése végett jelezniük kell, hogy a szemiotika, a jelrendszerként való értelmezés a művészet vizsgálatában nem mindenható, csupán egy szükséges kutatási aspektus, (ha a műalkotást az alkotó-befogadó, tehát a kommunikáció szemszögéből nézzük), mely nem helyettesíthet más, épp oly szükséges megközelítést. (Pl. ismeretelméleti, történeti axiológiai stb.)

forma révén létrejött megismerése által lehetséges, s nem lehet élvezni az olyan műalkotást, melynek nyelve nem érthető a befogadó számára.

A művészi befogadás e rendszerében az egyes összetevők részvételi aránya, a többihez viszonyított mértéke különböző lehet, változhat. Ez pedig a műélvezés egységes rendszerének, a művészi befogadás struktúrájának *dinamikus* voltára utal, amelyben az összetevők állapotának, mértékének változása révén a rendszer sajátosságai is változnak. Vagyis arról van szó, hogy a művészi befogadásnak minden esetben alkalmazkodnia kell a konkrét műalkotás struktúrájához.

Így végső soron a befogadás milyenségét az adott mű művészeti ágbeli, műfajbeli, alkotói módszer szerinti hovatarozása határozza meg. Ennek megfelelően változik a befogadás struktúrája is. A megismerési aktivitás más regény olvasásakor és más zongoraszonáta hallgatásakor. Némely kalandfilm nézésekor az átélés felületen, mélyebb nyomot alig hagy, s szinte a sport izgalmanak kétesélyes színvonalán történik a befogadás (utol éri vagy nem, sikerül megmenekülni vagy nem, leleplezik-e a gyilkost? stb.). Míg egy pszichológiai, belső ábrázolásra épülő filmben (pl. Bergman: „A nap vége”, vagy Antonioni: „Éjszaka”), a műfaj különbözőségének megfelelően, a néző tudatának aktivizálódása, asszociációs és interpretáló energiáinak mozgósítása játszik döntő szerepet. A példákat folytathatnánk eljutva egészen az egy adott művészeti ág, műfaj, ábrázoló módszer egynemű közegében létrejött két alkotás stílusából adódó befogadási különbözőségekig.

A művészi befogadás struktúrájának ez az organikus egysége és dinamikus sokfélesége bizonyítja a művészetnek azt a kimeríthetetlen gazdagságát, amellyel a különböző korok más és más emberének életét tette teljesebbé, emberibbé.

A tanulmány keretein belül a művészi befogadás bonyolult és szétágazó problematikájából csupán néhány, a további vizsgálódás szempontjából főleg módszertanilag fontos mozzanatot emeltünk ki. Ezért került a hangsúly elsősorban a tudományos elemzés számára, a már nagyrészt ismert törvényszerűségek *kapcsolódásának*, a *művészi befogadás rendszerének*, s a rendszer *önmagából folyó megközelítési lehetőségeinek vizsgálatára*.

A kérdés aktualitását, fontosságát nem szükséges külön hangsúlyoznunk, hiszen a művészet, az esztétika törvényeinek egyre behatóbb ismerete fontos eszköze az új, szocialista embertípus kialakításának.

# A SZLÁV STRUKTURALIZMUS AZ IRODALOM- TUDOMÁNYBAN\*

BOJTÁR ENDRE

## BEVEZETÉS

Munkámban az 1920-as évek közepétől 1948-ig húzódó cseh strukturalizmus (J. Mukařovský, R. Jakobson, F. Vodička, R. Wellek stb.), a körülbelül 1930-tól 1945-ig tartó lengyel ún. integrális iskola (M. Kridl, K. Budzyk, F. Siedlecki, D. Hopensztand, S. Zólkiewski), valamint R. Ingarden irodalomtudományi nézeteit vizsgálom, tehát azt az irodalomelméleti rendszert, melyet — az orosz formalizmussal együtt — V. Erlich, O. Sus, A. Okopień és J. Sławiński szláv formalizmusnak, J. Levý szláv strukturalizmusnak nevez (14, 66, 55, 41). (Talán felesleges külön hangsúlyozni, hogy a „szláv” jelzőt ezek a szerzők ugyanúgy, mint jómagam, egyszerű rövidítésként használjuk, melynek semmiféle „tartalmi” magyarázó értéke nincs.) Nem tárgyalom a talán neostrukturalizmusnak minősíthető újabb cseh, szlovák, lengyel, szovjet törekvéseket (L. Dolezel, J. Levý, F. Miko, J. Sławiński, M. Głowiński, J. Lotman stb. nézeteit), s csak oly mértékben említem az 1910-es és 1920-as évek orosz formalizmusát — melynek V. Erlich úttörő érdemű monográfiája után (14) nálunk is, másutt is több kitűnő összefoglalása született (54, 56, 16, 64, 63, 1) — amilyen mértékben az a későbbi fejlődés kiindulópontjául szolgált, bár a szláv strukturalizmus egészére tett megállapításaim természetesen vonatkoznak az orosz formalizmusra is.

Lezárt korszakról van tehát szó, mely a húszas évek végétől 1945–48-ig tartott (nem számítva R. Ingarden haláláig — 1970-ig — példamutatóan és megingathatatlanul egységes munkásságát), s amelyet időrendi fejlődésben követek végig. Célkitűzésem ennek ellenére nem tudománytörténeti, hanem annak felderítése, hogy milyen irodalomtudományi rendszert hagyott ránk a szláv strukturalizmus, s ez mennyiben és miként hasznosítható napjainkban.

## I. A SZLÁV STRUKTURALIZMUS MINT IRODALOMTUDOMÁNYI IRÁNYZAT

### 1. AZ IRÁNYZAT MINT A TUDOMÁNYOS PARADIGMA RÉSZE

Meddő vállalkozás lenne a strukturalizmus, még inkább a struktúra fogalmának a meghatározása körül világszerte folyó vitákat akárcsak futólag áttekinteni, a sokféle álláspontot kritikailag megrostálni.\*\* A strukturalizmus a 60-as években — főként a francia „új kritika” révén — divattá vált, s az

\* A szerző azonos című disszertációjának egy fejezetét közöljük.

\*\* A struktúra fogalmának eltérő használatát kitűnően foglalja össze Hankiss Elemér (20), míg a hazai vitákat legutóbb Szerdahelyi István ismertette (68), bár nem minden felmerülő meghatározást vett figyelembe és saját megoldási javaslata is erőszakoltnak tűnik.

ilyesmi soha nem használ a tudománynak. Hogy mennyire nem, annak ékes példája M. Bierwisch, aki miután pontos képet rajzolt a nyelvtudományi strukturalizmusról, lemondóan jelenti ki, hogy okosabb egyáltalán nem is használni ezt a műszót (4 : 88). Tekintettel azonban a terminus technicus használatának gazdag hagyományára, ez a megoldás már lehetetlen. De nem is indokolt, hisz a helyzet távolról sem reménytelen, ha egyfelől kizárunk a strukturalizmus köréből bizonyos, a felületes szemlélet vagy a rosszul megválasztott kritériumok alapján odatartozónak tűnő jelenségeket (hogy M. Bierwisch tudományágánál maradjunk, a strukturalizmussal élesen szembeforduló N. Chomsky attól még nem strukturalista, hogy a mélystruktúra fogalmát használja; s ugyanígy az egzakt matematikai eljárások hívei sem, csupán azért, mert a strukturalisták is egzaktságra törekedtek), másfelől ha felülemelkedünk a merev dogmatizmuson, mely egyetlen módszer vagy egyetlen világnézet, filozófia béklyójába zárná az irányzatot. (Ez ellen maguk az irodalomtudományi strukturalizmus képviselői tiltakoztak a leghatározottabban. Így például B. Tomasevszkij már 1925-ben: „az ‚Opojaz‘ nem módszer, hanem irányzat, iskola, mely különböző módszereket alkalmazó, de együttesen haladó, léptüket egymáshoz igazító embereket egyesít” (14 : 148), s J. Mukařovský szerint is a strukturalizmus, „általában a modern tudomány egy bizonyos iránya, a tudományos fejlődés egy bizonyos korszaka” (idézi 10 : 139), s pár évvel később írt összefoglaló cikkében is szemléletmódnak mondja a strukturalizmust (52 : 13).

Ez a szemléletmód az, amit T. S. Kuhn a tudományos forradalmak struktúrájáról írott könyvében paradigmának nevez, s a tudományos forradalmakat e paradigmák változásával magyarázza, amikor is olyan új szemléletmód, paradigma alakul ki, mely „egy bizonyos időben szakemberek egy közösségének modelleket és megoldásokat kínál” (idézi 32 : 46).

Hasonló gondolat merült fel abban az eszmecserében, amelyet különböző művészettudományok csehszlovák képviselői folytattak a marxista esztétika lehetőségeiről, s amely szerint meg kell különböztetnünk kétféle ismeretrendszert, a tudományt és a tanítást: „Tudomány-típusú rendszert alkot például egy kialakult — szűkebb vagy tágabb — tudományterület, melynek többé-kevésbé nyilvánvaló és körülhatárolható tárgya van, s viszonylag kipróbált, sokoldalúan alkalmazható módszertana (például a geológia, a szociológia). Tanítás-típusú rendszer például egy filozófiai szemlélet, mely különböző tudományokra hat, elkülönülő ‚monisztikus‘ módszertanhoz kötődik stb. (például az ‚evolucionizmus‘).” (73 : 346)

Ennek a közös szemléletmódnak, tanításnak, paradigmának alapján létrejött munkákból leszűrhető jellemző jegyek alkotnak egy tudományos irányzatot, melynek éppen ezért megvan az az előnye, hogy alapját mindig az illető tudományág empirikus anyaga, konkrét kutatásai képezik, de az az előnye is, hogy az így kapott irányzatba a tipologizáló tudománytörténész olyan jelenségeket is behelyezhet, melyek genézisüket vagy konkrét kapcsolataikat tekintve nem tartoznának oda. Az orosz formalisták, a lengyel és cseh strukturalisták például maguk is vallották nézeteik egységét (R. Jakobson: „a formalizmus a strukturalizmus gyermekbetegsége” — 31 : 193), így kézenfekvő, hogy munkáikból közös rendszert szűrjünk le, melyhez azután viszonyítható R. Ingarden munkássága, aki pedig az orosz és lengyel formalisták-strukturalisták nézetei ellen többször is alapvető kifogásokat hangoztatott, a cseh strukturalizmust pedig — úgy tűnik — egyáltalán nem ismerte.



Az így kapott irányzat azután rokonítható először ugyanazon tudományág más iskoláival, más irányzataival, majd más tudományágak hasonló törekvéseivel, s esetleg kikerekedhet egy korszak egész tudományát átható irányzatrendszer, egy tudományos paradigma. (Itt két megszorítással kell élnem, bár a későbbiekben mindkettővel részletesebben is foglalkozom: 1. nincs szabály arra, hogy egy paradigma milyen sorrendben terjed el a tudományágak között, tehát e tekintetben nem létezik az a hierarchia, melyet L. Köhn állított fel: filozófia → általános tudományelmélet → az egyes tudományágak elmélete és (módszeres) gyakorlata (47 : I/30), bár az nagyon is fontos a paradigma egésze szempontjából, hogy melyik tudományágban szerveződik elsőnek irányzattá. A strukturalizmus például alighanem a nyelvészetben született meg, s ez a tény komoly következményekkel járt más társadalomtudományi strukturalizmusok szempontjából. 2. Egy irányzatnak nem feltétlenül minden tudományágban, s főként nem egyidőben kell megjelennie. Például a strukturalizmusnak az a sokak által észrevett sajátossága, hogy előszeretettel merít ösztönzéseket olyan ellentétes filozófiai rendszerekből, mint a fenomenológia, a neopozitívizmus és a marxizmus, alighanem azzal magyarázható, hogy a strukturalizmusnak „saját” filozófiája nincs, vagy legalábbis a legutóbbi időkig nem volt. Ez fejeződik ki az olyan megállapításokban, hogy „a formalizmus-strukturalizmus nem alakított ki saját módszertant, hanem szorosan a pozitívizmushoz kapcsolódik, melynek elméleti koncepciójához semmi érdemlegeset nem tett hozzá”. (47 : I/11)

Az is nyilvánvaló, hogy a különböző tudományterületek különböző mértékben alkalmasak az egyes paradigmák megvalósítására. Például a marxista paradigma, melynek pillére a történetiség, könnyebben vált irányzattá a történettudományban, mint a kémiában, s általában is „minél kevesebb ,teret’ enged maga a tudomány tárgya a filozófiai, ideológiai és történelmi korhoz kötött kritériumoknak és értékkételeknek, valahogy már pusztán ezáltal annál kevésbé illik hozzá a ,marxista’ jelző”. (73 : 347) A strukturalizmus viszont a strukturált egész fogalmával dolgozó biológiával lépett szinte magától értetődő frigyre stb:

A strukturalizmusnak ilyen, több tudományágban megjelenő irányzatként való felfogása egyébként igen korán hangot kapott, kezdve W. Del-Negro 1932-es, alighanem első átfogó tanulmányán (11), a strukturalista nyelvészet egyik kialakítójának, N. Troubetzkoy-nak a szavain át („Korunkban minden tudományágat az a törekvés jellemez, hogy az atomizmust felváltja a strukturalizmus és az individualizmust az univerzalizmus . . . Ez a törekvés megfigyelhető a fizikában, a kémiában, a biológiában, a pszichológiában, a közgazdaságtanban stb.” — 71 : 246), egészen napjainkig: M. Bierwisch úgy látja, hogy a nyelvészeti strukturalizmussal párhuzamos fejlődés zajlott le a formális logika, az általános jelelmélet, a matematika, a pszichológia, a magatartáskutatás és a fonetika területén, hogy azután a nyelvészet az innen kapott ösztönzéseket tovább adja az antropológiának, a poétikának és az esztétikának (4 : 18). Hankiss Elemér, aki a nyelvtudománytól a matematikáig számos tudományágat felölelő strukturalista antológiát állított össze, álláspontját így összegezi: „A strukturalizmus tudományos szemléletmód, a tudományos kutatás egy bizonyos szintje . . . , s következésképpen minden tudományágnak, tudományos törekvésnek van, illetve lehet egy strukturalista szintje, vetülete, sőt: korszaka.” (65 : 17) Hankiss másutt a különböző strukturalista irányzatok közös pontját egyetlen jellemző jegy-

ben jelöli meg: abban ugyanis, hogy alapegységüket, a struktúrát (totalitást, egészt, halmazt stb.) „többirányú kölcsönös kauzalitás-rendszerek” tartják össze, mozgatják (20 : 23). A strukturalizmusnak ez az egyetlen ismérvre való leszűkítése okozza, hogy Hankiss meghatározását el lehet fogadni, amikor azt mondja, hogy minden tudományágnak lehet egy strukturalista korszaka, de időtlen, történelmietlen tipologizálása miatt azt már nem, hogy lehet strukturalista szintje, vetülete is. Ha egyetlen ismérvel jellemzünk egy irányzatot, sőt egy egész irányzatrendszer, akkor óhatatlanul keveset mondó szellemtörténeti típuspárokhoz, az emberi gondolkodást örökérvényűen jellemző hullámmás elméletéhez jutunk. Ezt a veszélyt elkerüli A. Schaff, aki szintén szellemi áramlatnak, irányzatnak tartja a strukturalizmust, de négy jegy segítségével határolja körül (a kutatás tárgyának rendszerszerű egészként való felfogása; a kutatás célja az adott rendszer struktúrájának a feltárása; az adott rendszerben fellépő koegzisztenciális, egymás mellett ható törvények felderítése; a rendszer szinkron, az idő-paramétert kikapcsoló vizsgálata), s ily módon történelmileg összetéveszthetetlenül konkrét irányzatot kap (58).

## 2. A STRUKTURALISTA IRODALOMTUDOMÁNY ÉS A FILOZÓFIA

A. Schafftól függetlenül az ő ismérveihez hasonló, vagy azokkal megegyező jegyekkel próbáltam jellemezni magam is az irodalomtudományi strukturalizmust, mikor is tudományágunk tárgyát, e tárgy elkülönítettségét más tudományterületek tárgyától, az irodalomtudomány módszereit és célját figyelembe véve a strukturalizmust mint a pozitívizmus és a pszichologizmus után következő harmadik történelmi irányzatot jelöltem meg (5), s hadd tegyem most hozzá: mint olyan irányzatot, mely része a strukturalista paradigmának, tanításnak, több tudományágra kiterjedő irányzatrendszernek. A „pozitívizmus—pszichologizmus—strukturalizmus” fejlődés tartalmát abban látom — s ez a gondolat munkám egyik alaptétele —, hogy az irodalomtudomány, vagyis az irodalommal való rendszeres tudományos foglalkozás egyre közelebb került tulajdonképpeni tárgyához, az irodalmi műhöz, melyre a strukturalizmus talált rá, s ennek révén lehetőség nyílt az addig más tudományágaknál szolgáló irodalomtudomány önállóodására, saját módszertanának a kialakítására.

Az elmondottak után joggal merül fel a kérdés, hogy milyen viszonyban áll a strukturalista irodalomtudomány azokkal a paradigmákkal, melyek születése pillanatában és később is léteztek, s amelyek szintén azzal az igény-nel léptek fel, hogy több (minden) tudományterületre kiterjedjenek. Három ilyen rendszerrel kell szembesítenünk a strukturalizmust.

A) Az első, a pozitívizmus esetében könnyű a dolgunk. Aki a strukturalizmust felületesen a pozitívizmus tulajdonképpeni megvalósítójának tartja, az arról a fontos tényről felejtkezik meg, hogy ha vannak is azonos jellemző jegyek e két paradigma között, az keveset számít, mert az új környezetben más jelentésre tesz szert ugyanaz a tulajdonság. Hiába célja például a pozitívizmusnak és a strukturalizmusnak egyaránt a törvényszerűségek induktív megállapítása, mikor a pozitívizmusban ez a törekvés éppen hogy az irodalmi művön kívüli, míg a strukturalizmusban a művön belüli törvényszerűségek feltárását segítette elő.

A pozitívista és a strukturalista irodalomtudományt tehát két külön rendszerként kell felfognunk, melyek között természetesen számos érintkezési pont van.

B) Valós probléma viszont strukturalizmus és fenomenológia viszonya. A fenomenológia kezdettől fogva igényt tartott az interdiszciplináris összekötőkapocs szerepére, s magának E. Husserlnek a megfogalmazása szerint is a fenomenológia „mindenekelőtt módszer, a gondolkodás bizonyos magatartása” (23 : 51), melynek segítségével a világ leírható és leírandó. A fenomenológia bevallott célja volt, hogy a valóság összes szférájának mintegy leltározását elvégezze, s Husserl ezért írhatta, hogy a fenomenológia „radikálisan önigazoló univerzális tudomány”, mely „minden valódi ismeretet felölel”. (24 : 222)

A fenomenológia ilyen általános alkalmazhatóságára többen is rámutattak: „a fenomenológiát általában mint a ‚dolgokhoz’ fordulást találták ki, úgy hogy mint módszer minden dologgal konfrontálható”. (44 : 52) Az irodalomtudomány, mely a fenomenológia megszületésével majdnem egyidőben talált rá tárgyára, az irodalmi műre, különösképp alkalmas volt a fenomenológia befogadására: a lényegi leírást ajánló módszerrel nagyon jól körül lehetett tapogatni a művet.

Fenomenológia és irodalomtudomány találkozásának kedvező körülményei ellenére Z. Konstantinovic azt kénytelen megállapítani e kérdést tárgyaló könyvének összefoglalásaként, hogy az irodalomtudományban „semmiképp nincs szó egy következetesen átgondolt és céltudatosan alkalmazott módszerről, egy fenomenológiai módszerről, hanem a kiindulópont mindig a fenomenológia egy-egy alaptémája, amit az irodalomtudomány mint ösztönzést ilyen vagy olyan módon feldolgozott”. (37 : 172—173) Valóban, ösztönzésekről helyes beszélni, melyek annál is erőteljesebbek voltak, mivel nemcsak közvetlenül a filozófiából érkeztek, hanem az irodalomtudományhoz közelebb álló területről, a fenomenológusok által külön tudományágként felfogott esztétikából. Maga J. Mukařovský is a strukturalizmus „filozófiai alapjának” tartotta a fenomenológiai idealizmust, mely „a pozitívizmus likvidációját” végzi el (idézi 10 : 138).

Azt mondhatjuk tehát, hogy a fenomenológia erősen hiányos paradigma, mely irányzattá szerveződött a filozófiában, az esztétikában stb., de az irodalomtudományban nem (s e szempontból fordított helyzetben van, mint a strukturalizmus). Fenomenológiai esztétika és strukturalista irodalomtudomány között azonban nincsenek határvonalak, csupán az általánosítás foka különböző. Természetes tehát, hogy — a szóhasználat kényelme, a megszakás miatt — egy fenomenológus esztéta, például R. Ingarden irodalomtudományi munkásságát is fenomenológiának szokás minősíteni. Ez el is fogadható, ha a filozófia, az esztétika oldaláról közelítjük meg a kérdést, mint egyébként maga R. Ingarden is tette: „Vizsgálataim fő témája bármennyire is az irodalmi, illetve szépirodalmi műalkotás, azok a végső indítékok, melyek e téma kidolgozására készítettek, filozófiai természetűek és messze túlmennek ezen a speciális témán.” (25 : XII) Ha azonban az irodalomtudomány rendszerezése a célunk, akkor a strukturalista paradigma részének kell tekintenünk a fenomenológiai esztétika hatókörében keletkezett irodalomtudományi munkákat is. Fenomenológia és strukturalizmus között különbség csak tárgyakat és általánosítási fokukat tekintve van, de például J. Mukařovský és R. Ingarden irodalomtudományi munkássága között az eltérés nem nagyobb

mint két, önállóan gondolkodó strukturalista, például J. Mukařovský és R. Jakobson, vagy két fenomenológus, például R. Ingarden és W. Conrad között.

C) Strukturalizmus és marxizmus viszonyáról az utóbbi időben temérdek vita zajlott. Ha a kérdést az irodalomtudományra leszűkítve vizsgáljuk, s abból az előfeltevésekből indulunk ki, hogy a strukturalista paradigmának van irányzata az irodalomtudományban, s a marxista paradigmának a filozófiában, akkor kétféle marxista irodalomtudomány jöhet számításba.

Az első a marxizmus klasszikusainak, elsősorban K. Marxnak és F. Engelsnek a nézeteit jelentené. Marxista irodalomtudományról ennek alapján csak körülbelül az 1930-as évektől beszélhetnénk, mert amint többek között H. Gallas megállapítja, „Marx és Engels írásai 1933 előtt csak kis részben voltak kiadva. . . A Marxhoz és Engelshez irodalomelméleti nézőpontból kapcsolódó első nagyobb munkái 1931-től kezdve jelentek meg, kizárólag a nagy orosz kiadást előkészítő moszkvai Marx–Engels Intézet munkatársainak: Lukács Györgynek, F. P. Schillernek, M. A. Lifsicnek a tollából. Franz Mehring irodalomról szóló munkái összegyűjtve csak 1929-ben láttak napvilágot. Plehanov irodalomelméleti műveit kevés kivételtől eltekintve nem fordították le, és magában a Szovjetunióban is csak részben adták ki.” (18 : 21) Mások is azt hangsúlyozzák, hogy a marxista esztétikában legalábbis nem volt folytonosság, mert az ún. II. Internacionálé időszakában (1889–1914) a klasszikusok idevontakozó észrevételeit nem ismervén „e kor marxistái kénytelenek voltak mintegy önállóan újrafelfedezni a marxista esztétikát”. (8 : 229)

A kérdést tanulmányozók nagy többsége azonban kétségbe vonja egy ilyen, a klasszikusok nézeteit magában foglaló esztétikai, még inkább irodalomtudományi rendszer létezését. A marxista irodalomkritika (elmélet) antológiáját V. Zmegač e szavakkal vezeti be: „Annak előfeltétele, hogy Marx és Engels irodalmi témákról tett alkalmi kijelentéseit megfelelően ítéljük meg, az a belátás kell hogy legyen, hogy nem rendszeres elmületről van szó.” (46 : 8) Keletnémet kutatók is tévedésnek minősítik azt, hogy a klasszikusok jelentősége abban állana, hogy „kész esztétikai rendszert hagytak ránk”. (53 : 238)

H. Markiewicz álláspontja, amelyet kitűnő összefoglalásában fejtett ki, már átvezet a másik lehetőséghez, a marxista filozófia alkalmazásaként fel-fogott irodalomtudományhoz: „a marxizmus-leninizmus (akár mint Marx, Engels és Lenin nézeteinek az összessége, akár mint modern világnézeti rendszer, mely e forrásokból táplálkozik) az irodalomtudománynak világnézeti és módszertani alapelveket, valamint a társadalmi valóság fejlődésére vonatkozó általános téziseket nyújt ugyan — maga azonban irodalomelmélettel vagy irodalomtudományi módszertannal mint alkotórésszel nem rendelkezik; e tekintetben az irodalomtudomány más helyzetben van, mint például a politikai gazdaságtan. A marxizmus nem tartalmaz az irodalom sajátosságára, struktúráinak tipológiájára, fejlődésének különleges törvényszerűségeire és értékelésének specifikus kritériumaira vonatkozó fogalmakat és megállapításokat. Azok a tézisek, melyeket rendszerint a marxista irodalomtudomány alkotóelemeinek tartanak, lényegében Hegel, az orosz forradalmi demokraták (V. Belinszkij, N. Dobroljubov, Ny. Csernisevszkij) esztétikájának, s bizonyos fokig a pozitivistá irodalomtörténetírásnak az átalakított változatai.” (45 : 30)

Mi az oka, hogy az irodalomtudomány makacsul ellenállt az alkalmazási kísérleteknek, annak ellenére, hogy előbb a Szovjetunióban, majd több más,

elsősorban kelet-európai országban a marxizmus hegemóniájának a nevében nagy erőfeszítéseket tettek ez irányban, mi az oka, hogy a marxizmusnak „valójában máig sem sikerült még a pozitivizmus irodalomtörténeti modelljét egy saját történetfelfogásához mért koncepcióval kiszorítani”? (32 : 53)

A legfőbb okot abban látom, hogy az irodalomtudomány belső fejlődése egészen a legutóbbi időkig nem találkozott a marxizmussal, melynek középonti kategóriája a (több fogalmat magába ölelő) történetiség.

A marxista filozófia körülbelül egyidőben született az első irodalomtudományi irányzattal, a pozitivistával. A baj csak az volt, hogy a pozitivista irodalomtudománynak még nem volt tárgya, nem érdekelte az önmagában vett irodalmi mű. Ennélfogva a marxizmus történetiségét egyszerűen nem volt mire alkalmazni. S mivel Marx és Engels nem voltak irodalomtudósok, ők, majd később követőik, csak arra alkalmazhatták elméletüket, amit a korabeli pozitivista irodalomtudomány felkínált, tehát az egész pozitivista tudományelmélet egyik központi témájára, a módszer kérdésére. Innen ered, hogy a marxista igényű irodalomtudomány legfontosabb fogalmának a realista illetve anti-realista módszert tartja — teljesen indokolatlanul, hiszen a módszer legjobb esetben az írói alkotásfolyamat, tehát nem irodalomtudományi, hanem alkotáslélektani és alkotásszociológiai kérdés. A saját kérdésfeltevés hiánya okozta látszat miatt vádolják gyakran a marxista irodalomtudományt avval, hogy nem egyéb, mint jól-rosszul megfejelt pozitivizmus.

Nem volt kedvezőbb a helyzet a második irodalomtudományi paradigma, a pszichologizmus idején sem. A marxizmus alkalmazására még kevesebb lehetőség nyílt, hisz a pszichologista irodalomtudomány sem a műben vélte felfedezni alapegységét, másrészt a marxizmus történetisége is lelohadt. Így az alkalmazási kísérletek megint csak arra lyukadtak ki, hogy a marxisták egy idegen paradigma kérdésfeltevésére próbálták saját válaszukat adni. A legjobb példa e korszakból talán G. Plehanov munkássága, aki irodalom-magyaroztatást a „társadalmi pszichológia” fogalmára építette.

A harmadik irodalomtudományi irányzat, a formalizmus-strukturalizmus tette meg első ízben alapsejtjének az irodalmi művet. A marxizmus ekkor „közbeavatkozhatott” volna, de egyrészt maga is engedett a történelmietlen korszellemnek, másrészt az irodalomtudomány sem igényelte a történeti szemléletet: amint látni fogjuk, a friss „szerzeményt”, az irodalmi művet először struktúraként, majd jelként értelmezni tökéletesen elegendő volt a történelmietlen strukturalizmus is. (Engels ír arról, hogy a metafizikus szemléletnek, mely a folyamatok helyett „magukat a dolgokat” vizsgálja a maguk történelmietlen mozdulatlanságukban, megvan minden tudomány fejlődésében a maga történelmi létjogosultsága. — 13 : 281) Maradt megint csak a marxizmus válasza a formalizmus-strukturalizmus körében hallott kérdésre: a tartalom és a forma egysége stb.

A történelmi körülmények — melyek boncolgatása messze túlnő e munka keretein — úgy alakultak, hogy a marxizmus mint az irodalomtudomány alapkérdése: a műalkotás létre és értékelésére önálló, új választ adó rendszer — számos fontos részleteredmény ellenére — egészen az 1960-as évek végéig nem kapott hangot. Illetve . . . Csak bizonyos „féltudományos” formában. Az olyan, szocialista elkötelezettségű íróknak a maguk gyakorlati művészeti tevékenységét kritikákban, kiáltványokban, vitairatokban stb. elméletileg is megfogalmazó-megindokoló tevékenységére gondolok, mint például József Attiláé vagy B. Brechté, akik számára — kijárván az avantgarde iskoláját —

természetes volt a mű-központú szemlélet, de annak merev, „strukturalista” történetietlenségét meg akarták haladni. Hogy mennyire nem létezett marxista irodalomtudomány, annak negatív bizonyítéka, hogy sokan ezeket az értékes, helyenként zseniális, ám mégiscsak ötletszerű és többnyire „gyakorlati”, irodalmi célt szolgáló megjegyzéseket próbálják rendszerre kovácsolni-kiegészíteni — marxista irodalomtudomány híján (például 17). Látnunk kell, hogy például B. Brecht és Lukács György vitájában bármennyire is Brechtnek adunk esetleg igazat, s a marxista irodalomtudománynak bármennyire is fel kell használnia az író gondolatait, Brecht ilyen irányú tevékenysége egy rendszeres irodalomtudomány szemszögéből nem helyezhető egy szintre Lukácséval. Ugyanez elmondható egy-két, korát megelőző olyan marxistáról, mint például az 1925-ös formalizmus-vitában résztvevő, s azóta ismeretlenné feledett M. Sztoljarovról (nézeteit ismerteti 3 : II/18—19), vagy a cseh K. Konradról, akiknek azonban strukturális-kritikája éppen azért maradt esetleges és hatástalan, mert hiányzott mögüle a marxista irodalomtudomány rendszere. E rendszertelenségből fakad az a furcsa tény, hogy marxista irodalomtudósok voltak (gondoljunk csak E. Caudwellre, W. Benjaminra vagy M. Bahtyin ragyogó és elméleti szempontból még mindig szinte teljessen kiaknázatlan munkásságára stb.), de marxista irodalomtudomány aligha: *a marxista művek nem sűrűsödtek az irodalomtudomány valamiféle egységes rendszerének alapján irányzattá.*

A marxizmus itt vázolt folytonos irodalomtudományi alkalmazgatása végül is azt eredményezte, hogy a marxista igényű irodalomtudomány mindig idegen paradigmák, azok egységes rendszerből kiszakított kérdéseit próbálta megoldani. Nem csodálható tehát, ha a volt strukturalista K. Budzyk még 1958-ban is kissé indulatosan fakadt ki: „Sok fennkölt kijelentés elhangzott, valahányszor az irodalomkutatás marxista módszertanáról volt szó. Hogy élenjáró, hogy tudományosan a legracionalizáltabb, hogy eleddig ismeretlen kutatási távlatokat nyit stb. stb. Holott, ha az igazsághoz hűek akarunk maradni, meg kell mondani, hogy az irodalomkutatásnak marxista módszertana egyszerűen nem létezik.” (6 : 181)

Úgy gondolom, hogy azóta — már létezik. Az 1960-as évek második felétől több helyütt is irodalomtudomány és marxizmus olyan találkozására került sor, mely már nem alkalmazgatás, hanem az irodalomtudomány belső fejlődéséből következik: a történelmietlen strukturális, illetve neostrukturális az irodalmi műnek éppen legfontosabb: érték-vonatkozású magyarázatára bizonyult elégtelennek. A kimerülő strukturális történelmi szemléletű irányzat(ok)nak kellett felváltani. Úgy tűnik, hogy a marxizmus más, de ugyancsak valamilyen történetiséget hirdető irányzatokkal szemben (egzisztencializmus, hermeneutika stb.) sikerrel verseng az irodalomtudomány terén. Ezt az új szemléletet — mely természetesen műközpontú, mert a strukturális után nem is lehet más — talán az eddigi marxista igényű kutatások akadályozzák a leginkább a maguk rendszertelenségével. Kialakultak bizonyos kérdéskörök, melyeket — minden alap nélkül — a marxizmus sajátjainak szokás tekinteni, eddigi megoldásaikkal együtt. Így például a realizmus kérdése, tehát irodalom és valóság kapcsolata sokak szerint csak szociológiai módszerrel vizsgálható, s innen a téves látszat, hogy a marxista irodalomtudomány művelésére a szociológiai módszer a többinél eleve alkalmasabb, sőt, hogy e kettő azonos, amint azt nem kevesen feltételezik (például 44 : 82, 21 : 98). E tévedés oka az, hogy irodalom és valóság kapcsolatát a marxista igényű irodalomtudomány nem úgy elemelte, hogy az irodalmi

művön mutatta volna meg, hogy a valóság milyen úton-módon épül az irodalomba, hanem ezt a munkát a strukturalizmusra hagyván, irodalom és valóság kapcsolatáról általában elmélkedett. (Ugyanakkor persze felfigyelt a strukturalista megoldás történelmietlenségére, de azt elutasítva — fürdővízzel együtt kiöntve a gyereket is — elutasított minden műközpontú elméletet, a műközpontúságot általában.) Nem is juthatott tovább az afféle körbenforgó meghatározásoknál, mint hogy „a marxi esztétika realizmus-felfogása: a művészien megérezkített lényeg realizmusa”. (43 : 150)

### 3. A STRUKTURALISTA IRODALOMTUDOMÁNYI IRÁNYZAT TÖRTÉNELMI HELYE

Az első világháború után fellépő strukturalizmus két irodalomtudományi modellel találta magát szemben: a pozitivista és a pszichologista modellel. H. R. Jauss az utóbbi évek legösztönzőbb tanulmányában (32) a pozitivismus előtt, melyet ő meglepő módon a romantika irodalmi forradalmához kapcsol, megkülönböztet még egy paradigmát, a reneszánsz humanizmusáét. Úgy gondolom azonban, hogy mindabból, amiből az irodalomtudomány kiszakadt-kifejlődött: a normatív poetikából és a filozófiai esztétikából, ha a későbbiek folyamán meríthetett is ötleteket, ösztönzéseket, mégis, sajátos kérdései megoldásához kevés segítséget kaphatott. Irodalomtudományról mint rendszerről csak a múlt század utolsó harmadától beszélhetünk, mikor más tudományággal együtt, az 1870—1880 körül vezetett paradigmává váló pozitivismusban éppen sajátlagosságára, önálló tudományvoltára, önálló módszerére ébredt rá, főként „a német idealizmus spekulatív rendszereinek vissza hatásaként”. (69 : 50)

A második, pszichologizmusnak nevezett paradigma a századforduló táján alakult ki. A pozitivismussal való szembefordulását találóan írja le J. Hermand: „Ennek az új-idealista hullámnak a döntő mozgóerői a filozófiából indultak ki. Itt keletkezett először az az érzés, hogy az emberi ismeretek következetes történelmiesítése minden konzervatív értékelképzelés lerombolásához vezetne. A legfontosabb kezdő tényező ebben az irányban kétségtelenül Nietzsche volt. Ennek az anti-historikus szemléletmódnak a „dunsztkötéséből” fejlődött ki 1900 körül az ún. „életfilozófia”, ahogy azt Wilhelm Dilthey és részben Karl Joël és Georg Simmel képviselték. Egy autonóm szellem-, lélek- és élettudomány irányába adott további ösztönzést Heinrich Rickert *Die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1896—1902)* című könyve, melyben a modern „kultúr tudomány” első ízben mint tisztán individualisztikus és ugyanakkor racionálisan eljáró diszciplínaként lett feltüntetve. A „szellemivel” szembeni hasonló beállítottságot találunk olyan újkantiánusoknál, mint Hermann Cohen és Paul Natorp, s az olyan újfichteánusoknál, mint Rudolf Eucken vagy Hugo Münsterberg *Philosophie der Werte (1908)* című munkájában . . . A filozófiai neoidealizmus mellett mindent bevetettek, ami ezen irány szellemi-lel ki „elmélyítéséhez” hozzájárulhatott: a vitalizmust, a neoromantikát, a bergsoni intuicionizmust, s általában a századfordulónak mindazon újjavallásos, teofizikus vagy újmitologikus koncepcióit, melyek az önteretés elvén nyugszanak.” (20 : 30, 31) Ez idő tájt született nemcsak az életfilozófia másik változata, a bergsonizmus, de a jungiánus és freudista iskolák is, és az egyik legszámottevőbb irodalomtudományi csoport, az ún. neoidealista csoportja (B. Croce, K. Vossler, L. Spitzer) is ekkor kezdi meg működését.

A pszichologista irodalomtudományban — nem utolsósorban az ekkor már szárnyát bontogató formalizmus-strukturalizmus hatására — 1920 körül

némi változás tapasztalható. Az „egyéni élettények” kutatását mindinkább felváltja az ugyancsak időtlennek, öröknek felfogott nagyobb egységek: motívumok, struktúrák, eszmék tipologizálása. Jól nyomon követhető ez a változás például O. Walzel munkásságában. Voltak olyanok is, mint például L. Spitzer, aki még tovább ment, egészen a strukturalizmusig. Ő maga így tekint erre vissza: „Odahagytam a Stilsprachen-t, a szerzői stílusok ‚érzelmi központjaikkal’ való magyarázatát és megkíséréltem az egyes művek stilisztikai elemzését alárendelni a *költői szervezettek önmagukban vett magyarázatának*, anélkül, hogy a szerző pszichológiájához folyamodtam volna. 1920-tól dolgoztam ezzel a módszerrel, amit ma ‚strukturalistának’ neveznék.” (62 : 27)

A harmadik, strukturalista paradigma megközelítő határául elfogadhatjuk az 1920-as évszámot, annak ellenére, hogy olyan nagyhatású munkák, mint W. Conrad „Der ästhetische Gegenstand” vagy B. Christiansen „Philosophie der Kunst” című könyve már 1907-ben, illetve 1909-ben napvilágot láttak.

A strukturalista irodalomtudományhoz tartozik a kétségtelenül legjobban kidolgozott és legegységesebb szláv formalizmus-strukturalizmus, amihez aztán más-más egyéb iskola járulhat. G. Genette a strukturalis elemzést az amerikai close reading-gel és a Spitzer példáját követő immanens interpretációival azonosítja (19 : 78). J. Levý a brit cambridge-i iskola (I. A. Richards, W. Empson), az ebből kinövő amerikai new criticism és a csehszlovák strukturalizmus között von párhuzamot (41). R. Wellek és A. Warren az eddigieken kívül megemlíti még a francia explication de textes hiveit (77:204), H. Markiewicz pedig a new criticism kontextuálisnak nevezett változatát és a német-svájci Kunst der Interpretation-iskolát (E. Staiger, K. May, E. Auerbach, W. Kayser) tartja rokonnak a strukturalizmussal, majd azt írja, hogy e kettő „ahistorikus idiografizmusa az ugyancsak ahistorikus, de strukturalista általánosításokat létrehozó irányzatokban találta meg a maga (részben polemikus) kiegészítését. Ide tartozik például a német morfológiai irodalomtudomány (G. Müller) . . . s az Egyesült Államokban az ‚új-arisztotelianus’ ún. chicagói iskola (R. S. Crane, E. Olson).” (45 : 24)

A „pozitivizmus—pszichologizmus—strukturalizmus” fejlődés lezajlott az orosz, cseh, lengyel irodalomtudományban is. A Cejtlin már 1925-ben ilyen hármasságról beszél: „Az első szakaszt (a 80-as és 90-es évek) az irodalom történeti-kulturális szemléletének a virágzása jellemzi, s emellett létezett egy másik, sajátosan irodalmi szemlélet, mely a filológiát tartotta a történelmi-irodalmi heurisztika és kommentár módszerének. E korszak legjellemzőbb nevei Pipin és Tyihonravov. A N. Veszelovszkij és iskolájának munkái ebben az időszakban mintegy háttérben voltak. A második módszertani szakasz a harkovi iskola pszichológiai tanítása, mely A. A. Potyebnja munkáiban nyert megalapozást. A harmadik módszertani szakasz — a formalizmus, mely körülbelül 1916-tól kezdődött.” (Idézi 3 : II/13)

A cseh és lengyel irodalomtudomány is ezt az utat járta be. A számos pozitivistá alapú tendencia után O. Hostinský, illetve J. Kleiner személyében a pszichologizmus igen kiváló képviselőkre talált, s O. Zich, illetve „a lengyel formalizmus Keresztelő Szent Jánosának”, K. Wóycickinek a munkásságában már a strukturalisták fedezhették fel elődjüket.

Ezt a hármasság tagozódását segítette magának az európai irodalomtudományban a párhuzamos útja is. A pozitívizmussal a realista-naturalista, a pszichologizmussal a szimbolista-szecessziós, míg a strukturalizmussal az avantgarde irodalom állott termékeny kölcsönhatásban. Csak a strukturalista



lizmusról szólva különösen nagy szerep jutott azoknak az avantgarde művészeknek, akik — Lengyelországtól eltekintve — a strukturalista irodalomtudósokkal együttműködve a maguk „féltudományos” (kritikai, publicisztikai) tevékenységükben „strukturalista” eredményekre jutottak. A számos példa közül csak az orosz futuristák, a lengyel T. Peiper és J. Przybós, valamint a cseh K. Teige és V. Nezval nevét említem.

Jellegüknek megfelelően a három irányzathoz bizonyos irodalomtudományi „műfajok” rögzültek. Így a pozitívizmus az irodalomtörténetírást, a pszichologizmus az irodalomkritikát, míg a strukturalizmus a műelemzést sajátította ki, azt a téves (és igen káros) látszatot keltve, hogy e kapcsolódás szükség-szerű.

\*

A pozitivistá (a), pszichologista (b), és strukturalista (c) irodalomtudományi modellt a már említett négy szempont alapján a következőképp jellemezhetjük:

### 1. Az irodalomtudomány tárgya

a) a szociológiai tény, mely dokumentuma nemzetnek, társadalomnak, írói személyiségnek. Ez jó esetben lehet maga az irodalmi mű is, de gyakrabban a mű forrásai, témái, az író életrajza, környezete, kora. Mivel a pozitivisták eszménye az értékmentes leírás volt, ezek a tények elvileg egyenrangúnak számítottak, s nélkülöztek mindenfajta hierarchiát. Igaz, hogy a dolgok lényege, a mű rendező elve szerepel H. Tainenél, de ez csupán annyit jelentett, hogy a mű születésében a faj, a környezet vagy az időpont, illetve W. Scherer szavaival: az öröklött, a megtanult vagy az átéljt játszott-e nagyobb szerepet. Maga a mű elveszett, szétfolyt az egyenértékű szociális tények leltározott tömegében. De e tényeket a szubjektumtól függetlenül eleve adott-nak fogták fel, s mindenfajta metafizikától való irtózatukban csak az érzékileg megfigyelhető és ennélfogva interszubjektíve ellenőrizhető tény számított „pozitív-nak”, létezőnek. Ezért, hogy az irodalmi műnek is az olyan tényszerű elemei kerültek figyelmük középpontjába, mint a metrum, a motívum, a toposz stb. A mű jelentése — melynek kialakításához bizonyos tudattevékenységre van szükség — kifolyt kezeik közül, s a mű megértése a legjobb esetben a szerző szándékának a rekonstrukciójára szorítkozott, amint ezt H. Paul szavai tanúsítják: „Akkor értünk meg egy szöveget, ha lelkünkben olyan képzettársítások fogannak, melyeket a szöveg létrehozója annak lelkében életre kelteni szándékozott, akinek a szöveget szánta”. (Idézi 47 : I/44.)

b) A szerző lelkivilága, melynek az irodalmi mű az egyik kifejeződési formája, W. Dilthey szavaival: „egy írásban rögzített életmegnyilvánulás”. (Idézi 61 : 14) Mint ilyen azonban ez már egy zárt, sőt, megbonthatatlan egység. (O. Walzel: „az élményben minden adott és minden egységbe kapcsol, amit a műalkotás magában foglal. Minden olyan kísérlet, mely az élmény részekre bontását próbálja meg, szétöri az élmény egészét.” (76 : 144) A pszichologizmus tehát már elkülönítette a kulturális tények tömegéből a művet, ezért R. Ingarden megállapítása a pszichologista J. Kleinerről, hogy ti. „ő volt az irodalmi mű első modern lengyel elméletének megalkotója” (27 : 337), érvényes a pszichologizmusra általában is. Ez a modell igen értékes felismeréseket is tartalmazott. J. Kleiner például már 1914-ben kimondta, hogy

„az irodalomtudomány tárgya mindig az emberi szellem rögzített alkotása . . . a szöveg, s e szövegek tartalma”, igaz, hogy aztán ezt a tartalmat mint a pszichikai elemek összességét határozta meg (34 : 203, 205). A. Potyebnja műalkotás-modelljében hangot kapott a strukturalizmus egyik későbbi alap-tétele, hogy az irodalmi mű réteges szerkezetű (ehhez: 14). Ezzel a modellel szállt szembe a strukturalizmus. Az a látszat, hogy a strukturalizmus fő ellenfele a pszichologizmus volt, míg a pozitívizmussal békén megfér, többek között onnan táplálkozik, hogy a műelmélet terén a pozitívizmus, hogy úgy mondjam, nem volt ellenfél, hisz egyáltalán nem rendelkezett műelmélettel. A strukturalizmus e tekintetben csak a pszichologizmusra lehetett reakció, s a strukturalistáknak nem egyszer saját korai pszichologizmusukat kellett meghaladniuk. Láttuk, hogy L. Spitzer hogyan értékelte pályáját. De J. Mukařovský is a pszichologizmus művelőjeként indult: első nagyobb lélegzetű, B. Němcová stílusát elemző tanulmányának az a végkövetkeztetése, hogy a stílusban megnyilatkozó „alkotómódszertől” egyenes út vezet Němcová lényének valódi gyökereihez, természetének kiegyensúlyozott harmóniusságához, optimizmusához.” (48 : 322)

Az objektum létrehozásában a pszichologizmus döntő jelentőséget tulajdonított az egyéni szubjektumnak. (Mivel a szerzőt és az olvasót lényegében azonosították, mindegy, hogy kinek a szubjektumáról van szó.) Ha a pozitívista műértelmezésről azt lehetett mondani, hogy a legjobb esetben a szerző szándékáig jutott el, akkor a pszichologista beleérző megértés szempontjából ez csupán az elengedhetetlen kiindulási pont volt. W. Dilthey híres tétele, mely szerint a hermeneutikai eljárás végső célja „a szerzőt jobban megérteni, mint ő maga” (12 : 331) szabad utat engedett a szerzővel és nem pedig a művel foglalkozó önkényes belemagyarázásoknak, szubjektívizmusnak, mely a történetiség látszatát keltve mindent egyedivé relativizált.

c) Az irodalmi mű, melynek elkülönítésében és „önmagáért” való vizsgálatában E. Husserl, illetve a lengyeleknél a Husserllel azonos gondolkodású K. Twardowski tételei segítették a szláv strukturalistákat. Husserl nézetei R. Jakobson tanúskodása szerint viszonylag korán elterjedtek az orosz formalisták között, sőt „hatása olyan nagy volt már 1914 előtt, hogy az magát Husserlt is meglepte. Az ‚általános grammatika’, a ‚tisza grammatika’ gondolatát jól ismertük.” (57 : 3) A csehekre Husserl az orosz formalisták közvetítésével hatott. A lengyeleknél viszont — Husserl közvetlen befolyásán kívül — a Lvovi-varsói logikai iskola atyamestere, K. Twardowski nézetei ösztönözték mind R. Ingardent, mind pedig később az integrális iskola tagjait. E nézetek akkoriban forradalmi lényege a ma már banalitásnak ható megkülönböztetés volt a pszichikai folyamatok és azok eredményei (K. Twardowski kifejezésével: az artefaktumok, a mesterséges pszichofizikai képződmények) között. A műnek, e pszichofizikai képződménynek kellett az irodalomtudomány tárgyává válnia, függetlenül létrejöttének körülményeitől, a szerző pszichikumától, s ilymódon az irodalomtudomány is megszabadulhatott attól a századfordulón uralkodó tévhittől, hogy minden szellemtudomány alapja a pszichológia, s létrejöttek az előfeltételei egy „tisza irodalomtudománynak”, amint ezt Z. Lempicki 1921-ben meg is fogalmazta: a poétikának a művészi tárgyakkal kell foglalkoznia, mégpedig „e pszichofizikai alkotások belső struktúrájának a vizsgálatával, függetlenül az alkotás véletlen aktusaitól. Husserl ‚tisza logikájának’ analógiájára ezt ‚tisza poétikának’ lehetne nevezni.” (40 : 319)

Az irodalomtudomány tárgyát a strukturalisták ennek megfelelően a szubjektumtól teljesen függetlennek fogták fel, akárcsak a pozitivizmus, s jellegzetes kérdésük az volt: „hogyan van megcsinálva?” Míg azonban ott az irodalmi tény az oksági kapcsolatok rendszerében helyezkedett el, s jóformán mindegy volt, hogy az egész műről, a mű elemeiről, írójáról, koráról stb. van-e szó, mert egyik oka volt a másiknak, s megmagyarázásukhoz csupán egymásra kellett vonatkoztatni őket, addig a strukturalizmusban, ahol zárt mű-egészt különítették el, mely csak egy másik művel volt egyenrangú és összehasonlítható, de azzal sem állt semmiféle oksági kapcsolatban, ezáltal elvágták az objektum, az irodalmi mű minden kapcsolatát. Az így elkülönített tárgyat azután ízekre lehetett szedni, fel lehetett boncolni; de utóbb óhatatlanul fel kellett merülnie a teleologikus szempontnak, mely a „hogyan van megcsinálva?” után a mű funkciójára kérdezett rá: „mi célból van megcsinálva?” Ez a kétfajta kérdésfeltevés nagyjából megfelel a strukturalizmus két szakaszának, a korai formalista, illetve a későbbi „igazi” strukturalista szakasznak. Jellemző, hogy a formalizmusra igen pontosan visszaemlékező R. Jakobson Husserl elméletéből a tiszta grammatika gondolatát, tehát a leírás általános kánonjának a kidolgozását tartja a legtermékenyebbnek, míg J. Mukařovský 1932-ben nem is egészen pontosan, de saját céljainak annál megfelelőbben a fenomenológiából a funkciók tanát véli kihámozni, mikor a fenomenológiai realitást „az atomizált empirikus realitást megszerző funkciók együtteseként” határozza meg (idézi: 10 : 139). A pozitivizmus világában az egyik jelenség magyarázata, oka volt a másiknak, s mindnek a végső, közös mozgatója: a Történelmi Fejlődés. A strukturalizmus viszont ezt nélkülözte. Ezért végigkíséri az a vissza-visszatérő (jogos) vád, hogy tulajdonképpen nem más, mint szubjektum nélküli transzcendentálisizmus, ahol a jelenségek: az irodalmi művek valamiféle önnemzés útján jönnek létre, s születésüket, változásukat kizárólag az irodalom belső, immanens törvényei magyarázzák. Ny. Buharin már 1925-ben azt vetette az orosz formalisták szemére, hogy metafizikusok, mert az egyes társadalmi „sorokat”, például az irodalmat, szubsztanciává változtatják, mely csak önmagából érthető (idézi: 3 : II/15), s K. Konrad tíz évvel később ugyancsak azért bírálta J. Mukařovskýt és R. Jakobsont, mert „a vak fejlődési törvényt fetisisztikusan istenítik, mely törvénynek a költői individuum béklyóba vert és félelemtől determinált eszköze”. (36 : 90). Konrad a strukturalista irodalomfelfogás alapvető hiányosságát abban látta, hogy az egyes társadalmi sorokat az „leválasztja társadalmi hordozójukról, a társadalmi emberről”, s ezáltal e sorok „mint kész tények, mint zárt területek jelennek meg, melyeknek nincs közös nevezőjük, mely mozgásukat, életüket létrehívna”. (35 : 70, 71)

A mű zártságának, befejezettségének, szubjektumtól független létének volt még egy súlyos következménye, mely főleg a strukturalizmus első, formalista időszakában éreztette hatását: az objektív, interszjektive ellenőrizhető irodalmi tényt keresve szem elől tévesztették a mű egészét. Az irodalomtudomány tárgya utáni hajsza lendületében a formalistákat már nem is maga az irodalmi mű, hanem annak lényegi magja, az irodalmiság foglalkoztatta, s a műből csak azok az elemek, melyek az irodalmiságnak a hordozói. (E felfogás alapvető gyengéjére, hogy ti. összekeveri egy tárgy lényegi és jellemző vonásait, már R. Ingarden rámutatott az integrális iskola vezéralakjának M. Kridlnek a könyvéről írott recenziójában — 26 : 408). A mű elemei mellett kizárólag ezen elemek sajátos egybefűzési szabályai, felépí-

tési törvényei, oroszul prijom-jai, műfogásai érdekelték a formalistákat. Nem véletlen, hogy az orosz formalizmus 1916-os programcikkének V. Sklov-szkij ezt a címet adta: A művészet mint műfogás. A formalisták a műnél kisebb egységekig hatoltak. Ez azt eredményezte, hogy teljes műelemzést (tehát a mű értékének, vagy akárcsak funkciójának a megmagyarázását) nem hagytak ránk szinte egyet sem. Műelemzés címén a műfogások végtelen leltározását adták.

## 2. Az irodalomtudomány tárgyának az elkülönítése

a) nem történt meg. A természet- és társadalomtudományok módszereinek a tudatos egyenrangúsítása révén az irodalomtudomány tárgya is megkülönböztethetetlené vált.

b) Itt sem történt meg, de itt már egy kisebb egységben, az értékelő szellem-tudományok egységében olvadt fel a mű.

c) Első ízben történt meg, bár nem teljes mértékben. Ha a pszichologizmus különválasztotta a természet- és szellem-tudományok tárgyát, a strukturalizmus igyekezett még tovább menni, minden erővel megszabadulni a többi szellem-tudomány társaságától is, amint ez R. Jakobson szavaiból kiviláglik: „Az irodalomtörténesek eddig nagyrészt egy olyan rendőrségre hasonlítottak, mely ha le akarna tartóztatni egy bizonyos személyt, minden esetre letartóztatna mindenkit és mindent, aki és ami a lakásban található, de a véletlenül arrajövő utcai járókelőket is. Az irodalomtörténeseknek is minden kapóra jött — az élet, a pszichológia, a politika, a filozófia. Irodalom-tudomány helyett a saját kotyvasztású diszciplínák egyvelege jött létre. Mintha elfeledkeztek volna arról, hogy e területek a megfelelő tudományokra tartoznak — a filozófiatörténetre, a kultúrtörténetre, a pszichológiára stb., s hogy ez utóbbiak természetesen irodalmi emlékeket is felhasználhatnak, mint hibás, másodrendű dokumentumokat. Ha az irodalomtudomány tudománnyá akar válni, egyetlen 'hőséül' a műfogást kell elismernie.” (30: 30, 31) B. Ejhenbaum is „specifikátoroknak” nevezi magukat, mivel az irodalom tanulmányozását egy speciális jelenségsor tanulmányozásaként képzelik el. „E mellett az elv mellett persze nem fér meg egy másik — hogy az irodalmat mint pszichológiai vagy életrajzi dokumentumot, mint a költő lelkének kisu-gárzását kell vizsgálni, vagy hogy az irodalom 'az élet tükröződése', stb.” (Idézi 3 : I/252)

Maradt azonban egyetlen tudományág a szellem-tudományok között, mely-lyel a strukturalizmus, helyesebben megint inkább csak a formalizmus haj-landó volt tárgyának tulajdonjogát megosztani, s ez a nyelvészet volt.

„A költészet: a nyelv, annak esztétikai funkciójában.” (30 : 30) R. Jakob-son tétele — mely mellett mind a mai napig kitartott — logikusan követke-zett egyrészt a formalistáknak a művet interszjektíve ellenőrizhető részekre felbontó álláspontjából, másrészt nyelvszemléletükből, mely a nyelvet mint ergont, mint a nyelvteremtő energia megkövült — tehát objektív, inter-szjektív — eredményét fogta fel.

## 3. Az irodalomtudomány módszere

a) akárcsak az összes társadalomtudományé, közös a természettudományoké-vel: az értékmentes leírás. Ahogy a Taine-követő R. Moulton írta, „miként

a geológus nem magasztalja a régi vörös homokkővet, mint a kőzetképződés mintaképét, és nem fűz szarkasztikus megjegyzéseket a jégkorszak tárgyalásához”, ugyanúgy az irodalomtudós is csak leírja a jelenségeket a maguk történeti sorrendjében, hisz az irodalmi tények csak úgy különböznek egymástól, „mint a páfrány a virágtól”. (Idézi 22 : 51) Az irodalmi tény magyarázatát ennek megfelelően születésének történelmi és pszichológiai körülményei jelentik: a korábbi tény oka a későbbinek.

b) Szemben a pozitívizmus eme genetikus historizmusával, a pszichologizmus pszichogenetikus és ahistorikus: az egyszeri élmény születése érdekli. Módszere az oksági összefüggéseket magyarázó természettudományoktól eltérően a szellemtudományokra jellemző beleérző intuitív megértés, mely képes az élmények egy szelétét (művet, eszmét, korszellemet) elkülöníteni, s azt mint egészt felfogni. A pozitívizmus atomizmusával szembeni ellenállás az a gondolat, hogy az egész más minőségű, új és több, mint a részek összessége, a pszichologizmusban fogalmazódik meg először, de ezt az élmény egyediségében születő egészt tagolatlanak és elemezhetetlennek fogták fel.

c) Akárcsak a természet- és társadalomtudományok mindegyikében, az irodalomtudománynak is alapvető módszere az értékmentes leírás. R. Jakobson szavai mintha a pozitívista R. Moulton mondataira rímelnének: „tudományos poétika csak akkor válik majd lehetségessé, ha lemond minden értékléstről, mert nem lenne-e abszurd, ha a nyelvész a nyelvjárásokat viszonyított érdemeik szerint értékelné?” (30 : 22) Az értékmentes leírás eszményéhez a strukturalizmusban az oksági kapcsolatok tagadásával ahistorizmus társul: az irodalmi mű vagy még inkább egy-egy műfogás történelmi megítélése csupán azt jelentette, hogy keletkezésének idején az irodalom szinkron rendszerében hogyan illeszkedett a többi műfogás közé. Az a kérdés, hogy e különálló elemek egymás utáni megjelenését, vagyis az irodalom fejlődését mi mozgatja, csak később merült fel, s a másik, az irodalomszemlélet történetiségét eldöntő kérdés, hogy ti. miképpen él, változik az egyszer elkészült mű az időben, a történelemben, csak R. Ingardennél válik központivá.

#### 4. Az irodalomtudomány célja

a) feltárni azokat a törvényeket, melyek mozgatják és jellemzik a társadalmi fejlődést, aminek az irodalom az egyik dokumentuma,

b) megérteni és nagy szintézisekben megvilágítani az örök emberi szellem állandó jegeit,

c) leírni az irodalom törvényeit.

Ha a három irányzatot most már egyszavas leegyszerűsítésben áttekintjük (a) történeti, b) történelmietlen, c) történelmietlen; a) racionális, b) irracionális, c) racionális; a) történeti genetikus, b) pszichogenetikus, c) agenetikus; a) transzcendens, b) transzcendens, c) immanens stb. stb.), akkor kiviláglik, hogy e jellemzők bonyolult módon kapcsolódnak, játszanak egymásba, s nem beszélhetünk a három irányzat egyenes vonalú fejlődéséről: a strukturalizmus merített a pozitívizmusból és a pszichologizmusból egyaránt. Másrészt kiderül az is, hogy egységes rendszerekről van szó, melyeknek megvan a maguk belső logikája, úgy hogy meddő minden olyan kísérlet, mely egy-egy kiszakított tulajdonság alapján próbálja megítélni őket.

Ha a filozófia és a strukturalista irodalomtudomány viszonyának a tisztázása segített kijelölni az utóbbi történeti-tipológiai helyét, akkor a nyelv-tudomány esetében ez még inkább így lehet, hisz a strukturalista irodalom-tudomány és a (strukturalista) nyelvészet kapcsolata a lehető legszorosabb volt: művelőik nemcsak módszereiket vallották közösnek, de tárgyakat is, amely nem volt más, mint a (különbözőképpen felfogott) nyelvi struktúra. Amikor S. Żółkiewski a sajátos irodalomtudományt keresve gúnyosan utasítja el nemcsak a pszichológiát és a szociológiát („az irodalomtudós nem használhatja azoknak a tudományoknak a módszereit és elméleteit, melyek nem tesznek különbséget a műalkotás és a játék-effektus között (mindkettő pszichikai élmények dokumentuma) — műalkotás és öngyilkosság között (mindkettő társadalmi jelenség)”), hanem a misztikusan lényegkereső fenomenológiai esztétikát is, ifjonti hevületében csak a nyelvtudománynak kegyelmez meg, s a nyelvtudományt tartja oly Ithakának, melynek révjébe haza kell kalauzolni az irodalomtudományi Odüsszeuszt: „néhány évtizeddel (és néhány évszázaddal) korábban az irodalomtudomány filológia volt. Az irodalmi jelenség szó-konstrukció volt, az elemi nyelvi jelenségek konstrukciója.” S éppen ezért kell visszatérni ezekhez a régi szép időkhez, azért kell az irodalomtudománynak újra a nyelvészet szolgálóleányává válnia, mert ami ellenőrizhetően vizsgálható az irodalmi műben, az mind merőben nyelvi természetű, s csak az képezheti bármilyen tudomány tárgyát, ami intersubjektíve ellenőrizhető: „A konkrét irodalmi kutatások empirikus tanulmányai arról vallanak, hogy az, ami ellenőrizhető bennük, az a nyelvtudományi elméletek szélesebb kereteiben helyezkedik el.” (75 : 254, 253)

Nyilvánvaló, hogy a strukturalista irodalomtudomány a strukturalista nyelvészetből sarjadt ki, bár persze ez csak azért történhetett így, mert az irodalomtudomány belső logikája is ezt a folyamatot segítette. Mindenesetre az orosz formalisták nagy része nyelvész volt (R. Jakobson, V. Vinokur, N. Troubetzkoy, G. Spet stb.), s egyik alapsejtjüknek, az Opojznak már a nevével is hirdették irányukat (A költői nyelv tanulmányozására alakult társaság). A cseh strukturalizmus szintén az 1926-ban alapított Prágai Nyelvész-körben született, melynek kezdetben egyedül J. Mukařovský volt az irodalomtudós tagja, olyan nyelvészek mellett, mint az alapító V. Mathesius, R. Jakobson, J. Trnka stb., s csak később csatlakoztak olyan fiatal irodalomtudósok a csoporthoz mint J. Hrabák, F. Vodička. A lengyel integrális iskola tagjai, főként a varsói fiatalok (K. Budzyk, D. Hopensztand, F. Siedlecki, S. Żółkiewski) — éppen az orosz és cseh hatás mellett — ugyancsak a nyelvészettől kölcsönözték irodalomszemléletüket.

Mindez azt eredményezte, hogy sokak szemében kétséges, nemhogy létezik, de hogy egyáltalán létezhet-e strukturalizmus az irodalomtudományban (például 2, 16).

A kérdés lényege az, hogy milyen volt az a strukturalizmus — F. Saussure elmélete —, melyet az irodalomtudomány mezejére átültetni kívántak, s milyen eredményekre lehetett vele jutni.

V. Volosinov a nyelvtudomány fejlődésében két vonulatot különböztet meg. Az elsőt individualisztikus szubjektivizmusnak nevezi. Megalapítója W. Humboldt, s követői között találjuk Steinhalt, Wundtot, az ún. idealista neofilológia képviselőit (L. Spitzert, K. Vossler), B. Crocét, s az oroszoknál

az ún. harkovi iskola tagjait (A. Potyebnját és tanítványait) (74 : 50—53).

Az individualisztikus szubjektivizmus (melynek irodalomtudományi megfelelőjét én pszichologizmusnak neveztem) nyelv-felfogását V. Volosinov négy pontban foglalja össze: 1. a nyelv tevékenység, szüntelen teremtő folyamat, energia, melyet az egyedi beszédaktusok valósítanak meg, 2. a nyelvalkotás törvényei egyedi-pszichológiai jellegűek, 3. a nyelvalkotás a művészi alkotómunkával analóg, tudatos tevékenység, 4. a nyelv mint kész termék (ergon), mint rögzített rendszer a nyelvészet absztrakciós konstrukciójának az eredménye (74 : 49).

A másik vonulatot V. Volosinov absztrakt objektivizmusnak nevezi (magam ennek irodalomtudományi megfelelőjét mondtam strukturalizmusnak), s a karteziánus nyelvszemléletből táplálkozó XVII. és XVIII. századi racionalistákat, Leibnizet, F. Saussure ún. genfi iskoláját (Ch. Bally, Sechehaye), s orosz követőjét V. Vinogradovot, F. Fortunatov iskoláját és az ún. kazanyi iskola tagjait (A. Krusevszkij, Baudoin de Courtenay stb.), valamint a szociológiai nyelvészet olyan híveit, mint A. Meillet sorolja ide (74 : 59—60, 64), s nézeteiket a következőképp foglalja össze: 1. a nyelv a normative azonos nyelvi formák változatlan, szilárd rendszere, mely adott és vitathatatlan az egyéni tudat számára, 2. a nyelv törvényei — melyek minden egyes szubjektív tudathoz képest objektívek — az adott zárt nyelvi rendszeren belüli nyelvi jelek kapcsolódási törvényei, 3. a sajátos nyelvi jeleknek semmi közülük az ideológiai (művészi, megismerő stb.) értékekhez, 4. az egyéni beszédaktusok a normative azonos formák véletlen lecsapódásai, változatai, vagy egyszerűen csorbításai; azonban épp ezek az egyéni aktusok magyarázzák a nyelvi formák történelmi változékonyságát, mely ily módon értelmetlen, irracionális. A nyelv rendszere és története között nincs kapcsolat, nincsenek közös motívumok (74 : 58—59).

Ez utóbbi felfogás értelmében, melyet talán F. Saussure képviselt a leghatározottabban, a nyelvtudomány tárgya a nyelvi rendszer, a langue, mely a társadalmi tudatban létezik, míg az egyéni tudat beszédaktusai, a parolejelenségek kívül esnek a nyelvtudomány vizsgálati körén.

Az irodalomtudományra átültetve ez nem jelentett mást, minthogy létezik egy norma-rendszer, a langue-nak megfelelő irodalom, s ez az irodalomtudomány tárgya, nem pedig a parole-nak megfelelő irodalmi mű. Az irodalom mint olyan azonban megfoghatatlan; csak a műveken keresztül közelíthető meg. A korai strukturalistákat — s ide nemcsak az orosz formalisták tartoznak, de J. Mukařovský is körülbelül 1934-ig, s a lengyel integrálisták szinte mindegyike — a művekből csak az érdekelte, ami az irodalom leírható lényegét, az irodalmiságot kiadja. S hogy ez mi volt? Azok a kollektív tudatban létező nyelvi és irodalmi kódok, szabályrendszerek, példatárak, melyek az irodalmi mű vázát képezik, s amelyet — a legmegfelelőbb szó, a morféma foglalt lévén — struktúrának hívhatunk. A „strukturalizmus” megjelölés tehát találó, de korántsem azért, mert a strukturalisták azt állították, hogy az irodalmi mű struktúra, hanem azért, mert a korai strukturalisták (vagy formalisták) felfedezték, hogy a nagy struktúra: az irodalom részeként, lecsapódásaként létezik az irodalmi műben is egy struktúra. Nem véletlen, hogy a strukturalisták azokhoz a műfajokhoz vonzódtak, ahol ez a struktúra, hogy úgy mondjam, kitöltötte az egész művet, ahol más sem volt, mint e normarendszer: az „alacsony” irodalomhoz, a vásári ponyvához,

a detektívregényhez, a persziflázshoz. Egy detektívregény például „csupa struktúra”: nincs jelentése, eszmei mondanivalója, nincs esztétikai értéke, mindössze az az — egyébként távolról sem lebecsülendő — irodalmi értéke van, hogy a korabeli irodalmi norma az irodalomhoz tartozónak ítélte. Egyedi léte sincs, csak mint műfaj él, s koronként váltakozva csak az egész műfajjal együtt hullhat ki vagy kerülhet be ismét az irodalomba.

Nem véletlen, hogy a korai strukturalisták legsikerültebb műalkotás-elemzése a folklorista V. Propp tollából származik a varázsmese morfológiájáról, hisz a mese is „csak struktúra”: a varázsmesének is csak mint műfajnak lehet jelentése, s a műfajon belül az egyes mesék mind jelentésük, mind esztétikai hatásuk szempontjából felcserélhetők egymással. Egyébként ez majd minden folklór irodalmi műfajról elmondható.

A korai strukturalizmus e „specifikátori” elméletének klasszikus kifejtését J. Mukařovský 1928-as Mácha könyvében találjuk. J. Mukařovský a korábbi „tartalom—forma” kettősség helyett új fogalompárt javasol. A mű *anyaga* azokat az esztétikailag közömbös elemeket jelenti, melyek két fajtájúak lehetnek: tematikai elemek (a műben foglalt érzelmek, gondolatok, képzetek), s nyelvi elemek. Nehogy azonban bárki arra gondolhasson, hogy a tematikus elemek révén valamiképp az irodalom szféráján kívül eső, a külső vagy a belső valóságból származó tényezőkkel kell számolnunk, J. Mukařovský sietve kijelenti, hogy „a téma és a nyelv teljesen egyenrangúak”, s tulajdonképpen itt csak „olyan érzésekről, gondolatokról, képzetekről van szó, melyek motívum-funkciót töltenek be”. (49 : 11) A tematikus elemeken tehát J. Mukařovský azt érti, amit én irodalmi kódnak neveztem.

Az anyag ellenpárja a *forma*, mely az anyag elrendezési módját jelenti. Kétféle mód lehetséges: az *anyag deformációja* (ez az orosz formalisták fő műfogásával, az osztranyenyijé-vel, a különössé tétellel, az elidegenítéssel azonos), mely értelemszerűen viszonyfogalom: a nyelvi elemek esetében a köznyelvi, illetve az irodalmi nyelvi normához, a tematikus elemek esetében az irodalmi hagyományhoz viszonyítunk; valamint az *anyag elrendezése*, amely megint csak két lépcsőben történik: az elsőben ugyanaz a műfogás, formaeszköz (csehül: tvárny prostředek) érvényesül minden deformációban (például a mű minden elemét archaizálja a szerző), hogy azután a második lépcsőben a műfogások egymás közötti megfeleltetése jusson érvényre, s az ebből fakadó harmónia vagy diszharmónia.

Az irodalom ebben a felfogásban fura kirakós-játék, ahol az elemek mindig újra és újra átrendeződnek, mindig más és más alakot öltenek. (Egy elméletet többnyire az epigonok gondolnak következetesen végig és — jártnak le: G. Polti megállapította, hogy a világirodalomban 36 drámai szituáció létezik. Ezt E. Souriau vele szemben 200 000-re becsülte. Az, hogy a 36 illetve a 200 000 a drámának olyan bűvös kulcsszáma-e, mint a népmesének a 3, a 7, vagy a szerző egyszerűen a 36-nál illetve a 200 000-nél elunta a számolást — alighanem örök rejtély marad.)

Hogy mi okozza e kirakós-játék átcsoportulásait és ki hajtja ezt végre? A formalisták válasza szerint: ha egyfajta elrendezés megszokottá, érzékelhetetlenül automatikussá válik, akkor új jön létre. Ez egyrészt jelenti a szerző és az olvasó azonosítását: a szerző megcsinálta a művet, mert érezte, hogy az elemek régi elrendezése már unalmasan szürke. Az olvasó ugyanígy érez, s ezért tartja értékesnek az új alkotást. A legfőbb baj ezzel az elmélettel az, hogy mozdulatlaná dermeszti a művet, hogy leköti ahhoz a nyelvi-irodalmi



kódhoz, melyhez a szerző tartozik (hiszen csak ennek hátterén érzékelhető a mű), s a más történelmi-társadalmi környezetből származó, más érzékenységgel rendelkező olvasó számára hozzáférhetetlenné és megmagyarázhatatlanná teszi, olyanná, amit legfeljebb a mű nyelvi-irodalmi rekonstrukcióját elvégző irodalomtudós élvezhet méltóképpen. A műelemzés alapkérdése ezért hangozhat így: „hogyan van megcsinálva?” Egyenes vonalú hatásmechanizmust feltételeznek J. Mukařovský szavai is: „az esztétikai elemzésnek az a célja, hogy megtalálja a műben azokat a tulajdonságokat, melyek a mű esztétikai élményét okozzák, más szavakkal, hogy megállapítsa, milyen módon lett a mű megcsinálva, hogy esztétikailag hasson”. (50 : 100)

Az irodalom változásának ez a felfogása másrészt azt jelenti, hogy alapját az olvasás és az olvasó pszichológiája képezi, amiről természetesen — a formalisták pszichologizmus-ellenessége miatt — egyetlen szó sem esik.

A „szubjektum nélküli transzcendentalizmus” védtelenné teszi a formalizmus fejlődés-elméletét egy másik vonatkozásban is. Ugyanis nemcsak az olvasó szubjektumát felejtették ki a játékból, hanem a kirakós-játék mozgatójának, az írónak a szubjektumát is. Ennek következtében az irodalom történeti fejlődéséről nem volt igazi elképzelésük, s bár nemcsak szinkron, hanem diakron metszeteket is készítettek (ha jobban meggondoljuk, a műfogások váltakozását az irodalom történetében szemléletesebben tanulmányozhatni, mint egyidejű jelenségek között, különösen azokban a korokban, mikor e műfogások szinte feltárják magukat, s amelyek iránt épp ezért a formalisták különös előszeretettel viseltettek: A XVIII—XIX. század modern nemzeti irodalmakat kialakító és a XX. század avantgarde kora iránt), de teljességgel igaza van K. P. Philippinek, mikor erősen megkurtított történelemfogalmat emleget a formalistákkal kapcsolatban, áldialektikát, mely „nem egy, már önmagában történeti szubsztanciában zajló mozgást jelent, hanem egy *magyarázó sémát*: költői forma — automatizálódás — deformáció, mint az automatizálódás megtörése — új forma. Ez a séma azonos az 'irodalom' rendszerének a struktúrájával, úgy hogy Jakobson és Tinjanov joggal jelenthették ki, hogy 'minden rendszer szükségképpen mint fejlődés lép fel, és másrészt a fejlődés feltétlenül rendszer-jelleggel zajlik'. (R. Jakobson—Ju. Tinjanov: „Problemi izucsenyija lityeraturi i jazika”, 1929.) Ebben a változásnak a pusztá megállapítása a változás konzekvenciáját sugallja, melyben a forma állítólag magától mozog.” (47 : I/116) Végül is mindegy volt, hogy az irodalmat diakron vagy szinkron szempontból nézik, hisz az irodalmi művet csak mint normarendszert, struktúrát, mint egyenrangú, funkciótlan és értékmentes elemek elrendezését tudták vizsgálni. J. Mukařovský mű-felfogásában is ez a szemlélet ölt testet: „a műalkotás, melyet olyan önálló jelenséggént szemléltünk, aminek teljes magyarázatához elegendő saját belső törvényszerűsége, úgy jelent meg számunkra, mint *egymással párhuzamos, egyenértékű elemek együttese*”. (49 : 109)

A nyelvtudomány „langue—parole” szembeállításának az átültetése az irodalom mezejére nem mindig az egész irodalom struktúrájának a tanulmányozására vezetett. F. Siedlecki például a különböző vers-rendszereket tartotta a langue-nak megfelelő nagyobb struktúráknak, melyeket ő maga kreált, vont el, nem is mindig törődve avval, hogy az egyes művek metruma beleférjen e struktúrák Prokruszesz-ágyába: „egyáltalán nem foglalkozom a vers-struktúráknak és magának a költői műnek a kapcsolatával, tehát nem foglalkozom e struktúrák funkcióival, művészi (vagy esztétikai) értékeivel”. (60 : I/3)

K. Budzyk a stilisztika területén kétfajta *langue-gal* is számolt: az elsőt egy író egyéni stílusa, a másodikat pedig az olyan nagyobb stilisztikai egységek képezték, mint az elbeszélés, a leírás, a monológus és a dialógus. A paroléból, az irodalmi műből mindkét esetben csak az irodalmi—nyelvi kódokhoz tartozó elemek kaptak magyarázatot, nem pedig az egész mű, s K. Budzyk csak azt sajnálta, hogy „maga a nyelvtudomány nem dolgozott még ki magának olyan eszközöket, melyek segítségével megragadhatná a nyelvi jelenségek egészét”, s hogy azért tanácstalan a mondatnál nagyobb szóbeli megnyilatkozásokkal szemben (7 : 37).

\*

Az, hogy a korai strukturalizmus nem „találta el” az irodalmi művet, hanem az irodalom *langue-jelenségeit* vizsgálta, még egy következménnyel járt: a leírható, interszjektív ellenőrizhető struktúrák tanulmányozása — és persze a pszichologizmus szjektív önkénye, s főként ennek a kritikai irodalomba alászállt formája, a széplelkű impresszionista fecsegés a művek ürügyén — kialakította a tudományos pontosságnak, objektivitásnak azt a felfogását, ami — kétségtelen érdemei mellett — később inkább teherként bizonyult, s különösen egyes neostrukturalisták tevékenysége folytán joggal keltette rossz hírét a strukturalizmusnak általában. Ezt a felfogást, mely kiválóan alkalmas arra, hogy az irodalom iránti érzéketlenséget elleplezze, pontosan jellemzi R. Ingarden: „Ismeretelméleti tévhitről van itt szó, ami a következőképp hangzik: ‚objektív’ csak az, ami *minden egyes* tetszőleges megismerő alany számára és annak teljes *passzivitásakor*, egyébként azonban a megismerés tetszőleges szjektív (és alkalmasint objektív) körülményei között *mindig* egy tárgy tulajdonsága. . . . Ott azonban, ahol egy tárgy adottsága az alany részéről különleges beállítottságokat és műveleteket követel meg ahhoz, hogy egyáltalán életre keljen, ahol a beállítottság megváltozása a tárgy tartományának a megváltozását is magával vonja, ott az ilyen esetben adott tárgyat eo ipso valami ‚merőben szjektívnek’ fogják fel, olyannak, ami ‚valójában’ nem is létezik.” (25 : 23) Az objektivitás eme „radikális ontikus” (R. Ingarden) felfogásának a kiterjesztése minden létezőre végül is azt eredményezte, hogy ellentétbe került az irodalomtudomány specifikus tárgyának a követelése a radikális objektivitás igényével, hiszen R. Ingarden helyesen hangsúlyozza, hogy amennyiben „inadekvát megismerő módszereket és módokat alkalmaznak a kultúrjelenségek tanulmányozásakor (pszichológiaiakat, fizikaiakat, általánosabban: természettudományosokat, sőt statisztikai-matematikaiakat is), akkor e jelenségeket éppen sajátos jellegüktől fosztják meg”. (28 : 257—258) R. Ingarden ugyanitt az objektivitásnak különböző módjait és fokozatait különbözteti meg. A radikális ontikus objektivitással szemben az irodalmi művet „a megismerő emberekre relativizált, gyengébb ontikus objektivitásúnak” mondja, mely azonban interszjektív módon azonosítható önmagával (28 : 254). Szöveg ellentétben állnak ezzel például M. Kridl zavaros, a mű létének és megismerési módjának objektivitását összekeverő szavai, melyekből az derül ki, hogy a szerző éppen az irodalom sajátos tárgyát, az irodalmi művet téveszti szem elől: „Az irodalmi művet létének lényegében, ontológiai lényegében, a maga azonosságában kell megragadni, mint olyan képződményt, amelynek objektív, mind alkotójának, mind befogadójának pszichikumától független léte van. Semmiféle pszichikumok nem érdekelhetnek itt bennünket, általában semmi, ami a művön

kívül létezik; csak azok a lényeges, kétségtelen, látható és ellenőrizhető jegyei, melyek azt okozzák, hogy ilyen és nem másmilyen.” (39 : 37) Megint csak az a séma tehát, amellyel már találkoztunk: csak az az objektív, ami nyelvi struktúra, a nyelvi struktúra viszont kizárólag langue-jelenség. Az objektivitásnak ez a felfogása elhibázott. Először abban a tekintetben, ahogy az objektivitást, a tudományosságot, az egzaktságot értelmezi, hiszen amint például a matematikus V. Kraft rámutat, „,egzakt’, ,szigorú’ (streng) alatt nem mennyiségi meghatározottság, mérés vagy statisztika alapján kapott számadatok értendők, hanem logikai szigor. A matematika egzaktsága sem a számszerű meghatározottságban áll — hisz a matematika ma olyan területeket is felölel, melyek nem mennyiségi, mint a topológia — hanem szigorúan logikus felépítésében.” (38 : 73) Az irodalomkutatás tudományosságát taglaló kitűnő tanulmányában Z. Škreb három kritériumát adja meg a tudományosságnak: meghatározott kutatási tárgy, megfelelő fogalmi rendszer és — a kutató tehetsége! (29 : 49) Ha jól meggondoljuk, ez nagyon is logikus, ha R. Ingardennel együtt elfogadjuk, hogy a műalkotás interszjektív azonosságának a megállapítása, „az intencionális rekonstrukció különleges képességeket feltételez az illető szubjektum részéről, az interszjektív azonosság azonban a tárgy, illetve a tárgy meghatározottságainak ontikus vagy legalábbis ontikusan megalapozott mozzanata, noha ez csak a tárgy lehetséges megismerhetőségének a vonatkozásában mutatkozik meg”. (27 : 255) Vagyis a műértelmező minél tehetségesebb (műveltebb, gyakorlottabb stb.), annál inkább a műben valóban, objektíve meglévő tulajdonságokat hámozhatja ki.

Másrészt a formalisták objektivitás-felfogásának hibás volta megmutatkozik abban a pillanatban, mihelyt az irodalmi mű nyelvi elemein nem kizárólag langue-jelenségeket értünk, aminthogy a strukturalizmus utáni nyelvészet sem a langue-ot vallja a nyelvtudomány tárgyának. Ismeretes, hogy a parole-nyelvészet egyik úttörője, N. Chomsky a nyelvészetet „a kognitív pszichológia egyik ágának” nevezi (9 : 11), s R. Katičić szerint „a nyelv legbensőbb természete szerint nem tárgyi adottság, hanem egy norma, egy követelmény. A nyelv éppen nem olyasvalami, ami van, hanem olyasmi, aminek lennie kell”, s ebből következően, ha az irodalmi művet strukturaként akarjuk felfogni, akkor „semmiképp nem szabad nyelvi struktúrára gondolnunk”. (33 : 38, 245)

\*

Az irodalmi művet tehát a strukturalizmus első szakaszában nem sikerült megtalálni. Rábukkantak ugyan valamire, ami már a művön belül volt, a struktúrára, a keresést azonban tovább kellett folytatni. Két úton-módon. Az egyiket a cseh strukturalizmus, J. Mukařovský képviseli, a másikat R. Ingarden.

J. Mukařovský lényegében végig megmaradt az irodalmi műalkotás nyelvi felfogásánál, tehát számára a műalkotás egy fonetikai és egy jelentés-rétegből állott, de a jelentés bevonásával, a műalkotás jelként való felfogásával egyrészt megmozdultak a műalkotáson belül az elemek, a holt anyaghalmaz dialektikusan villódzó együttessé változott, másrészt előtérbe került a műalkotás funkciója, s ezen keresztül a külső tényezőkhöz (a külső valósághoz és a pszichikumhoz) fűződő kapcsolata.

R. Ingarden eleve tagadta, hogy a műalkotás csak a nyelv „kettős rétegéből” áll. Szemben J. Mukařovský funkcionális strukturalizmusával, az ő elméletét

talán helyénvaló ontológiai strukturalizmusnak nevezni: a lengyel tudós magának a műnek a létébe értett bele még két réteget, az ábrázolt tárgyiasságok és a sematizált szemléletességek réteget, éppen azért, hogy megmagyarázza, mi okozza azt, hogy egy irodalmi mű valamiképp mozgékony, s képes „a relative önmaga maradó sematikus képződményből, a mű strukturájából” (29 : 50) újabb és újabb olvasatokat, R. Ingarden kifejezésével: konkretizációkat kinövesztani.

Céloztam már rá, hogy az irodalomtudománynak az irodalmi langue-tól a parole-ig, a műig ívelő útja párhuzamos volt a nyelvtudomány fejlődésével. V. Volosinov, akinek könyve a nyelvelmélet terén a strukturalizmus utáni, marxista paradigma korai, zseniális megvalósítása, s aki az individualisztikus szubjektivizmus és az absztrakt objektivizmus, a langue és a parole ellentétének az áthidalására törekedett, jól látta, hogy „az összetett mondat (egy periódus) felépítése az a maximum, amit a nyelvtudomány át tud fogni. Az egész megnyilatkozás felépítését a nyelvészet más diszciplínák: a retorika és a poétika körébe utalja. Az egész kompozíciójának a formáit nem tudja megközelíteni. Ezért a megnyilatkozás elemeinek nyelvészeti formái és a megnyilatkozás egészének a formái között nem folytonos az átmenet, és egyáltalán semmi kapcsolat nincs közöttük. A szintaxisból csak ugrás révén juthatunk a kompozíció kérdéséhez.” (74 : 80)

Ez a felfogás a hatvanas években vált egyre elfogadottabbá a nyelvészek között, mikor is a strukturalizmus, illetve a neostrukturalizmus után a nyelvtudományban a parole, a beszéd, a megnyilatkozás középpontba állítása szerveződött irányzattá. A strukturalizmus meghaladása ugyanúgy két úton-módon történt, mint az irodalomtudományban: egyrészt a formális struktúrák után a nyelvet kezdték jelentés-rendszerként felfogni. Az első strukturalista szemantika szerzője, A. J. Greimas így ír erről: a nyelvészeti strukturalizmust „a nyelv formális felfogása jellemezte, igyekezett elkülöníteni egymástól a nyelv egyes elemeinek, szavainak, mondatainak stb. a jelentését. A nyelvet kódnak tekintették: a beszélő bekódolta azt a tartalmat, amit ki akart fejezni, a hallgató pedig e kód segítségével lekódolta a kapott 'üzenetet'. A nyelvtudomány ebben az összefüggésben csupán különböző formális kódok leírásának a tudománya volt. Új lendületet két-három éve kapott a nyelvtudomány, mikor Európában, s részben Amerikában is a nyelvészek között felmerült egy naiv kérdés: tényleg csak értelmetlen kód a nyelv, s valóban nem fejez ki semmit? Így érett meg a helyzet arra, hogy hozzákezdjünk annak bizonyításához, hogy a nyelv elsősorban jelentések rendszere.” (67 : 111)

A másik, ezzel párhuzamos irány legkiemelkedőbb képviselője N. Chomsky, aki épp azért fordult szembe a strukturalizmussal, mert nem az érdekelte, hogy „hogyan van megcsinálva a szöveg?”, hanem az, hogy „hogyan beszél az ember?”, mitől képes, kompetens az ember beszélni. A langue-alapú strukturalizmus erre a kérdésre nem adhat választ a maga rétegesen egymásra épülő leírásaival, mivel a nyelvi kompetenciának ez a rendszere minőségileg más. Ahogy Chomsky is mondja „az, amiről itt szó van, nem a komplexitás fokának, hanem a komplexitás módjának a kérdése”. (9 : 15) V. Volosinov szavai ezek, harminc évvel ezelőttről: a megnyilatkozás minőségileg más komplexitás-fokát a strukturalista nyelvészet képtelen megközelíteni, mert itt már ugrásra lenne szükség.

Másrészt máris kiderült, hogy az egyik komplexitás-fokról a másikra való ugrás nem elegendő. Még egy ugrásra van szükség, mégpedig a mondattól a

mondatnál nagyobb szövegegységek, illetve a teljes szövegek felé. (Az irodalomtudománnyal párhuzamos fejlődés nyilvánvaló: a formalisták mű-elemei után ott is egyre inkább a teljes mű megközelítése volt a cél.) A legújabb nyelvészeti irányzat, az ún. text-linguistik, szöveg-nyelvészet képviselői éppen azt hányják N. Chomsky szemére (például 72 : 22), hogy megrekedt a mondatnál. (Hasonló felismerés, jobbra éppen R. Ingarden nyomán, mindenképp elterjed az irodalomtudományban is. Így például a keletnémet kutatócsoport nagyon helyesen mutat rá, hogy „az irodalom . . . nem ‚szó-művészet‘, hanem ‚mondat-művészet‘”. — 53 : 319)

A nyelvtudomány fejlődésével való párhuzamosság a régi veszélyeket idézi fel: az objektivitás utáni hajszában valamiféle szöveg-elmélet szolgálóelványává tenni az irodalomtudományt, mint azt például T. Todorov egyébként fölöttébb zavarosan jövendöli: „a nyelvészet, véleményem szerint egyszer majd felölel egy alárendelt területet, mely a megnyilatkozás tudományához lesz hasonló. Mert a nyelvészet mostanáig a langue, a nyelv, nem pedig a megnyilatkozás tudománya — ezt lehetne retorikának nevezni —, egyik ága pedig az irodalmi megnyilatkozásokkal foglalkozna. Ez a nyelvésztől inspirált tudományág azonban nem foglalkozna művekkel. A nyelvészek, vagy ha megengedik, inkább úgy mondanám, a poetikusok, mert ezt a tudományt lehetne poétikának is hívni, az irodalmi megnyilatkozás sajátosságait írják le. Inkább virtuális, mint reális sajátosságait, az irodalmi műnek inkább lehetőségeit, mint a már realizált művet.” (42 : 4) Az irodalmi mű lehetőségeinek a leírása nem jelent mást, mint a nyelvi és irodalmi kódok megcélzását, vagyis a formalisták által több mint ötven éve kitalált régi receptet.

Az irodalomtudomány és a szöveg-nyelvészet viszonya vitatott kérdés maguk a nyelvészek körében is. Vitáikról az a S. J. Schmidt ad tömör összefoglalót, aki maga különbséget tesz nyelvtudományi és irodalomtudományi szövegfogalom között: „A nyelvészeti stilisztika-vitából W. D. Hendricks azt a fontos következtetést vonja le (Three Models for the description of poetry; „Journal of Linguistics”, 5, 1969), hogy a generativisták minden kísérlete, hogy egy sajátos költői nyelvet, poétikusság-fokot (M. Bierwisch: Poetik und Linguistik; In: „Mathematik und Dichtung”, ed. H. Kreuzer — R. Gunzenhäuser, München 1963), egy poétikai kompetenciát vagy egy poétikai subgrammatikát konstruáljanak (Ch. Bezzel: Some problems of a grammar of modern German poetry; „Foundations of Language”, 5, 1969; J. Ihwe: Kompetenz und Performanz in der Literaturtheorie; In: „Text bedeutet ästhetik”, ed. S. J. Schmidt, München 1970), hibás előfeltevésekből indul ki, abból ugyanis, hogy létezne valami önálló költői nyelv, melynek viszonya a nem-költői nyelvhez definatorikusan megragadható lenne. Hendricks ezzel szemben hangsúlyozza: Át kell tenni a hangsúlyt a költői nyelv vizsgálatáról a költői szöveg vizsgálatára. Pontosabban szólva, olyasvalami, hogy költői nyelv nincs is, csak költemények vannak.” (59 : 55)

A szláv strukturalista irodalomtudomány is ezt, a költői nyelvtől, az „irodalom dialektusától” az irodalmi műig vezető utat járta be.

## IRODALOMJEGYZÉK

### Rövidítések

A szövegben előforduló számok közül — például [1 : 1] — az első az idézett mű jegyzetbeli számát, a második az idézett oldalszámot jelöli.

[ ]: az eredeti megjelenés évszáma.

in: ugyanazon szerző kötetében megjelent munka.

In: gyűjteményes kötetben megjelent munka.

„ ”: folyóiratban megjelent munka.

Cestami	= J. Mukařovský: Cestami poetiky a estetiky. Praha, 1971.
Irodalomtudomány	= Irodalomtudomány. Tanulmányok a XX. századi irodalomtudomány irányzatairól. ed.: Nyíró Lajos. Bp., 1970.
Kapitoly	= J. Mukařovský: Kapitoly z české poetiky. I—III. Praha, 1948 <sup>2</sup> .
„KiS”	= „Kultura i Społeczeństwo”
Methodendiskussion	= J. Hauff, A. Heller, B. Hüppauf, L. Köhn, K.-P. Philippi: Methodendiskussion. Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft. I—II. Frankfurt am Main, 1972.
„SaS”	= „Slovo a slovesnost”
Struktura	= Struktura a smysl literárního díla. Praha, 1966.
Studia	= R. Ingarden: Studia z estetiky. I—II., III. Warszawa, 1966 <sup>2</sup> , 1970.
Teoria badań	= Teoria badań literackich w Polsce. I—II. ed.: H. Markiewicz. Kraków, 1960.
Texte	= Texte der russischen Formalisten. I., II., ed.: J. Striedter. München, 1969, 1972.
Zur Kritik	= Zur Kritik literaturwissenschaftlicher Methodologie. ed.: V. Žmegač—Z. Škreb. Frankfurt am Main, 1973.

1. AMBROGIO, I.: *Formalismo e avanguardia in Russia*. Roma, 1968.
2. ALLEMANN, B.: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. In: *Ansichten einer künftigen Germanistik*. ed.: J. Kolbe. München, 1969.
3. BAGRIJ, A. V.: *Formalnij metod v lityerature*. Bibliografija. I, II. Baku, 1924, 1927.
4. BIERWISCH, M.: *Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden*. In: *Literaturwissenschaft und Linguistik*. I. ed.: J. Ihwe. Frankfurt am Main, 1971.
5. BOJTÁR, E.: *L'école „intégraliste” polonaise*. „Acta Litteraria” T. 12. (1970).
6. BUDZYK, K.: *Główne problemy metodologiczne w badaniach literackich*. [1958] (Az irodalomkutatás legfontosabb módszertani kérdései) in: *Stylistyka, poetyka teoria literatury*. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1966.
7. BUDZYK, K.: *Z zagadnień stylistyki*. [1937] (A stilsztika kérdéseiből) in: *Stylistyka, poetyka, teoria literatury*. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1966.
8. CESAŔSKI, W.: *L. Krzywicki i K. Kelles-Krauz o alienacji estetycznej*. (L. K. és K. K.-K. az esztétikai elidegenedésről). „Studia Estetyczne”, T. 5. (1968).
9. CHOMSKY, N.: *Sprache und Geist*. Frankfurt am Main, 1970.
10. CHVÁTIK, K.: *Strukturalismus a avantgarda*. (Strukturalizmus és avantgarde), Praha, 1970.
11. DEL-NEGRO, W.: *Das Strukturproblem in der Philosophie der Gegenwart*. „Kant-Studien”, XXXVII (1932).
12. DILTHEY, W.: *Die Entstehung der Hermeneutik*. [1900]. in: *Gesammelte Schriften*. B. 5. Stuttgart—Göttingen, 1961.
13. ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége* [1888.] in: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 21. Bp. 1970.
14. ERLICH, V.: *Russischer Formalismus*. [1955], München, 1964.
15. FIZER, J.: *Conceptual affinities and differences between A. A. Potebnja's theory of internal form and Roman Ingarden's stratum of aspects*. „American contributions to the seventh international congress of slavists.” Vol. I. ed.: L. Matejka, 1973.
16. FLAKER, A.: *Der russische Formalismus*. In: *Zur Kritik*.

17. FRIEDRICH, H.: Strukturális és Struktur in literaturwissenschaftlicher Hinsicht. In: G. Schiwy: Der französische Strukturális. Hamburg, 1969.
18. GALLAS, H.: Marxistische Literaturtheorie. Neuwied u. Berlin, 1971.
19. GENETTE, G.: Strukturális és Literaturwissenschaft. In: Strukturális in der Literaturwissenschaft. ed.: H. Blumensath. Köln, 1972.
20. HANKISS E.: A „strukturális”. „Kritika”, 1970/9.
21. HERMAND, H.: Synthetisches Interpretieren. München, 1968.
22. HORVÁTH K.: A pozitivizmus mint irodalomtörténeti irányzat és ennek öröksége a polgári irodalomtudományban. In: Irodalomtudomány.
23. HUSSERL, E.: A fenomenológia ideája. [1907]. in: Válogatott tanulmányai. Bp. 1972.
24. HUSSERL, E.: Fenomenológia. [1927]. in: Válogatott tanulmányai. Bp., 1972.
25. INGARDEN, R.: Das literarische Kunstwerk. [1931], Tübingen, 1965<sup>3</sup>.
26. INGARDEN, R.: Manfred Kridl: Wstęp do badań nad dziełem literackim. [1938]. (Manfred Kridl: Bevezetés az irodalmi mű tanulmányozásába) In: Studia III.
27. INGARDEN, R.: Uwagi na marginesie „Poetyki” Arystotelesa. [1948] (Szélgjegyzetek Arisztotelész „Poetikájá”-hoz). in: Studia I.
28. INGARDEN, R.: Betrachtungen zum Problem der Objektivität. „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, B. 21. (1967).
29. INGARDEN, R.: Werte, Normen und Strukturen nach René Wellek. „Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, B. XL. (1966).
30. JAKOBSON, R.: Novejszaja russzkaja poezija. [1921]. In: Texte II.
31. JAKOBSON, R.: felszólalása. „SaS”, 1935. (I).
32. JAUSS, H.-R.: Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft. „Linguistische Berichte”, 1969/3.
33. KATIČIĆ, F.: Literaturforschung und Linguistik. In: Zur Kritik.
34. KLEINER, J.: Charakter i przedmiot badań literackich. [1911] (Az irodalmi kutatások jellege és tárgya) In: Teoria badań. I.
35. KONRAD, K.: Svár obsahu a formy. [1934] (A tartalom és forma vizsgálata) in: Ztvárněte skutečnost. Praha, 1963.
36. KONRAD, K.: Ještě jednou svár obsahu a formy. [1935] (Még egyszer a tartalom és forma vizsgálata.) in: Ztvárněte skutečnost. Praha, 1963.
37. KONSTANTINOVIC, Z.: Phänomenologie und Literaturwissenschaft. München, 1973.
38. KRAFT, V.: Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft. In: Logik der Sozialwissenschaften. ed.: E. Topitsch. Köln—Berlin, 1965.
39. KRIDL, M.: Wstęp do badań nad dziełem literackim. [1936] (Bevezetés az irodalmi mű tanulmányozásába.) Wilno, 1936.
40. LEMPICKI, Z.: W sprawie uzasadnienia poetyki czystej. [1921] (A tiszta poetika megalapozásának ügyében). In: Teoria badań I.
41. LEVÝ, J.: Československý strukturális és a zahraniční kontext. (A csehszlovák strukturális és a külföldi kontextus.) In: Struktura.
42. Littérature et linguistique. „Les lettres françaises”, 1967/1179.
43. LUKÁCS GYÖRGY: Bevezetés a Marx—Engels: Művészet, irodalom c. kötetéhez [1945] in: Marx és Engels irodalomelmélete. Bp., 1949.
44. MAREN—GRISEBACH, M.: Methoden der Literaturwissenschaft. Bern, 1970.
45. MARKIEWICZ, H.: Az irodalomtudomány fő kérdései. [1965]. Bp., 1968.
46. Marxistische Literaturkritik. ed.: V. Žmegač. Bad Homburg, 1970.
47. Methodendiskussion.
48. MUKAŘOVSKÝ, J.: Pokus o slohový rozbor „Babičky” Božny Němcové. [1925] (Kísérlet Božna Němcová „Nagyanyó”-jának stíluselmzésére.) in: Kapitoly II.
49. MUKAŘOVSKÝ, J.: Máchův Máj. [1928] (Mácha Május-a) in: Kapitoly III.
50. MUKAŘOVSKÝ, J.: O současné poetice [1929] (A modern poetikáról.) in: Cestami.
51. MUKAŘOVSKÝ, J.: Poznámky k sociologii básnického jazyka. [1935] (Megjegyzések a költői nyelv szociológiájához.) in: Kapitoly I.
52. MUKAŘOVSKÝ, J.: Strukturális és estetica a ve vědě o literatuře. [1941] (Strukturális és az esztétikában és az irodalomtudományban.) in: Kapitoly I.
53. NAUMANN, M., SCHLENSTEDT, D., BARCK, D., KLICHE, D., LENZER, R.: Gesellschaft, Literatur, Lesen. Berlin und Weimar, 1973.
54. NYIRŐ L.: Az orosz formalista iskola. in: Irodalomtudomány.
55. OKOPIEŃ, A.—J. SŁAWŃSKI: O Franciszku Siedleckim i „polskim formalizmie”. (Franciszek Siedleckiről és a „lengyel formalizmusról”. „Twórczość”, 1960/10.
56. POMORSKA, K.: Teoria języka poetyckiego i przedmiot poetyki w tzw. szkole formalnej. (A költői nyelv elmélete és a poetika tárgya az ún. formális iskolában.) „Pamiętnik Literacki”, 1963/4.

57. QUESTIONNER JAKOBSON, par J.-P. Faye. „Les lettres françaises”, 1966/1157.
58. SCHAFF, A.: Strukturizim jako práđ umyslowy. (A strukturizim mint szellemi áramlat.) „KiS”, 1972/2.
59. SCHMIDT, S. J.: Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie einer rationalen Literaturwissenschaft. In: Zur Grundlegung der Literaturwissenschaft. ed.: S. J. Schmidt, München, 1972.
60. SIEDLECKI, F.: Studia z metryki. I—II. (Metrikai tanulmányok.) Wilno, 1937.
61. ŠKREB, Z.: Die Wissenschaftlichkeit der Literaturforschung. In: Zur Kritik.
62. SPITZER, L.: Les études de style et les différentes pays. In: Langue et littérature. Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de la Fédération Internationale des Langues et littératures Modernes. Paris, 1961.
63. STEMPEL, W.-D.: Zur formalistischen Theorie der poetischen Sprache. In: Texte II.
64. STRIEDTER, J.: Zur formalistischen Theorie der Prosa und der literarischen Evolution. In: Texte I.
65. Strukturizim. ed. és bevezető tanulmány: Hankiss E. I—II. Bp., é. n.
66. SUS, O.: Typologie tzv. slovanského formalismu a problémy přechodu od formálních škol ke strukturizimu. (Az ún. szláv formalizim tipológiája és a formális iskoláktól a strukturizimra való átmenet kérdései.) In: Československé přednášky pro VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze. Praha, 1968.
67. Szemantika, strukturizim, szemiotika. (Interju A. J. Greimasszal.) „Valóság”, 1971/7.
68. SZERDAHELYI ISTVÁN: Vita a strukturizimusról a magyar irodalomtudományban. „Valóság”, 1974/3.
69. SZONDI, P.: Zur Erkenntnisproblematik in der Literaturwissenschaft. „Die neue Rundschau”, 73. évf. (1962).
70. TOMASEVSKIJ, B.: Formalnij metod. (Vmeszto nekrologa). In: Szovremennaja lityeratura. Szbornyik sztatyej. Leningrád, 1925.
71. TROUBETZKOY, N.: La phonologie actuelle. „Journal de psychologie”, 1933.
72. VAN DIJK, T.: Beiträge zur generati ven poetik. München, 1972.
73. VOLEK, J.: Poznámky k významu slov: Marxistická estetika. (Megjegyzések a „Marxista esztétika” szavak jelentéséhez) „Estetika”, 1967/4.
74. VOLOSINOV, V.: Marksizim i filozofija jazika. [1928] Leningrad, 1930<sup>2</sup>.
75. ŻÓLKIEWSKI, S.: Powrót do Itaki. 1938 (Hazatérés Ithakába.) In: Teoria badań II.
76. WALZEL, O.: Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters. Berlin, 1923.
77. WELLEK, R.—WARREN, A.: Az irodalom elmélete. [1942] Bp., 1972.



# KÖLCSÖNHATÁS ÉS MEGHATÁROZOTTSÁG

(Kísérlet egy korszerű természetfilozófiai determináció-elmélet felvázolására)

M Ü L L E R A N T A L

## BEVEZETÉS

1. §. Az ember termelő-megismerő tevékenységének célja a természet megismerése, birtokba vétele (Engels szavaival: hogy a „magánvaló” világot „nekünk-valóvá” tegye), hogy ezáltal biztosítsa a társadalom fennmaradását, fejlődését. Egy dolog vagy jelenség megismerése annyit jelent, mint megérteni, hogy *miért* olyan a szóban forgó dolog amilyen, illetve, hogy *miért* alakult a szóban forgó esemény így és nem másként, másszóval, megérteni a dolgok, jelenségek meghatározottságának forrását, mechanizmusát.<sup>1</sup> Ez az oka annak, hogy a determináció kérdése mindig is izgatta a filozófusokat, s ha egy-egy sikeresnek látszó koncepció rövidebb-hosszabb ideig viszonylagos nyugalmat teremtett is, a természetmegismerés minden lényeges fordulópontján a vita mindig újból fellángolt (lásd pl. a laplace-i koncepció szerepét).

2. §. Különösen éles formában vetődött fel és kivételesen fontossá vált a determináció problémája századunk első évtizedeiben. Általános filozófiai — és ezen belül elsősorban természetfilozófiai szempontból az adott kivételes fontosságot a determináció-problémának, hogy a századunk elején kialakuló mikrofizika eredményeinek értelmezése egyértelmű döntést követelt a véletlen lényegének és determinációs szerepének, valamint a dinamikai (pontos előre-látást megengedő) és statisztikus („csak” valószínűségi előrelátást megengedő) törvények viszonyának, a természetben betöltött szerepüknek a kérdésében. A marxista filozófia szempontjából speciálisan megnövelte a determináció-probléma fontosságát az, hogy éppen a mikrofizika eredményeire hivatkozva

— Miután a determinációval kapcsolatos nézeteink szoros összefüggésben állnak a fizika filozófiai problémáit érintő eddigi kutatásainkkal, szükségképpen gyakran fogunk hivatkozni korábbi munkáinkra; ugyanez vonatkozik — a dolog természetéből adódóan — néhány más, a determináció kérdésével foglalkozó munkára is. Ezeket itt felsoroljuk és a továbbiakban csak a megfelelő (római) sorszámukra utalunk.

I. Müller A.: „Kvantummechanika és fizikai világkép”, Akadémiai Kiadó, 1967. — II. Müller A.: „A kvantummechanika filozófiai kérdései”, Gondolat Kiadó, 1974. Studium 73. — III. Müller A.: „Fizikai megismerés és dialektikus materialista természet-felfogás”, Kossuth Könyvkiadó, 1974. — IV. Bunge, M.: „Az okság”, Gondolat Kiadó, 1967. — V. Szvecnyikov, G. A.: „Pricinnosztij i szvjaz szosztjojanij v fizike”, Izd. Nauka, Moszkva, 1971. — VI. Fodor J.: „A determinizmus koncepció fejlődése és kapcsolata a kvantummechanikával”, Akadémiai Kiadó, 1972.

<sup>1</sup> Nyilvánvaló, hogy az embernek a természet megismerése, elsajátítása mellett alapvető célja és érdeke a társadalom megismerése, a társadalmi jelenségek meghatározottságának megértése is; ennek megfelelően a determináció a társadalomfilozófiának is alapvető kérdése. Miután azonban e tanulmány célja azoknak a motívumoknak a vizsgálata, melyeket a XX. századi fizikai eredmények inspiráltak a determináció vonatkozásában, s ezek közvetlen módon úgysem vonatkoztathatók a társadalmi problémákra, ez utóbbiak determinációs vonatkozásainak vizsgálatától eltekinthetünk.

a polgári természettudósok és filozófusok többsége az imént említett kérdésekre egyértelműen idealista választ adott; vagyis megkísérelték — részben a mikrofizika meglepő és a megszokott szemléletmód alapján nem igen értelmezhető eredményei, részben pedig az addig lényegében uralkodó laplace-i determinizmus-koncepció nyilvánvaló fogyatékoságai alapján — cáfolni a természet materialista felfogását.

3. §. A helyzet a determináció kérdésében a harmincas évek elején vált „kritikussá”, amikor a Niels Bohr szellemi irányítása alatt működő úgynevezett koppenhágai iskola tagjai publikálták a kvantummechanika eredményeinek interpretálását célzó tanulmányaikat, melyekben az egyes szerzők — eltérő határozottsággal ugyan, de — egységesen azt az álláspontot képviselték, hogy a mikrofizikai jelenségek világában nem érvényesül a klasszikus fizikában megszokott determináltság, helyét egy — részben a mikrofizikai folyamatok „tisztá véletlen” jellegén (M. Born), részben a mérő szubjektum befolyásán (N. Bohr) alapuló — indeterminizmus foglalja el. Ezt a felfogást nevezzük ma a kvantummechanika ortodox koppenhágai interpretációjának.<sup>2</sup> A marxista filozófusoknak e koncepcióval szemben eleinte eléggé defenzív volt az álláspontja, amennyiben megelégedtek a koncepció idealista jellegének kimutatásával, illetve egyes konkrét tételeinek cáfolatával, de — néhány kivételtől eltekintve — nem törekedtek a mikrofizika vitathatatlan szakmai eredményeit figyelembe vevő, korszerű marxista determináció-elmélet kialakítására.

4. §. Az ötvenes években indult meg szélesebb fronton a mikrofizika eredményei által felvetett determinációs problémák tényleges marxista igényű kutatása, illetve ekkor indultak a korszerű marxista determináció-elmélet kidolgozását célzó, s mindmáig egyre intenzívebben folyó egyéni és kollektív munkák. E munkák eredményeként számtalan tanulmány és néhány figyelemre méltó monográfia is született; ez utóbbiak közül a — megítélésünk szerint — legsikerültebbekre a későbbiekben utalni is fogunk. A determináció kérdésében meginduló „marxista offenzívát” elsődlegesen az inspirálta, hogy a negyvenes évek végén, illetve az ötvenes évek elején a fizikusok között alakult ki számottevő törekvés a koppenhágai értelmezés fogyatékoságainak, nem utolsósorban idealista jellegének bírálatára, aminek eredményeként megszülettek a kvantummechanika úgynevezett kauzális interpretációi.<sup>3</sup> De nem lényegtelen ösztönző hatást fejtett ki az a tény sem, hogy néhány marxista vagy a marxizmussal szimpatizáló nyugati fizikus tollából az okság, illetve a determináció kérdését tárgyaló igen figyelemre méltó, szemléletmódjukban és megoldásaik jelentős részében a marxizmushoz közel álló monográfiák jelentek meg. Ezek közül különösen kettő érdemel említést, melyek mindmáig „forrásmunkái” a determináció kérdésével foglalkozó marxista kutatóknak. Ezek: D. Bohm: „Okság és véletlenség a modern fizikában” (Gondolat Kiadó, 1960. Studium. 20.) és M. Bunge: „Az okság” (Gondolat Kiadó, 1967).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Természetesen a kvantummechanika ortodox koppenhágai értelmezése a determináció problémái mellett sok egyéb kérdést is érint; ez utóbbiakkal témaválasztásunk miatt itt nem kell foglalkoznunk. Az ortodox koppenhágai értelmezés viszonylag teljes bírálatát adtuk korábbi munkáinkban: lásd pl. I. és II.

<sup>3</sup> Az ilyen interpretációkat ismertető legalapvetőbb irodalom összegyűjtése megtalálható a „Voproszi pricsinnosztvi v kvantovoj fizike” c. kötetben. (Izd. Inosztrannoj literatury, Moszkva 1955.)

<sup>4</sup> E könyveknek a marxista determináció-elméletre gyakorolt hatása megítéléséhez érdemes leszögezni, hogy az eredeti kiadások jóval régebbiek — különösen Bunge eseté-

## I. NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A DETERMINÁCIÓ-KUTATÁS JELENLEGI HELYZETÉRŐL, ILLETVE PROBLÉMÁIRÓL

5. §. Mint a 2. pontban már említettük, egészen a kvantummechanika kialakulásáig lényegében a laplace-i determinizmus-konceptió volt általánosan elfogadott — legalábbis a természettudósok között.<sup>5</sup> (Létezett már — főleg Engels és Lenin munkáiban — a természetben uralkodó determináció dialektikus felfogása, ez azonban a korabeli polgári természettudósok számára elfogadhatatlan volt, illetve többnyire nem is ismerték.) Ezért látszott megalapozottnak a koppenhágai iskola véleménye a determináció, illetve okság mikrofizikai érvénytelenségéről, s később ugyancsak ezért mutatkozik a kvantummechanika úgynevezett kauzális interpretációinak jó részében több-kevesebb nosztalgia a laplace-i determinizmus-konceptió lényegét alkotó egyértelmű meghatározottság iránt.<sup>6</sup> Az 5. lábjegyzetben adott irodalmi utalásokra hivatkozva még azt is hangsúlyozni szeretnénk, hogy a természetkutatók és különösképpen a fizikusok a determináció problémáját általában az okság kérdésére szűkítik le, s a természeti jelenségek determináltságának az okozatiságon túlmenő mozanatait vagy mellékes kérdésnek tekintik, vagy figyelmen kívül hagyják.

6. §. Az előbbieket azért láttuk szükségesnek elmondani, mert hasonlóságot (sőt, talán genetikus kapcsolatot) látunk a természettudósok determináció-szemléletének az 5. pontban mondott fogyatékoságai és a mai marxista determináció kutatás egyik eléggé általános — és megítélésünk szerint negatív — vonása között. Arról van szó, hogy a determinációval, mint filozófiai — illetve szűkebb értelemben, mint természetfilozófiai — kérdéssel foglalkozók jelentős része is a determinációt lényegében az okozatisággal azonosítja, illetve, ha magát a determinációt tágabb fogalomnak tekinti is, mint a kauzalitást, koncepciójában részletesen csak az okság kérdését dolgozza ki. D. Bohm említett — és a maga nemében kitűnő — könyve eklatáns példája a determináció-probléma ilyen megközelítésének. M. Bunge pedig, noha többféle determináció-típust sorol fel, s adott esetben hangsúlyozza ezek nem-oksági jellegét, vagyis a determináció-konceptciónak a szűk oksági felfogáson túli általánosítására törekszik, valóban részletes analízist, illetve részletesen kidolgozott saját koncepciót ő is csak az okozatiság vonatkozásában ad. Így a nem-oksági jellegű determináció-típusok nem kellő részletességű kidolgozása, főként pedig viszonyuknak, jelentőségüknek és „funkcionálásuk” mikéntjének egy egységes determináció-elmélet keretében való bemutatása hiányában a lényeket tekintve

ben —, mint az idézett magyar kiadások. Ezek: D. Bohm: „Causality and Chance in Modern Physics” (Van Nostrand, Princeton, N. J. 1957), illetve M. Bunge: Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1959).

<sup>5</sup> Mégpedig — most konkrétan a fizikára gondolva — nemcsak azok között a fizikusok között volt általánosan elterjedt a laplace-i determinizmus-felfogás, akik később létrehozták, illetve elfogadták az ortodox koppenhágai interpretációt, hanem ennek későbbi bírálói, ellenfelei között is. Ez világosan látható néhány közismert szerző munkáiból; mi itt, illusztrációképpen, csak néhány konkrét helyre utalunk: M. Planck: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat Kiadó, 1965, 177–224.; W. Heisenberg: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat Kiadó, 1967, 42.; L. de Broglie: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat Kiadó, 1968, 172. stb.

<sup>6</sup> Erre vonatkozóan részletesebben lásd: I. 3. és 4. fejezet, illetve II. 7. és 9. fejezet.

Bunge munkája is egy okság-hipotézis. Természetesen mind Bohm, mind pedig Bunge célja az okság kérdésének vizsgálata; így nem is azt „kérjük számon” tőlük, hogy miért nem léptek túl eredeti célkitűzésükön, inkább azt kifogásoljuk, hogy lehetségesnek vélik az oksági koncepció kidolgozását egy általános determináció-elmélet keretein kívül. Egyébként hasonló problémával találkozunk G. A. Szvecnyikov és M. A. Parnyuk munkájában is, noha ők kifejezetten egy általános determináció-elmélet kidolgozásának igényével lépnek fel.<sup>7</sup>

7. §. Az emberi megismerés alapvető célja, a természet „birtokbavétele” azt jelenti, hogy az ember szükségleteinek megfelelően maga kíván létrehozni és irányítani természeti folyamatokat. Márpedig a jelenségek, folyamatok „kiváltója” valóban az ok; így a kauzalitás kiemelkedő gnoszológiai jelentősége kétségtelen. Am adott ok csak meghatározott feltételek fennállása esetén von maga után egy bizonyos okozatot, s emellett az ok és a feltételek által alapvetően determinált okozat konkrét kimenetelébe — legalábbis a természet kölcsönhatási szintjeinek jelentős részén — többé-kevésbé lényeges módon belejátszik a háttér is, vagyis a valóságban csak közelítőleg zárt rendszereknek (kvázi-individuumoknak) a környezettel való kölcsönhatása. Ontikusan tehát nem indokolt az okozatiság előtérbe állítása és főként nem indokolt egy általános determináció-elméletet az okozatiság „köré” felépíteni, vagyis az egyéb determináló tényezők „egzisztencia-bázisának” pusztán azok nem-kauzális jellegét tekinteni. E helyett célravezetőbbnek látszik a természetre vonatkozó mai ismereteink alapján kialakítani egy általános determináció-elméletet, s ezen belül — a jelenségek és dolgok kölcsönhatási struktúrájának elemzésére építve — vizsgálni a determináció különböző mozzanatait (köztük az „okozást” is), illetve azok szerepét és egymáshoz való viszonyukat. A továbbiakban ilyen módszert követve kíséreljük meg felvázolni egy — főként a modern fizikai világrépre épülő, s ezért elsődlegesen az élettelen természetben relevánsnak tekintendő — determináció-elmélet alapvonalait.

8. §. Bizonyos értelemben tehát — mint az előző pontból látható — a determináció-probléma megközelítésében a szokásos útnak éppen a fordítottját kívánjuk járni; nem a meglevő oksági-determináció koncepciókat kívánjuk továbbfejleszteni, a modern természettudományi eredményekhez „igazítani”, hanem egy új determináció-elméletet megalapozni, ez utóbbi eredményekre építve. Nem azért tesszük ezt, mintha az e téren eddig elért eredményeket általában és összességében megkérdőjeleznénk. Éppen ellenkezőleg. Számos marxista szerző a determináció-elmélet egyes részkérdéseinek megoldásában, egyesek pedig (pl. Szvecnyikov; lásd V.) egy korszerű determináció-elmélet egészének kidolgozásában jelentős eredményeket értek el. Különösen áll ez M. Bungénak a 4. pontban említett munkájára, aki e művében — megítélésünk szerint — a legmesszebbre jutott a determináció oksági vonatkozásait illetően. Saját gondolatmenetünket is elsősorban Bunge munkája inspirálta; ennek ellenére úgy véljük — hivatkozva az 5., 6., és 7. pontokban mondtakra —, hogy néhány lényeges kérdésben még előbbre kell lépni, s éppen ehhez az előbbrelépéshez segít hozzá az említett „fordított út”.

<sup>7</sup> Lásd: V., valamint M. A. Parnyuk: „Princíp determinizma v szisztyeme materialiszticeszkoi dialektiki”, Izd. Naukova Dumka, Kiev 1972.

## II. ALAPFOGALMAK ÉS KIINDULÓ FELTEVÉSEK

9. §. Mintegy a determinációra vonatkozó konkrét gondolataink megalapozásaként, a továbbiakban sorra veszünk néhány olyan általános fogalmat, melyek egyértelmű meghatározása nélkül nem lehetséges a determinációelmélet felépítése, s amely fogalmak tisztázása egyúttal alkalmat ad a klasszikus és a modern fizika szemléletmódbeli eltérése legalapvetőbb vonásainak feltárására. A klasszikus és a modern fizika szemléletmódbeli különbözőségét több korábbi munkánkban már részletesen elemeztük; az itt adott összefoglaló jellegű kép részleteire és megalapozottságára vonatkozóan utalunk az említett munkák megfelelő helyére.<sup>8</sup>

10. § *Az állapot fogalmáról.* A klasszikus fizikában az *állapotot* immanens módon rendelték az objektumokhoz, illetve rendszerekhez, s csak az *állapotváltozás* kapcsán hozták vonatkozásba más objektumokkal, illetve rendszerekkel. Mégpedig eléggé absztrakt módon, az erő fogalmán keresztül. *Az erő az állapotváltozást előidéző hatás intenzitását és irányát reprezentálta, de semmit sem mondott az e hatást kiváltó fizikai rendszer jellegéről.* Az állapot fogalom így meglehetősen sztatikus volt; retrospektíve szemlélve nem jelentett mást, mint a vizsgált fizikai *folyamat* egy adott időpillanatban vett metszetét. A klasszikus fizikában azonban ezt a folyamat — állapot viszonyt éppen fordítva szemlélték; nem az állapotot tekintették a folyamat adott időpillanatban vett metszetének, hanem a folyamatot az állapotok időbeli egymásutánjának. Ez az oka annak, hogy a *dinamizmus* fogalma elsősorban az állapotváltozás fogalmához kötődött; s bár sok konkrét esetben felismerték, hogy az adott szinten mutatózó stabilitás, vagyis az állapotjelző paraméterek időbeli konstanciája, más szinteken folyó változások megnyilvánulása (pl. a telített gőz nyomása adott hőmérsékleten állandó, de ez a makroszkopikus szinten mutatózó állandóság a molekuláris szinten folyó párolgás és lecsapódás — tehát két ellentétes irányú folyamat — eredménye), nem jutottak el annak felismeréséig, hogy a fizikai rendszerek létezésének lényege nem az állapotkonstancia, hanem a mélyebb szinteken folyó, vagy más rendszerekkel való *kölcsönhatás*, vagyis a változás, a dinamizmus.

A modern fizikai tapasztalatok megmutatták a sztatikus, immanens állapotszemlélet elégtelenségét. A relativitáselmélet pl. arra a konklúzióra vezetett, hogy a fizikai események, vagy általában a fizikai mennyiségek objektivitásáról csak más (konkrét) fizikai rendszerrel, az úgynevezett vonatkoztatási rendszerrel összefüggésben lehet beszélni.<sup>9</sup> A mikrofizika pedig megmutatta, hogy az állapot nem önmagában, hanem csak egyik, vagy másik konkrét mérési elrendezés (mérő-berendezés) vonatkozásában jellemzi az objektumokat.<sup>10</sup> Mindezeket túl, az elemirész-fizikának valójában már nem az a centrális prob-

<sup>8</sup> Lásd: II., főként a 3., 12. és 23. fejezet, valamint III. 139–164.; további Miller A. - A dialektikus materializmus anyagfogalma és a modern fizika; „MM Tájékoztató”, 1966/4. E helyeken bővegesen utalunk azokra a forrásmunkákra is, melyek saját álláspontunkat inspirálták.

<sup>9</sup> Szükséges itt hangsúlyozni, hogy akár a relativitáselmélet, akár a kvantumelmélet szempontjából a vonatkoztatási rendszer fogalma nem azonosítható a koordináta-rendszer hagyományos (absztrakt geometriai) fogalmával. Maga a vonatkoztatási rendszer is aktív, a vizsgált objektummal kölcsönható fizikai rendszer. Erre vonatkozóan bővebben lásd: II. 18. fejezet. (Ugyanez vonatkozik a 15. pontban mondandókra is.)

<sup>10</sup> V. A. Fock: „A Modern természettudományok filozófiai problémái”, Akadémiai Kiadó, 1962, 265–294.

lémája, hogy adott részecske állapotát milyen paraméterekkel jellemezhetjük, hanem az, hogy milyen módon alakulhatnak át a részecskék más típusú elemi-részekké.<sup>11</sup> Egészében tehát, a mai fizika a világot nem immanens tulajdonságokkal bíró *dolgok* rendszerének tekinti, amint azt a klasszikus fizika tette, hanem egymással kölcsönhatásban levő események rendszerének. Ennek megfelelően a továbbiakban a dolog és állapot sztatikus jellegű fogalma helyett az *esemény* és *folymat* par excellence dinamizmust kifejező fogalmát használjuk.

11. §. *Az individualitás problémája.* A klasszikus fizika tehát a világot individuális objektumok rendszerének tekintette, melyek kölcsönhatásba léphetnek egymással, s e kölcsönhatásban saját immanens tulajdonságaiknak megfelelően viselkednek. Lényeges mozzanat, hogy a tulajdonságok többé-kevésbé függetleníthetők voltak azoktól a körülményektől, melyekben megnyilvánultak.

A mikrofizikai megismerés egyik legalapvetőbb tapasztalata viszont az, hogy itt nem lehet az objektumok tulajdonságait megnyilvánulási körülményeiktől (a konkrét mérési elrendezéstől) elvonatkoztatni; vagyis, ezeket az objektumokat nem lehet olyan mértékben individuálisaknak tekinteni, mint a makrotesteket. Mindamellett, miután a mikroobjektumok — meghatározott energetikai feltételek mellett — meghatározott (elektron, proton, neutron, mezon stb.) karaktert mutatnak, nem beszélhetünk az individualitás teljes feloldásáról sem. A klasszikus fizikai objektumok, illetve rendszerek elvben feltételezhető és gyakorlatban jó közelítésben megvalósuló (illetve megvalósítható) zártságával szemben a *mikroobjektumok, illetve a mikrofizikai rendszerek nagy mértékben „nyitottak”*. Ennek a szituációnak a jelölésére vezettük be egy korábbi munkánkban a „kvázi-individuális” jelzót.<sup>12</sup>

12. §. *A klasszikus fizika determinizmus-felfogásáról.* A 10. pontban ismertetett sztatikus, immanens állapotszemlélettel teljesen összhangban állt az e korban általánosan elfogadott laplace-i determinizmus-koncepció, melynek alapelve a jelenségek, illetve állapotok egyértelmű és szükségszerű kapcsolatának feltételezése volt. (Vagyis e koncepció a szükségszerűséget az egyértelműséggel kapcsolta össze általában.) Ez más szóval azt jelenti, hogy — legalábbis elvi síkon — a jelenségeket meghatározó tényezők (determinánsok) közül eleve kizárták a véletlen hatásokat. A gyakorlatban persze mindig léptek fel olyan előre nem látható hatások, amelyek következtében a konkrét jelenség lefolyása több-kevesebb eltérést mutatott a törvényszerűtől (pontosabban a klasszikus mechanika egyenletei alapján kiszámítottól). A klasszikus felfogás az ilyen véletlen hatásokat elégtelen tudásunk számlájára írta, s feltételezte, hogy ismereteink körének bővülésével, vagy a vizsgált fizikai rendszerek határainak „kitágításával” ezek a véletlenszerű hatások is szükségszerű és egyértelmű törvényszerűségek keretei közé foglalhatók. Egyszóval, *a véletlent ismeretelméleti kategóriának tekintették.*

Itt jegyezzük meg, hogy egy korszerű determináció-elméletnek — *ideális határesetként* tartalmaznia kell a laplace-i egyértelmű determinációt is. Ezt részben a klasszikus és a modern fizikai diszciplínák között fennálló (N.

<sup>11</sup> W. Heisenberg: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat Kiadó, 1967, 201–202.

<sup>12</sup> I. 73. Egyébként Bunge, a környezet kondicionáló hatásáról szólva, szintén az objektumok „nyitottságát” hangsúlyozza. IV. 230. és más helyeken.

Bohr által megfogalmazott) korrespondencia viszony<sup>13</sup>, részben viszont egy sokkal általánosabb ismeretelméleti mozzanat is indokolja; nevezetesen az, hogy a gyakorlat által igazolt ismeretek — s az adott korban a megismerés alapjául szolgáló gnoszeológiai-ontológiai elvek is — szükségképpen tartalmazzák az objektív igazság elemeit, ezért a további megismerés során csak érvényességi körük pontosabb körülhatárolásáról, nem pedig igazságuk egészének falszifikálásáról lehet szó.

13. §. Érdeemes itt felfigyelni arra,<sup>14</sup> hogy a laplace-i determinizmus-konceptió kétféleképpen is megfogalmazható. *a)* Adott objektum egy későbbi állapota a  $t_0$  időpillanatbeli állapotjelzőinek és a rá ható erőknek az ismeretében egyértelműen *előrelátható*; *b)* Adott objektum állapotváltozását pillanatnyi állapota és a rá ható erők egyértelműen *meghatározzák*. Könnyen belátható, hogy a kétféle megfogalmazás nem azonos állítást fejez ki. Ha az első megfogalmazásban állított *előrelátás* teljesül, ez nyilván annak a következménye, hogy igaz a második megfogalmazásban állított *objektív, egyértelmű determináltság*. Fordítva azonban nem szükségképpen áll fenn ez a viszony. Attól, hogy a rendelkezésünkre álló (és a megismerés adott szintjén teljesnek tekintett) adatok alapján nem tudjuk egyértelműen előrelátni az objektum állapotváltozását, az *objektíve* még lehet egyértelműen determinálva olyan tényezők által, melyeket az adott körülmények között nem ismerünk. Nevezzük a továbbiakban az első megfogalmazást a laplace-i determinizmus-konceptió *gnoszeológiai*, a másodikat pedig *ontológiai* értelmezésének.

14. §. *Az indeterminizmusról*. A klasszikus fizikában a laplace-i determinizmusnak főként az ismeretelméleti értelmezése állt előtérben, vagyis akkor tekintettek egy jelenséget indetermináltnak, ha adott pillanatban ismert állapotjelzői, illetve a rá ható erők alapján nem lehetett jövőbeni állapotát egyértelműen megjósolni. Ezt a felfogást a továbbiakban *ismeretelméleti indeterminizmusnak* nevezzük. Nyilvánvaló, hogy önmagában az ismeretelméleti indeterminizmus teljesen nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a megismerés, illetve a megismerhetőség (vagy megjósolhatóság) problémáitól függetlenül, objektíve, vagyis *ontológiai értelemben* determináltak-e a jelenségek. Érdekes azonban, hogy az ismeretelméleti indeterminizmus hívei általában nem érik be azzal, ha kijelentik, hogy „ennek és ennek a jelenségcsoportnak a jelenlegi állapota és a rá ható erők ismeretében nem lehet egyértelműen előrelátni a jövőbeli állapotát, ezért én e jelenségeket indetermináltaknak tekintem”, hanem ontológiai jellegű meggondolásokkal kívánják ismeretelméleti indeterminizmusukat alátámasztani. Az ismeretelméleti indeterminizmus hívei — filozófiai alapállásuktól függően — a jelenségek „indetermináltságát” ontológiai síkon vagy a *véletleneknek*, vagy valamiféle *szubjektív tényezőknek* a befolyására vezetik vissza. Bármelyiket nézzük is azonban, a dolog lényege az, hogy az „indeterminált” fizikai (anyagi) jelenségeket más fizikai jelenségekkel való kapcsolataikon *kívül* még véletlenek, vagy szubjektív (tudati) tényezők is *determinálják*. Ez pedig azt jelenti, hogy ontológiai értelemben vett indeterminizmus nem

<sup>13</sup> A korrespondencia elv a konkrét szaktudományi elméleteknek, valamint az egyes korok általános szemléletmódjának viszonyában játszik lényeges szerepet. Lásd: II. 21. fejezet.

<sup>14</sup> Főként azért, mert a kvantumelmélet létrejöttéig a természettudósok között nem egyszerűen a laplace-i determinizmus-konceptió volt elterjedve (lásd az 5. pontban mondottakat), hanem annak ismeretelméleti értelmezése, aminek nem kis szerepe volt abban, hogy a kvantummechanika interpretálása során sok kutató idealista útra „tévedt”.

létezik,<sup>15</sup> csak — legfeljebb — laplace-i értelemben nem determinált jelenségek. Érdemes itt megjegyezni, hogy egyes mai szerzők ugyan végkonklúzióikban általában és egészében tekintik indetermináltaknak a mikrofizikai folyamatokat, de gondolatmenetük részleteiből rendszerint kiderül, hogy indeterminizmus alatt a laplace-i egyértelmű előreláthatóság hiányát értik.<sup>16</sup> Éppen azért égetően fontos és sürgős feladat egy, a laplace-i koncepcióknál általánosabb, a modern természettudományok eredményeivel adekvát determináció-elmélet kidolgozása, mert ezzel szemben a mikrofizikai indeterminizmus híveinek érvei természetesen értelmüket veszítik.

15. §. *A viszonylagosságról.* A viszonylagosság fogalma végigkíséri az újkori fizikai megismerés fejlődését. Már Newton is megkülönbözteti a testek abszolút és relatív mozgását; az előbbi alatt a testeknek az abszolút térhez, az utóbbi alatt pedig más testekhez viszonyított mozgását érti. Közismert volt az is, hogy az úgynevezett inerciális erők csak az együttmozgó vonatkoztatási rendszerben lépnek fel. Ezekben, és néhány más esetben is, a viszonylagosság fogalma kétségtelenül ontikus tartalommal bír; ennek ellenére a klasszikus fizikában a viszonylagosság elsősorban a jelenségek *leírásának* a vonatkoztatási rendszertől való függését jelentette, s általában nem tette kérdésessé a dolgok tulajdonságainak immanenciáját. (Mach törekvése, hogy a mechanikai objektumok legerendőbb tulajdonságát, a tehetetlenséget a világegyetem összes más tömegeivel való kölcsönhatásra vezesse vissza, valójában már a klasszikus fizikán túlmutató, a modern fizikát — mindenek előtt a relativitáselméletet — előkészítő gondolat volt.)

A modern fizikában a viszonylagosság ontikus vonásai kerültek előtérbe. A relativitáselmélet kimutatta egyrészt a fizikai események tér- és időbeliségének a vonatkoztatási rendszerektől való függését, másrészt azt, hogy bizonyos fizikai fogalmaknak (pl. két esemény egyidejűségének) csak meghatározott vonatkoztatási rendszerben van objektív referenciája.<sup>17</sup> A kvantumelmélet által bevezetett új viszonylagossági mozzanat pedig a mikroobjektumok állapotának a makrokörnyezettől — adott esetben a konkrét mérési elrendezéstől, illetve a mérőberendezéstől — való függése.<sup>18</sup> A vonatkoztatási rendszer fogalma tehát lényegesen kibővült; míg a klasszikus fizikában a vonatkoztatási rendszer általában a koordináta-rendszerrel volt azonos, a modern fizikában azokat a *körülményeket* jelenti, amelyekben egy-egy fizikai esemény lezajlik, s míg a klasszikus fizika koordináta-rendszere általában egy passzív vonatkoztatási rendszert jelentett, mai felfogásunkban a *körülmények* — *valgyis a vonatkoztatási rendszerek* — *aktívan befolyásolják az események kimenetelét*, s ezért a determinánsok között ezeket is számba kell venni. (Feltétel, háttér.) Látható, hogy a vonatkoztatási rendszer szerepének növekedése, illetve aktivitásának előtérbe kerülése, valamint az objektumok individualitásának csökkenése szorosán összekapcsolódó mozzanatok, s együttesen a modern fizikai szemléletmód talán leglényegesebb részét alkotják.

16. §. Mint a 9. pontban jeleztük, nem tekintjük feladatunknak a klasszikus

<sup>15</sup> Ezt az álláspontot a hazai filozófiai irodalomban Fodor Judit képviseli a legpregnansabban. Lásd: VI.

<sup>16</sup> Világosan nyomon követhető ez pl. W. Heisenberg „A mai fizika világképe” c. munkájának II. fejezetében. („Válogatott tanulmányok”, Gondolat Kiadó, 1967.)

<sup>17</sup> Pl.: Novobátzky K.: „A relativitás elmélete”, 8. és 9. fejezet. (Tankönyvkiadó, 1951.)

<sup>18</sup> Erre vonatkozóan lásd pl. V. A. Fock, id. mű; illetve II. 17. fejelet.



és a modern fizikai szemléletmód különbözőségének részletes analizisét, csupán a determináció-probléma alakulása szempontjából legfontosabb mozzanatait tekintjük át, mintegy kiindulópontként további fejtegetéseinkhez. Valójában az alapfogalmak tisztázása során (9–15. pontok) már érintettük e momentumokat, azonban fontosságuk miatt érdemes még egyszer tényszerűen összefoglalni őket.

— Nyilvánvalóvá vált, hogy a laplace-i determinizmus-koncepció nem azonosítható „A” determinációval általában; előbbit úgy kell felfogni, mint az utóbbinak egy eléggé szűk szférában érvényesíthető *idealizált határesetét*. E tényt tartalmilag elemezve két, a modern determináció-elmélet kialakításánál feltétlenül figyelembe veendő mozzanatra bukkanunk. a) Az objektív események determinálódásában (ontológiai vonatkozás), illetve leírásában (gnoszeológiai vonatkozás) a véletlen szerepe általában nem elhanyagolható, mint azt a klasszikus koncepció feltételezte; vagyis a véletlen objektív tényezőként kell kezelni, s adott jelenség determinánsai között számba venni. b) Az események általában nem tesznek eleget a laplace-i determinizmus-koncepció alapjául szolgáló zárttsági kritériumnak.

— A viszonylagosság fogalma, mely korábban a leírás koordináta-rendszer-től való függését jelentette, lényegesen általánosabbá vált, s a klasszikus természettudományokban csak a gnoszeológiai szférákra korlátozódó egzisztenciája a modern természetszemléletben az ontológiai szférákra is kiterjedt. E ténynek a determináció-elmélet szempontjából leglényegesebb mozzanata, hogy a változást közvetlenül előidéző hatások (okok) mellett előtérbe került az általános környezettől való függés mozzanata, ami a kauzális szférán kívüli determináló tényezők (feltételek, háttér) szerepének megítélésénél jut szerephez.

— Tarthatatlanná vált a klasszikus természettudományoknak — főként a fizikának — az állapot, illetve az állapotváltozás fogalmával operáló szemlélete, helyette a természeti jelenségek folyamat jellege került előtérbe, amit az eseményfogalom fejez ki. (Elegendő itt a relativitáselmélet „esemény világará” utalni; de pl. Heisenberg is, a 16. lábjegyzetben hivatkozott helyen azt fejtegeti, hogy az elemi részecskék egymásba való átalakulása nem tekinthető egyszerűen úgy, mint a kiinduló részecske állapotváltozása, hiszen belőle — az energetikai viszonyoktól függően — egy vagy több azonos értékű részecske keletkezik.) E ténynek a determináció-elmélet szempontjából lényeges vonása az objektív anyagi világ, az objektív jelenségek dinamikus jellegének előtérbe jutása, valamint a klasszikus „A folyamat = állapotok egymásutánja” kép felcserélése a történések *totalis* szemléletével.

17. §. A determináció-problémával foglalkozó irodalomban az egyes terminusokat gyakran különböző értelemben használják; nem kívánunk túlzott jelentőséget tulajdonítani a terminológiai kérdéseknek, de mivel, részben a tapasztalat azt mutatja, hogy a fogalom-használat inkonzekvenciája sokszor nemcsak felületességből ered, hanem tartalmi inkonzekvenciára utal, másrészt, a fentiekől függetlenül, az egyértelmű terminológia megkönnyíti a megértést, szükségesnek látjuk leszögezni, hogy az egyes alapvető fogalmakat milyen értelemben használjuk. (Van viszont néhány fogalom, melyeknek általunk alkalmazott sajátzerű értelmezése szorosan kapcsolódik determináció-felfogásunk lényegéhez — pl. a post-determináció, a kauzális aszimmetria stb. —, így ezek pontos meghatározására csak később kerülhet sor.)

*Determinizmus.* Egészen általános értelemben azoknak a filozófiai irányzatoknak a gyűjtőneve, melyek a világ dolgainak, eseményeinek valamilyen

módon való meghatározottságát vallják. A determinizmus a filozófia alapkérdésében — tudniillik az anyag és tudat viszonyának kérdésében — elfoglalt álláspont szerint lehet materialista vagy idealista karakterű.

**Determináció.** Az anyagi világnak az a sajátossága (attribútuma), melynek szubjektív tükröződéseként a determinizmus mint filozófiai irányzat egzisztál. Általában determináció-elméletéről, illetve determináció-problémáról beszélünk, utalva arra, hogy gondolatmenetünk alapvetően ontológiai síkon mozog.

**Determinálódás.** Az objektív események meghatározódásának folyamata.

**Determináltság.** A determinációnak mint az objektív anyagi világ alapvető sajátosságának konkrét megnyilvánulása; azt is mondhatjuk, hogy a determináltság a determinálódási folyamat „eredménye”.

**Determinánsok.** Azon tényezők — kölcsönhatások — megnevezése, illetve együttese, melyek adott esemény determinálódásában közrejátszanak.

**Esemény.** Az objektív anyagi világ mozgásaiban, változásaiban (az egyetemes összefüggésen és kölcsönhatáson belül) többé-kevésbé jól elhatárolódó konkrét minőségi totalitás. *Funkcióját tekintve* a hagyományos filozófiai terminológia *dolog* fogalmával azonos, *tartalmilag* azonban inkább a *dolog, tulajdonság, változás fogalmak dialektikus egységeként* fogható fel.

A fentiek szerint a determináció entitásai az események és a determinánsok (melyek a maguk részéről szintén események, s csak adott konkrét esemény determinálódási folyamatában „funkcionálnak” meghatározó-tényezőkként).

18. §. *Az események determináltságának totális jellege.* Amikor arról beszélünk, hogy valamely esemény determinált, vagyis hogy (materialista filozófiai alapállásunknak megfelelően) lefolyása más anyagi események által meghatározott, mindig a szóban forgó esemény *totalitását* tartjuk szem előtt; a determináltság kategóriáját — megítélésünk szerint — nem lehet úgy értelmezni, hogy adott esemény egy konkrét vonatkozásban meghatározott, más vonatkozásban pedig nem. *A determináltság tehát oszthatatlan, s ebben az értelemben abszolút.*

Ez a tény, vagyis, hogy a determináltság mindig az esemény totalitását jellemző kategória, *ismeretelméletileg* (közelebről pedig ismereteink igazságértékének a megítélése szempontjából) egy lényeges következménnyel jár; a konkrét megismerésben mindig csak a vizsgált esemény meghatározott konkrét kölcsönhatásai ragadhatók meg, melyek lehetnek szükségszerűek vagy véletlenek, ok—okozati, vagy feltétel jellegűek stb. Adott konkrét esemény determináltságáról (vagyis más anyagi események által való meghatározottságáról) szóló ítéletünk annál plauzibilisebb, minél átfogóbban és mélyebben sikerül feltárnunk a szóban forgó esemény kölcsönhatási struktúráját; mivel azonban minden esemény kölcsönhatási struktúrája (aktuálisan és potenciálisan) végtelen, s így a konkrét megismerésben csak parciálisan ragadható meg, a determináltságra vonatkozó ítéletünk — az adott esemény megismerése során egyre növekvő plauzibilitása ellenére is — mindvégig hipotézis jellegű marad. Az objektív anyagi világ *valamennyi jelenségének* determináltságáról szóló ítélet (vagyis a determinizmus) úgy fogható fel, mint az egyes konkrét jelenségek determináltságára vonatkozó hipotézisek filozófiai általánosítása.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> A determináltság totalitásának kiinduló tételként való kimondására elsődlegesen azok az aggályok inspiráltak, melyeket az oksági probléma egyoldalú előtérbe állításával kapcsolatban a 6. pontban kifejtettünk. Relevanciáját véglegesen csak a dinamikus determináció-elmélet ismeretében lehet majd megítélni.

19. §. *A véletlen fogalmáról.* Megítélésünk szerint egy, a modern természet-tudományi eredményekkel adekvát determináció-elmélet sikere (heurisztikus értéke) a véletlen fogalmának helyes vagy helytelen értelmezésén áll vagy bukik. Ebből következik, hogy egy determináció-elmélet kidolgozását célzó gondolatmenet élére mindenképpen a véletlen mibenlétére vonatkozó tételt kell állítani. A véletlen kérdésével korábbi munkáinkban igen sokat és igen részletesen foglalkoztunk,<sup>20</sup> így itt nem kívánjuk megismételni részleteiben azokat a megfontolásokat, melyek véletlen-felfogásunkat kialakították; ehelyett — mintegy axioma-szerűen — csak alapvető *konklúzióinkat* foglaljuk össze. (A véletlen-felfogásunk megalapozásának részleteire vonatkozóan megjelölt irodalom egyúttal alkalmat ad a koncepció heurisztikus értékének megítélésére is, a rá épülő kvantummechanika interpretáció alapján.)

20. §. A véletlen — lényegét tekintve — független törvényszerűségek szerint futó oksági láncok (esemény-sorok) találkozása, s mint ilyen, maga is esemény. A véletlen objektivitása a marxista természetfilozófiai irodalomban elég gyakran megtalálható felfogással ellentétben nem csupán azt jelenti, hogy maguk a dolgok objektívek, amelyeknek kapcsolatát a véletlen jelzővel illetjük, hanem azt, hogy e kölcsönhatás *véletlen jellege* (vagy talán azt is mondhatjuk, hogy véletlen „funkciója”) objektív. A véletlen és a szükségszerű dialektikája nem csupán azt jelenti, hogy ami az egyik vonatkozásban véletlen, az más vonatkozásban (más szinten) szükségszerű lehet, de azt is, hogy a véletlen tényezők teljes mértékben beilleszthetők a már létrejött esemény és determinánsai szükségszerű kapcsolatába anélkül, hogy véletlen jellegüket elveszíteneék. Mindez együttesen azt jelenti, hogy *a véletlent ontológiai fogalomnak tekintjük*, vagyis a véletlen oka lehet ugyan tudásunk határozatlanságának vagy hiányosságának, de maga nem abból ered.

21. §. *A fizikai valóság fogalmáról.* Noha a XVII—XIX. században lényegében uralkodó szerepet betöltő mechanisztikus materialista filozófia az anyag filozófiai fogalmát a tehetetlen tömeggel bíró testekkel azonosította, a korabeli fizikában általában, és különösen az elektromágneses térnek a Maxwell-elméletben önálló létezőként való tételezése után, az objektív valóságot sohasem azonosították teljesen a testi-tárgyi valósággal. Az energiát, az elektromos töltést, az erőtereket stb., ha nem is anyagnak, de objektív realitásnak tekintették. A fizikai valóság fogalmának bővítésében, általánosításában a mikrofizikai megismerés egy lényeges új mozzanatot eredményezett, nevezetesen a potencialitásnak az objektív valóság (a fizikai valóság) egyik alkotó elemeként való felfogását.<sup>21</sup> Részletes elemzés helyett itt csak két lényeges momentumra utalunk, melyek e felfogást megalapozták, illetve inspirálták. Egyik a strukturális szemléletmód előtérbe kerülése (főleg a fizikai mezők megismerése, illetve a fizikai világ relatíve önálló strukturális-kölcsönhatási szintjeinek felismerése kapcsán), illetve a struktúra fogalmának szélesebb értelmezése. Pl. egy *H* atom struktúrájához nemcsak a magot alkotó proton és a körülötte „keringő” elektron mint tárgyi totalitás tartozik, hanem pl. azok a *potenciális* pályák is, (pontosabban potenciális energia-állapotok), melyeket az elektron gerjesztődés esetén elfoglalhat, illetve azok a potenciális kötődési lehetőségek is, melyek a *H* atom különböző molekula-struktúrákba

<sup>20</sup> Pl. I. 6. fejezet; II. 11. fejezet.

<sup>21</sup> Lásd pl.: V. A. Focknak a 11. lábjegyzetben idézett munkáját, valamint II. 15. fejezet.

való kapcsolódását lehetővé teszik. Az objektív fizikai valóság fogalmának általánosítása irányába ható másik tényező pedig az, hogy a mikroobjektumok mérés előtti (vagy méréstől független) állapota csakis a potenciálisan lehetséges állapotok (illetve állapotjelzők) valószínűségi eloszlásával jellemezhető (ez a hullámfüggvény Fock-féle értelmezése). Mindezek eredményeként *a modern fizika az objektív valóságot a potenciális és aktuális egységeként szemléli*, aminek — mint látni fogjuk — a fizikai jelenségek determináltsága, illetve determinálódási „mechanizmusa” megértésénél is lényeges szerepe van.

### III. A FIZIKAI JELENSÉGEK DETERMINÁLTSÁGA

22. §. A továbbiakban a II. részben kifejtett alapvető fogalmak, illetve alap-  
tétel, valamint a modern fizikai szemléletmódnak ugyancsak ott összefog-  
lalt alapvető motívumai alapján megkísérelünk felvázolni egy olyan természet-  
filozófiai determináció-elméletet, amely — megítélésünk szerint — kielégítő  
választ ad a véletlen determináció szerepét, a szükségszerű és a véletlen viszo-  
nyát, valamint az oksági összefüggés mélyebb lényegét illető kérdésekre.

23. §. Annak megfelelően, hogy a modern természetszemlélet alapfogalma  
nem a tárgy vagy állapot, hanem az esemény, a determinizmus-irodalomban  
megszokottól némileg eltérő jelölést alkalmazunk.

Az eseményeket általában  $A(t)$ ,  $B(t)$ , ... szimbólumokkal jelöljük, ahol a  
 $t$  argumentum a folyó időt jelöli, s elsődleges szerepe az események dinamikus,  
folyamat jellegének hangsúlyozása. Amennyiben egy konkrét állapotról (az  
adott esemény egy konkrét időpillanatban vett metszetéről), vagy az állapot-  
tok egy soráról van szó, a  $t$  argumentum indexet kap. Tehát  $A(t_k)$  egy állapot  
jelölése általában [az  $A(t)$  esemény  $t_k$  időpillanatban vett metszete] és  $A(t_1)$ ,  
 $A(t_2)$ , ...  $A(t_k)$  egy konkrét állapotsor tagjai. Magának az eseménynek, mint  
folyamatnak a kifejezése:

$$A(t) = A(t_0) \rightarrow A(t_1) \rightarrow A(t_2) \rightarrow \dots \rightarrow A(t_n) \quad (1)$$

ahol  $t_0$  azt az időpontot jelenti, amelytől kezdve vizsgáljuk a szóban forgó  
eseményt.

A fentieknek megfelelően egy konkrét állapotátmenet jelölése:

$$A(t_k) \rightarrow A(t_l) \quad (2)$$

Mivel determináció-elméletünkben úgy az ok—esemény, mint az okozat—  
esemény ilyen állapotátmenetek formájában szerepel, érdemes egy kicsit rész-  
letesebben foglalkozni e fogalom tartalmával. Midenekelőtt, teljes mértékben  
egyetértünk Szvecsnyikovval abban, hogy egy *állapot* nem lehet oka valamely  
változásnak (eseménynek), hanem csakis egy másik változás.<sup>22</sup> Ennek a fel-  
fogásnak első pillanatban ellentmondani látszanak azok a fizikai események,  
ahol egy „konstans ok” eredményezi valamely objektum folyamatos állapot-  
változását. Pl. egy *homogén* gravitációs térben eső test mozgásállapota perma-  
nens módon változik; a test gyorsul. Azonban éppen az ilyen problémák meg-  
oldásában segít az előzőekben felvázolt dinamikus szemlélet. A szóban forgó

<sup>22</sup> V. 116—124.

test gyorsulásának oka nem egyszerűen a homogén, tehát állandó gravitációs tér megléte, hanem az adott test tömegének és a gravitációs térnek a kölcsönhatása. Kissé más oldalról is megvilágíthatjuk ezt a problémát, ha egy homogén elektrosztatikus tér vonatkozásában gondolunk el hasonló szituációt. A térbe helyezett töltött próbatest gyorsulásának oka nem pusztán a homogén elektrosztatikus tér megléte, hanem a test töltésének kölcsönhatása e térrel. Amennyiben ugyanilyen elektromos töltéssel nem rendelkező testet helyezünk el a térben, az nem fog gyorsulni. (Ez utóbbi feltételezés gravitáló tömeg esetében nem reális.) Ez a tény pedig azt jelenti, hogy egyrészt, okról mindig csak „az okozás objektuma” vonatkozásában beszélhetünk, másrészt, még abban az esetben is indokolt ok-eseményről beszélni, ha az az objektum, mely az okozás bázisa, adott szinten konstans meglét formájában egzisztál; az okozatot ugyanis mindig az elszenvedő objektumnak egy másik objektummal való kölcsönhatása eredményezi.<sup>23</sup> (Itt persze szélsőséges esetekről volt szó; általában az is nyilvánvaló, hogy az ok—okozati viszony oki oldalát alkotó objektum [entitás] maga is esemény jellegű, arról nem is beszélve, hogy pl. az utóbbi példánkban makroszkopikus szinten állandónak tekinthető elektrosztatikus tér valójában mikrofizikai szinten lezajló folyamatok — fotonok kibocsátása — révén realizálódik.)

Azt, hogy az okozat általános esetben maga is esemény (tehát folyamat) jellegű, hasonló megfontolásokkal lehet alátámasztani. (Az okság szokásos felfogásában — így többek között Bunge számára is — ez par excellence igaz, mivel definíció-szerűen a létrejövését, illetve az állapotváltozást tekintik okozatnak; az okozat esemény jellegét azért tartottuk mégis külön hangsúlyozandónak, mert — amint a későbbiekben látni fogjuk — felfogásunkban nemcsak a létrejövés, vagy állapotváltozás, de általános esetben a meglét is kauzális folyamat.) Az okozás esemény jellege viszont valóban triviális. Ezek után az okozás szimbolikus ábrázolása első közelítésben:<sup>24</sup>

$$[A(t_k) \rightarrow A(t_l)] \rightarrow [B(t_m) \rightarrow B(t_n)] \quad (3)$$

Az „első közelítés” azt jelenti, hogy az okozás (3)-ban felírt sémája még a hagyományos (idealizált) felfogás elemeit is tartalmazza, amennyiben csak  $A(t)$  hat egyoldalúan  $B(t)$ -re; de eltér a hagyományos felfogástól abban, hogy mind az ok, mind pedig az okozat oldalán esemény szerepel. Az oksági viszonyt a II. részben vázolt felfogásnak megfelelően még sokkal általánosabb formában is fel lehet írni; ahhoz azonban, hogy ezt megtehessek, előbb még foglalkoznunk kell az események kölcsönhatási struktúrájával.

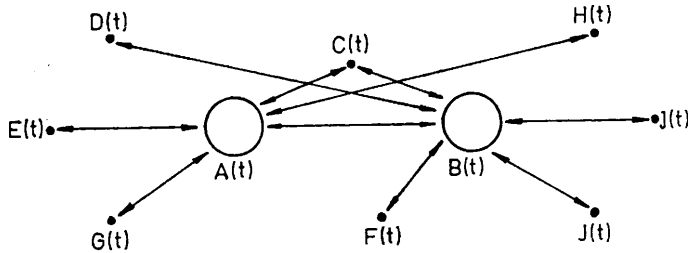
24. §. A következőkben egy olyan problémával foglalkozunk, mely ugyan eléggé közismert és kivétel nélkül minden, a determináció kérdéseivel foglalkozó munkában érintik, de mivel saját koncepciónk megfogalmazásában

<sup>23</sup> Éppen ezeknek a dolgoknak a nem kellően való végiggondolása okozta — véleményünk szerint — Bungénál azt, hogy ő a kölcsönhatást jellegzetesen nem-kauzális determináció-formának tekinti, s mint ennek tipikus eseteit, éppen az általunk is elemzett fizikai példákat említi. IV. 6.1.2. pont.

<sup>24</sup> A determináció irodalomban szokásos, hogy az okot C-vel, az okozatot E-vel jelölik. (Az általunk „alapul vett” Bunge könyvben is ez a jelölés található.) Mivel azonban — mint a későbbiekből látható lesz — nem tartjuk indokoltnak az ok—okozat eleve való elkülönítését az esemény, a kölcsönhatás fogalmától, helyesebbnek láttuk a speciális jelölésmódtól eltekinteni.

döntő szerepet játszik, elengedhetetlen vele kapcsolatos álláspontunk egyértelmű kifejtése. Az események (az objektív entitások, vagy a szokásos megfogalmazásban, a dolgok) kölcsönhatásáról van szó. Annak megértéséhez ugyanis, hogy az oksági kapcsolat kritériumai<sup>25</sup> hogyan egyeztetethetők össze azzal, hogy mi az oksági kapcsolat is kölcsönhatásnak tekintjük, az események egyedi kölcsönhatásainak elemzésén túl kell lépni, s kölcsönhatási struktúrájuk egészét kell szemügyre venni.

Az objektív világ minden eseménye számtalan más eseménnyel áll kölcsönhatásban. A különböző események kölcsönhatási struktúrája azonban általában eltérő. Az egyszerűség kedvéért kevés számú eseményre korlátozódva, a viszonyok sematikusán a következőképpen ábrázolhatók (1. ábra):



1. ábra

[Az ábrán az áttekinthetőség kedvéért csak az  $A(t)$  és  $B(t)$  események kölcsönhatásait ábrázoltuk, de természetesen a valóságban a valóságban a  $C(t)$ ,  $D(t)$ , ...  $J(t)$  események egymással és más, itt nem is ábrázolt eseményekkel is kölcsönhatásban állhatnak.]

A fentiek szerint az  $A(t)$  esemény kölcsönhatás-rendszere a

$$K_{ab}, K_{ac}, K_{ae}, K_{ag}, K_{ah}, \quad (4)$$

míg a  $B(t)$  esemény kölcsönhatás-rendszere a

$$K_{ba}, K_{bc}, K_{bd}, K_{bf}, K_{bi}, K_{bj} \quad (5)$$

kölcsönhatásokból áll; a két kölcsönhatási struktúra nyilvánvalóan nem azonos.

Amennyiben két kölcsönhatási struktúrában belül valamilyen szempontból két adott esemény — pl.  $A(t)$  és  $B(t)$  — kölcsönhatása játszik kitüntetett szerepet, annak jelölése:

$$(K_{ab}, K_{ba}) \quad (6)$$

A kiválasztott két esemény kölcsönhatási struktúrája az alkotóelemek részbeni eltérése mellett különbözhet az azonos vagy eltérő alkotóelemek *jellegében* is. Valamely esemény kölcsönhatásai ugyanis lehetnek pl. szükségszerűek vagy véletlenek, feltétel vagy ok — okozati jellegűek stb. (Énnek okaival,

<sup>25</sup> Az oksági kapcsolat kritériumait Bunge a IV. 76 — 77. oldalán foglalja össze.

illetve objektív alapjával a kauzális aszimmetria kapcsán majd egy külön pontban fogunk foglalkozni.)

Amikor valamely esemény, pl.  $B(t)$  determináltságát vizsgáljuk, determinánsai között minden — szükségszerű és véletlen — ráhatást figyelembe kell venni; tehát adott esemény determináns struktúrája — legalábbis terjedelmileg — azonos kölcsönhatási struktúrájával. Tehát:

$$D_b = K_{ba} + K_{bc} + K_{bd} + K_{bf} + K_{bi} + K_{bj} \quad (7)$$

A determinánsok halmaza csak ezen a totalitáson belül válik külön — az adott konkrét vonatkozásoknak megfelelően — oksági, feltétel és háttér szegmentumokra.

25. §. Szólni kell itt röviden arról, hogy miért tekintjük a  $D$  determináns együttest az egyes elemek (az egyes kölcsönhatások) *összegével* egyenlőnek. Valamely objektum egyes konkrét kölcsönhatásai (determinánsai) adott esetben a totalitásból kiemelve, külön is vizsgálat tárgyává tehetők. Éppen ezt teszi lehetővé az újkori természetmegismerés alapvető módszere, a kísérletezés, amennyiben olyan viszonyokat teremt, hogy az objektumra ható ágensek egyike, vagy egynéhánya a többiek „zavaró” hatása nélkül vizsgálható; vagyis a kísérlet bizonyos praktikus idealizációt tesz lehetővé. A valóságban azonban az egyes determinánsok nem egymástól függetlenül hatnak, így az eredmény — az esemény konkrét kimenetele — együttes hatásuk következménye. Gondoljunk pl. az elemi mechanikából jól ismert szabályra, az erőhatások függetlenségének elvére; e szerint adott test mozgása úgy is *leírható*, hogy az egyes erők hatását külön-külön vesszük számba; így is helyes eredményhez jutunk. Azonban a több erő együttes hatására létrejövő valóságos mozgás nem az egyes erők által kiváltott mozgás-szegmentumokból áll össze, hanem az erők vektori eredőjének (összegének) hatására lezajló folytonos mozgás. Általában is indokolt tehát a  $D = \sum K_{bi}$  definíció, de különösen jelentőssé válik a véletlen determinánsok értelmezésénél, melyek a dolog természetéből eredően még ideális esetben sem vehetők számba egyedi konkrét-ságukban.<sup>26</sup>

26. §. Az események kölcsönhatásai időben változó, dinamikus jellegűek, mégpedig kettős értelemben: egyrészt egy adott kölcsönhatás maga is időben való változást (mozgást) jelent, másrészt egyes kölcsönhatások megszűnnek, mások létrejönnek, vagyis a kölcsönhatási struktúra összetétele is változik időben. Ennek megfelelően természetesen a determinánsok együttese is időben változó, így annak általános jelölése:

$$D(t) = \sum K_{bi} \quad (8)$$

lesz, ahol az  $i$  változó index a szóban forgó  $A(t)$  eseménnyel adott időpontban kölcsönható események karakterisztikus indexein fut végig.

27. §. Utalva a II. részben az esemény-szemlélet megalapozásával kapcsolatban mondottakra, röviden vázoljuk, hogy mit értünk az objektív anyagi világ dinamikus jellegén, illetve, hogy milyen értelemben használjuk a dina-

<sup>26</sup> A véletlen hatások „kollektív jellege” vonatkozásában részletesebben lásd: II. 11. és 13. fejezet.

mizmus fogalmát. A *dinamika* szó hagyományos értelmében erőtant jelent, vagyis azt a tudományos diszciplínát, mely a testeknek (vagy általánosabb értelemben az objektív dolgoknak, illetve rendszereknek) erők hatására bekövetkező állapotváltozásaival foglalkozik, s amelynek jellemzője, hogy — általában — a pillanatnyi állapotjelzők, illetve a ható erők ismeretében egyértelműen meg tudja határozni a testek (objektumok) későbbi vagy korábbi állapotát,<sup>27</sup> ellentétben a statisztikus mechanikával, illetve a mikrofizikával, melyek „csak” valószínűségi kijelentést tudnak tenni a rendszerek vagy alkotóelemeik múltbeli és jövőbeli állapotára vonatkozóan. Ennek megfelelően szokás dinamikai és statisztikus törvényekről beszélni. Másrészt a dinamikát a sztatika, vagyis a nyugvó testekre ható erőket tanulmányozó diszciplína ellentétéként is szokás értelmezni. Ez a szembeállítás azonban eléggé viszonylagos, hiszen pl. az elektrodinamika általános elmélete határesetként tartalmazza az elektrosztatika törvényszerűségeit is.

A dinamizmus, a dinamikus jelleg általunk használt fogalma a formai hasonlóság ellenére tartalmilag lényegesen eltér a fenti fogalomtól. Amikor az objektív anyagi világ dinamizmusáról beszélünk, lényegében azt kívánjuk tömören kifejezni, hogy a világot nem bizonyos tulajdonságokkal bíró és egymással (esetleg) kölcsönható dolgok rendszerének, hanem események rendszerének tekintjük: ez részletesen azt jelenti, hogy *a folyamat, a kölcsönhatás fogalmát tekintjük alapvető kategóriának* (primitív fogalomnak); a tulajdonságok mindig kölcsönhatásokban nyilvánulnak meg; az objektumnak nem csak létrejötté és állapotváltozása, de megléte is folyamat; a valamely szinten mutatkozó állandóság, stabilitás mindig más szinteken folyó mozgások megnyilvánulása. (Már volt szó arról — és később még részletesebben is foglalkozunk vele —, hogy bizonyos idealizált határesetekben hasznos lehet a többé-kevésbé individuális objektumként értelmezett dolog fogalmának használatá.)

*A dinamizmus, a dinamikus jelleg így értelmezve tehát lényegében a mozgás és nyugalom, a változás és állandóság dialektikus egységét jelenti*, s ennek megfelelően — ellentétben a dinamika hagyományos fogalmával — nem állítható szembe a sztatikával (a nyugalommal), és ami a korszerű determináció-elmélet kialakítása szempontjából a leglényegesebb, nem kapcsolható hozzá az egyértelműség követelménye (mint később látni fogjuk, legalábbis predeterminatív).

28. §. Noha az oksági viszonyba kerülő (vagy általában determinációs kapcsolatban levő) események mindig folyamatok, ebből nem következik szükségképpen, hogy tartós, vagy éppen létezésük teljes időtartamára kiterjedő kölcsönhatásban kell legyenek. Adott esetben előfordulhat, hogy gyakorlatilag csak az „okozás” (a létrehozás) időtartamára korlátozódik a kölcsönhatás, de feltétlenül mindig véges időtartamra.<sup>28</sup> Tekintsük példaként azt az esetet, amikor egy repülőgép menet közben áthalad egy, a lokális adottságok miatt

<sup>27</sup> Az így értelmezett dinamikai diszciplínák klasszikus formái a mechanikai dinamika' amely a tömegpont, illetve pontrendszerek (rugalmas és merev testek) mozgásállapotváltozásával és deformációjával, valamint az elektrodinamika, mely az elektromosan töltött testek és az erőterek állapotváltozásával foglalkozik.

<sup>28</sup> Itt persze nem a „felfelé”, hanem a „lefelé” való végesség hangsúlyozása a döntő. (Lásd a postdeterminációról szóló későbbi pontokat.) Ismeretes, hogy az elemirészfizika mai ismeretei szerint a  $10^{-13}$  cm-es térrészen belül, illetve a  $10^{-24}$  sec. időtartamnál rövidebb idő alatt lejátszódó folyamatok konkrét tér- és idő-struktúrája nem elemezhető. (Rendszerint arról van szó, hogy két, vagy több elemi részecske kölcsönhatásá-



(pl. a talaj intenzív felmelegedése következtében) kialakult, felfelé haladó légoszlopon (úgynevezett termiken), mely a gépet eredeti irányától többé-kevésbé eltéríti (megemeli). Itt a két esemény — a levegő felfelé áramlása, illetve a repülőgép fennmaradását és haladását biztosító aerodinamikai folyamatok — csak egy meghatározott ideig — tudniillik, amíg a gép áthalad a termiken — van egymással kölcsönhatásban. A gép megemelkedésének oka kétségtelenül a felfelé szálló légáramlattal való kölcsönhatás, ám e kölcsönhatás előtt és után az említett aerodinamikai és termodinamikai folyamatok egymástól függetlenül zajlottak, illetve zajlanak.

Amikor tehát arról beszélünk, hogy az okozatiság mindig két (vagy több) esemény, illetve folyamat kölcsönhatása, nem feltétlenül arra gondolunk, hogy e két (vagy több) esemény paralel fut hosszú időn át és „kezdetől végig” determinációs kapcsolatban vannak egymással. Ez utóbbi — lényegében idealizált — eset azon kauzális kölcsönhatások esetében igaz, melyek egy adott dolog *létezését* biztosítják, létrejöttétől megszűnéséig.<sup>29</sup>

29. §. Mint az előző pontokban láttuk, az objektív anyagi világ dinamikus jellege, a kölcsönhatások kardinális szerepe a tulajdonságok megnyilvánulásában stb. eleve lehetetlenné teszi, hogy egy korszerű determináció-elmélet keretében az ok-okozati viszonyt általában pusztán a dolgok elvont fogalmára vonatkoztassuk. (Bár korábban már utaltunk rá, a kérdés fontossága miatt itt is hangsúlyozzuk, hogy az ok-okozat viszony ilyen idealizált felfogása meghatározott körülmények között több-kevesebb heurisztikus értékkel bír.) Helyette az esemény par excellence a dinamizmusra utaló fogalmát kell használni.

A kauzális viszony többoldalúságára utal az a tény, hogy magára az oksági viszonyra — a körülményektől függően — többféleképpen szokás (lehet) rákérdezni.

a) „Miért jött létre a B dolog, vagy esemény?”

Itt láthatóan a szó szűkebb értelmében vett *keletkezésről*, vagyis egy minőségileg új dolog (esemény) létrejöttéről van szó. (Pl. „Miért jött létre ez a gamma-kvantum?” — „Azért, mert  $e^-$  és  $e^+$  részecskék ütköztek össze.”)

b) „Miért alakult a B dolog vagy esemény éppen így és nem másképpen?”

Itt nyilvánvalóan egy meglevő esemény *változásának* oka iránt érdeklődünk. (Pl. „Miért megy most gyorsabban a kocsí?” — „Azért, mert megnöve-

ból néhány más elemi részecske keletkezik.) Bár ez a situáció mind a konkrét fizikai leírás, mind pedig általában az ismeretelmélet szempontjából komoly problémákat vet fel (pl.: mennyiben tekinthető *ismeretnek* egy a tér-időbeliség szempontjából „fekete dobozban” lejátszódó esemény, melynek csak az előzményeit és következményeit ismerjük?), ám problémánk szempontjából annyi nyilvánvaló, hogy az ok-eseményt (az elemi-részek ütközését) a következmény-eseménytől (az új részecskék megjelenésétől) 10<sup>-24</sup> sec.-os időtartam választja el egymástól.

<sup>29</sup> Itt használhatjuk a dolog terminust, mivel egy rövidebb-hosszabb ideig fennálló, meghatározott vonatkozásban stabil kölcsönhatási struktúráról (képződményről) van szó. (Pl. egy makroszkopikus objektum fennmaradása a belsejében lejátszódó atomi-molekuláris mozgások egyensúlya, illetve a környezettel való kölcsönhatásának — időleges — elhanyagolhatósága miatt. Éppen a „meghatározott vonatkozás”, illetve az „időleges” jelzők miatt alkalmaztuk a főszővegben az *idealizált* kifejezést.)

kedett a motor fordulatszáma” [közvetlen ok], vagy: „Azért, mert a vezető több gázt adott a motornak” [közvetett ok].<sup>30</sup>

c) „Miért olyan a B dolog vagy esemény, amilyen?”

Itt viszont egy már hosszabb ideje fennálló és várhatóan még tovább is létező esemény vagy dolog jelenlegi konkrét állapotának oka felől kérdezzünk, ami ugyan adott esetben egybe eshet az eredet, vagy változás okával, de nem általában és szükségképpen. (Pl. „Miért tolódik el a távoli égitestekről érkező fény spektruma a vörös oldal felé?” — „Azért, mert a ‚világogyetem’ állandóan tágul”.)

30. §. Szükséges itt hangsúlyozni, hogy az oksági viszony e három változatának (létrejövés, változás, meglét) megkülönböztetése, noha objektív alappal bír, mégis viszonylagos. Vitathatatlan, hogy egy-egy meglévő dolog (egy éppen „zajló” esemény) jelenlegi állapotának mikéntje — egy meghatározott *okszági lánc* közvetítése révén — *alapvetően* a keletkezése, a létrejövése által determinált. De a konkrét jelenlegi állapot emellett tükrözi a keletkezés óta „átélt” eseményeket is, vagyis az azóta kialakult vagy megszűnt — adott esetben véletlen jellegű — kölcsönhatások következményeit. Így, bár a dolog vagy esemény *alapvető minősége* adott, mégis jogos a jelenlegi állapot mikéntjének (a meglét konkrét formájának) oka iránt érdeklődni.

Természetesen viszonylagos ez a hármas felosztás még abban az értelemben is, hogy a feltett „kauzális kérdés” jellege attól függ, mit nevezünk eseménynek. Az egyik említett példára utalva: ha a kocsii *mozgása* az esemény, úgy a gyorsulás állapotváltozást jelent; ekkor indokolt a példában is alkalmazott *b*) típusú kérdés; — ha viszont maga a *gyorsulás* az esemény, akkor egy *a*) típusú kérdéssel létrejöttének oka felől érdeklődhetünk. Azt, hogy mit tekintünk eseménynek, s hogy ennek megfelelően melyik kauzális kérdés-típust alkalmazzuk, akár szubjektív megfontolások alapján is eldönthetjük; lényegében azonban ez *objektív lehetőségek* közötti választást jelent, hiszen — az említett példánál maradva — azzal, hogy magát a mozgást vagy a gyorsulást tekintem-e eseménynek, az objektív valóság más és más szférájára korlátozom, illetve koncentrálok érdeklődésemet.

31. §. Az események tehát — mint a 29. pontban láttuk — kauzális szempontból három csoportra oszlanak; esemény lehet valaminek *a*) a keletkezése; *b*) a változása; *c*) a fennállása (megléte). Adott esetben a konkrét objektív körülmények — vagy éppen a konkrét megismerési szituáció — egyértelműen eldönthetik, hogy melyik esetről van szó.

A korábban bevezetett jelölésmódnak megfelelően a kauzális viszony e három esete a következő szimbólumokkal fejezhető ki:

Legyen a két esemény:

$$A(t) = A(t_0) \rightarrow A(t_1) \rightarrow \dots \rightarrow A(t_n)$$

$$B(t) = B(t_0) \rightarrow B(t_1) \rightarrow \dots \rightarrow B(t_n)$$

akkor

<sup>30</sup> A közvetlen és közvetett okság kérdésére még részletesen kitérünk a következőkben.

a) A létrehozás mint oksági viszony:

$$[A(t_k) \rightarrow A(t_l)] \rightarrow [B(t_0) \rightarrow B(t_1)] \quad (9)$$

b) A változás mint oksági viszony:

$$[A(t_k) \rightarrow A(t_l)] \rightarrow [B(t_k) \rightarrow B(t_l)] \quad (10)$$

c) A fennállás (meglét) mint oksági viszony:

$$A(t_0 - t_1) \rightarrow B(t_0 - t_1) \quad (11)$$

Az a) esetben a  $t_0$  arra utal, hogy a  $B(t)$  esemény „éppen most jött létre”. A b) esetben a  $t_l$  arra utal, hogy a  $B(t)$  esemény az  $A(t)$  eseménnyel való kölcsönhatása következtében másként alakult, mint ahogyan e kölcsönhatás nélkül alakult volna. Végül a c) esetben a  $t_0 - t_1$  argumentum jelzi, hogy míg létezik  $A(t)$ , addig, és csakis addig létezik  $B(t)$  is.

32. §. A továbbiakban sorra vesszük az oksági összefüggés szokásos kritériumait, s megvizsgáljuk, hogy ezek miképpen illeszthetők be az itt kifejtett dinamikus determináció-elméletbe, illetve, hogyan értékelendők ezen elmélet alapján. Kiindulópontnak az okság azon megfogalmazását tekintjük, melyet Bunge is elfogadhatónak ítél (lásd: IV. 76–77.):

*Ha A megtörténik, akkor (és csakis akkor) B létrejön általa.*

Az ilyen módon definiált oksági kapcsolat kritériumait Bunge a következőkben foglalja össze: *feltételezetség; egyféselés; az oksági kapcsolat produktivitása; az okozatnak az októl való egyoldalú függése; a kapcsolat invariabilitása.* Bár Bunge nem tekinti kritériumnak, de mivel szinte valamennyi, az oksággal foglalkozó munkában szerepel, hozzákapcsoljuk még az *ok előidejűségét* az okozathoz képest, mivel az esemény-szemléleten alapuló dinamikus determináció-elmélet relevanciájának — megítélésünk szerint — éppen az az egyik próbaköve, hogy mi módon sikerül ezt a kérdést értelmeznie.

33. §. Mielőtt az oksági kapcsolat kritériumainak tárgyalására, illetve az ezek kapcsán teendő kiegészítő-általánosító megjegyzéseinkre térnénk, szükségesnek látjuk konkrétan kitérni Bungének az előző pontban idézett helyen kifejtett egyik gondolatára. Az oksági kapcsolat imént idézett definíciójának előkészítéseként Bunge hangsúlyozza, hogy nem ért egyet a *létrehozás* és az *okozatiság* azonosításával, „...mert mint a tudomány tanúsítja ... bizonyos dolgok nem kauzális úton jönnek létre, illetve keletkeznek”. (IV. 76.) Az eddigiek alapján talán nyilvánvaló, s csak az egyértelműség kedvéért hangsúlyozzuk, hogy mi sem értünk egyet az okság, illetve a létrejövés vagy keletkezés azonosításával, de nem azért, mintha — Bungéhoz hasonlóan — feltételeznénk bizonyos dolgok nem-oksági jellegű keletkezésének realitását, hanem azért, mert álláspontunk szerint az oksági kapcsolat (az oksági kölcsönhatás) nem szakítható el a feltétel, illetve a háttér jellegű kölcsönhatásoktól, vagyis önmagában az ok—okozati viszony nem meríti ki a keletkezés vagy létrejövés (illetve a változás és meglét) determinációs viszonyait.

34. §. Az *ok produktivitása* (vagy effektivitása, hatékonysága) nem értelmezhető úgy, hogy az  $A(t)$  esemény hatását a  $B(t)$  esemény passzívan viseli el. Mindenki előtt ismeretes, hogy teljesen egyoldalú hatás az objektív anyagi

világban nem létezik, legfeljebb arról lehet szó, hogy az ember — bizonyos megfontolások alapján — egy kölcsönhatásnak csak az egyik „oldalát” veszi figyelembe. Ennek tipikus példájaként a klasszikus mechanika *erő* fogalmát említhetjük. A klasszikus mechanikában az erő a mozgásállapot vagy alakváltozás okaként szerepel, s e változások szempontjából csak intenzitása és iránya a mérvadó (az erő vektor-mennyiség!), s általában nem kell tekintettel lenni az erőhatások forrásául szolgáló objektumok tulajdonságaira. Pedig a klasszikus mechanika művelői is tisztában voltak azzal, hogy az *absztrakt-oknak* tekintett erő mindig más testekkel való kölcsönhatás eredménye — ez a tény Newton III. törvényében explicit kifejezést is nyer —, de mivel az általuk vizsgált jelenségek természete (a makromechanikai objektumok nagyfokú individualitása) megengedte, hogy eltekintsenek az erőhatás forrásának konkrét tulajdonságaitól, lassacskán kialakult az egyoldalú ok-hatás képze. (Mellesleg, ez az absztrahálási lehetőség az elméleti általánosítás szempontjából nagyon kedvező volt.)

35. §. Az ok egyoldalú hatékonyságára vonatkozó tétel megalapozásánál általában arra szoktak hivatkozni, hogy — lévén az ok előidejű az okozathoz képest — az okozat létrejöttékor az ok már nem létezik, legalábbis nem abban a formájában, ahogyan a szóban forgó okozat létrejöttében ok-ként funkcionált, s ezért még csak beszélni sem lehet az okozatnak az okra való visszahatásáról, mivel ez a szó szoros értelmében vett időbeni visszahatás lenne, ami mai ismereteink szerint — az események időbeli rendezettségének egyirányúsága miatt — lehetetlen. Azonban — mint az előzőekben láttuk — felfogásunk egyik alapvető tétele, hogy az okozást egyetlen aktusra ( $\Delta t$  helyett  $dt$ ) szűkítő koncepció valójában idealizáció. A valóságban események folyamat jellegű kapcsolatáról, kölcsönhatásáról van szó, s így, ha „az  $A(t_i)$  oka a  $B(t_k)$  létrejöttének”, kauzális viszony esetén az okozatnak az okra való hatásáról beszélünk, természetesen nem azt értjük alatta, hogy egyúttal „ $B(t_k)$  is oka az  $A(t_i)$ -nek” (lévén  $t_k > t_i$ ), hanem azt, hogy  $B(t_k)$ , vagyis az okozat-esemény egy eleme oka pl. az  $A(t_m)$ -nek, vagyis az ok-esemény egy elemének (amikor is természetesen  $t_m > t_k$ ). Arról nem is beszélve, hogy a „visszahatás” nem szükségképpen kauzális jellegű; előfordulhat az is, hogy a  $B(t)$  eseménynél okként szereplő  $A(t)$  esemény determináns struktúrájában  $B(t)$  elemei egyszerűen csak háttérként, vagy feltételként szerepelnek.

Első pillanatra joggal mondhatja valaki az előbbi felfogás láttán, hogy itt már szó sincs igazi visszahatásról, hanem két, a valóságban teljesen különböző oksági, vagy általában determinációs viszony összekapcsolásáról. Ez bizonyos értelemben így is van. De hát mi sohasem arról beszéltünk, hogy az okozat hat vissza saját okára — mindkettőt a szokásos idealizált értelemben, egyedi aktusként fogva fel —, hanem arról, hogy az adott konkrét létrejövés vagy változás esetén *okként szereplő esemény*, valamint az *okozat mint esemény* állnak kölcsönhatásban egymással, ahol is nem csak az  $A(t)$  hat a  $B(t)$ -re, de a  $B(t)$  is hat az  $A(t)$ -re. Amennyiben az „okozást” véges időtartamú valóságos történéseknek fogjuk fel, az előbbi feltételezés teljesen plauzibilis.

A lényeg tehát az oksági viszony „beépítése” az események kölcsönhatási struktúrájába, mivel megítélésünk szerint csak ilyen módon lehetséges a modern mikrofizikai tapasztalatokkal is adekvát determináció-elmélet kidolgozása, mellyel szemben — mint láttuk — az az egyik alapvető követelmény, hogy a véletlen hatásokat, illetve azok kiemelkedő szerepét a mikrovilág folyamatainak alakításában értelmezni tudja.

36. §. Az oksági elv olyan megfogalmazása tehát, hogy „egy  $A(t)$  esemény az oka egy  $B(t)$  eseménynek”, valójában idealizáció abban az értelemben, hogy az eseményeknek általában nem csak egy determinánsa van. Minden eseményhez a determinánsok egy  $D(t)$  komplexuma tartozik, melynek tagjai természetesen nem egyenlően fontos szerepet játszanak; egy részük mint ok, más részük mint feltétel determinálja a szóban forgó esemény kimenetelét, illetve egy részük szükségszerű, más részük véletlen kapcsolatban áll az adott eseménnyel.

Ezek után, kissé tovább vive az előző pontban kifejtett gondolatot, dinamikus determináció-elméletünk egyik alapvető kategóriájához, a kauzális aszimmetria fogalmához juthatunk el. Utalva az események kölcsönhatási struktúrájáról a 24. pontban mondottakra, látható, hogy mint kölcsönhatás  $K_{ab}$  azonos  $K_{ba}$ -val; viszont a  $K_{ac}$ ,  $K_{ae}$ ,  $K_{ag}$ ,  $K_{ah}$ , illetve a  $K_{bc}$ ,  $K_{bd}$ ,  $K_{bf}$ ,  $K_{bi}$ ,  $K_{bj}$ , kölcsönhatások között természetesen — általában — nem áll fenn hasonló azonosság, mivel az  $A(t)$ , illetve  $B(t)$  események a közös kölcsönhatáson kívül egészen eltérő esemény-együttessel és egészen eltérő módokon állhatnak kapcsolatban; *vagyis a két esemény kölcsönhatási struktúrája eltérő*. Ez más szóval azt jelenti, hogy a  $(K_{ab}, K_{ba})$  kölcsönhatás két oldalát alkotó eseménypár különböző, így a szóban forgó kölcsönhatás mint ok más következményhez (okozathoz) vezet az  $A(t)$ , mint a  $B(t)$  oldalán. *Oksági szempontból tehát a  $(K_{ab}, K_{ba})$  kölcsönhatás aszimmetrikus*. Az ok—hatás által előidézett következmény ugyanis az e hatást elszenvedő esemény „immanens” tulajdonságaitól is függ, az pedig az  $A(t)$  és  $B(t)$  események eltérő kölcsönhatási struktúrája miatt valóban eltérő.

A fentieknek megfelelően az oksági viszony végleges jelölése:

$$[A(t_k) \rightarrow A(t_l)] \rightleftarrows [B(t_m) \rightarrow B(t_n)] \quad (12)$$

alakú lesz, ahol a kölcsönhatás kauzális aszimmetriája a két oldalt alkotó események eltérő kölcsönhatási struktúrájából plauzibilis módon következik.

37. §. A kölcsönhatás kauzális aszimmetriáját legyen szabad egy klasszikus példával illusztrálni.<sup>31</sup> Newton III. törvényére gondolva — mely szerint a természetben minden hatás együtt jár egy vele egyenlő nagyságú, de ellentétes irányú ellenhatással — kézenfekvő, hogy a kölcsönhatás par excellence szimmetrikus, s így nincs objektív alapunk arra, hogy az egyik oldalt oknak, a másikat következménynek nevezzük. A newtoni dinamika azonban abszolút individuámnak tekinthető objektumok (makromechanikai jellegű) kölcsönhatásaival foglalkozik; itt a környezettel való kölcsönhatásoknak (vagyis az objektumok „nyitott” jellegének) elhanyagolhatósága miatt a kölcsönhatás — mint erő—ellenő — valóban szimmetrikus. Pl. szigorúan elvi alapon nézve nem a Föld kering a Nap körül, hanem mindketten a közös tömegközéppont körül. Helytelen volna azonban azt a tényt, hogy a Nap ugyanakkora erővel vonzza a Földet, mint a Föld a Napot, önmagában szemlélni. E jelenség

<sup>31</sup> Fejtegetéseink során részben azért folyamodunk gyakran „klasszikus” példákhoz mert ezek általában közismertek, s így szaktudományi lényegük magyarázata helyett a filozófiai mondanivalóra koncentrálhatjuk figyelmünket, részben — és főként — pedig azért, mert egész determináció-elméletünk a mikrofizika szemléletmódjára épül ugyan, de az élettelen természet egészére érvényesnek tekintjük, s így az esetenként felmerülő új fogalmak relevanciáját nem a mikrofizika, hanem a klasszikus fizika területén kell plauzibilissá tenni.

— vagyis a Nap és a Föld kölcsönhatása — totalitásához szükségszerűen hozzátartozik az is, hogy az említett kölcsönös vonzás következtében mindkét objektum mechanikai állapota időben periodikusan változik. Ilyen totális értelemben véve a kölcsönhatás fogalmát, természetesen már szó sincs szimmetriáról; a közös tömegközépponthoz rögzített vonatkoztatási rendszerben a Nap gyakorlatilag mozdulatlanul áll, míg a Föld egy  $1,5 \cdot 10^8$  km átlagos sugarú ellipszis pályán mozog. (Fizikai vonatkozásban ez többek között abban nyilvánul meg, hogy a Nap-rendszer össz-impulzusából a Nap csak néhány százalék erejéig részesül, tengely körüli forgása következtében, míg a többi a bolygókra jut; ez a tény világosan utal az adott kölcsönhatás formai szimmetriája mögött „megbúvó” lényegi aszimmetriára.) Ennek az aszimmetriának az oka a két égitest tömegének különbözősége. Már e klasszikus esetben is megjelenik tehát az a mozzanat, hogy a kölcsönható objektumok individuális tulajdonságaitól is függ, hogy adott kölcsönhatás az egyik, illetve a másik oldalon milyen formában nyilvánul meg.

38. §. A fentiek maradéktalanul — sőt, talán még fokozottabb mértékben — igazak a mikrofizikai események vonatkozásában is. Ott azonban még egy újabb tényező is jelentkezik. Az előző pontban tárgyalt klasszikus dinamikai példában ugyanis a Nap és a Föld — eltekintve a mechanikai állapot időben periodikus változásától — önmagával azonos marad az egész kölcsönhatás során (abszolút individuumok!), ami a mikroobjektumokról nem mondható el. Ismeretes pl., hogy a mikroobjektumok esetében a környezet állapotától is függ, hogy a kvantummechanikai állapotot alapvetően jellemző hullám — részecske dualizmus melyik oldala domborodik ki jobban, vagyis hogy az objektum hullámként vagy részecskeként viselkedik-e. (A mikroobjektumok kvázi-individuumoknak tekintendők!) S mindezekon túl — mint a „Bevezetőben” láttuk — a mikroobjektumok állapotát befolyásoló kölcsönhatások között lényeges szerepet játszanak a véletlen jellegű kölcsönhatások is. Végeredményben egy mikrofizikai kölcsönhatás esetén a két oldalt alkotó  $A(t)$  és  $B(t)$  esemény nem tekinthető jól meghatározott, individuális állapotváltozásnak; a mikroobjektumoknak a környezettel való intenzív kölcsönhatása, „nyílt jellege” miatt az  $A(t)$  és  $B(t)$  esemény az objektív fizikai világ egy-egy többé-kevésbé széles szegmentumát reprezentálja, mely szegmentumok határai — a kölcsönhatások egy részének véletlen jellege miatt — objektíve nincsenek egyértelműen meghatározva. Ennek a ténynek a következménye a mikrofizikai okságnak (illetve általában értelemben a mikroobjektumok determináltságának) statisztikus jellege.

39. §. Azt a követelményt, hogy az *ok időben meg kell előzze az okozatot*, semmiképpen sem mellőzhetjük, amennyiben a determinációt az objektív anyagi világ eseményei, változásai tényleges kapcsolatának tekintjük. Az ok „hozza létre” az okozatot, vagyis az  $A(t)$  esemény, mely magában foglalja az adott konkrét esetben ok-ként funkcionáló tényezőket is, *hat* a  $B(t)$  eseményre, s e ráhatás annak, illetve egyes tulajdonságainak, megváltozását eredményezi. Ebből pedig az következik, hogy amikor  $B(t)$  létrejött, vagy változása „kezdődik”, az  $A(t)$ -nek már „működni” kell.<sup>32</sup> (E felfogás argumentumai

<sup>32</sup> Mint már többször is hangsúlyoztuk, a természetben minden változás *időben* lezajló folyamat. Ezért fontos aláhúzni, hogy az ok előidejűsége csupán azt jelenti, hogy az „okozás kezdetén” az ok-eseménynek már funkcionálnia kell; ettől eltekintve az okozás folyamán az ok- és okozat-esemény „párhuzamosan” futhat. Éppen az utóbbi mozzanat készítette Bungét arra, hogy egészében elvesse az előidejűség kritériumát. IV. 94—95.

között még utalhatnánk arra is, hogy mai ismereteink szerint a tehetetlenség az anyag minden létezési módjának sajátja, ami pedig az ok-esemény szempontjából elődeijűséget feltételez még „közvetlen érintkezés” esetében is, vagyis amikor a hatásterjedés idejével gyakorlatilag nem kell számolni.)

Bár az állapot-szemléletet mint általános megközelítési módot elvetjük, nem tagadjuk a gyakorlati, illetve ismeretelméleti fontosságát az olyan jellegű meghatározásoknak, mint pl. „a változás kezdete”, vagy „a keletkezés pillanata” stb. De itt is szükségesnek látjuk a kérdés általánosabb megfogalmazását, s az előbbi mozzanatokat ideális határesetként fogni fel. Általában tehát az  $A(t)$  és  $B(t)$  esemény egyaránt folyamat, így kölcsönhatásuk (amíg egyáltalán fennáll) permanens. Így az ok időbeli prioritása úgy fogalmazható, hogy az  $A(t)$  esemény egy korábbi állapot-fázisa van kauzális viszonyban a  $B(t)$  esemény egy későbbi állapot-fázisával; ez az időbeli „eltolódás” a teljes oksági kölcsönhatás folyamán fennmarad. De — mivel a két esemény, eltekintve a szóban forgó oksági viszonytól, egymástól függetlenül „fut”, a fáziskülönbség az „okozás” egész folyamán nem szükségképpen marad állandó! Tehát egy konkrét ok—okozati viszony adott pillanatban vett helyzetének (állapotának) leírása

$$[A(t_1) \rightarrow A(t_2)] \rightarrow [B(t_3) \rightarrow B(t_4)] \quad (13)$$

alakú lesz, ahol  $t_1 < t_3$ , illetve  $t_2 < t_4$ ; a fázisviszonyoknak az „okozás” folyamán bekövetkező változását röviden a  $\Delta t(t)$  függvénnyel jelölhetjük.

40. §. Miután (12)-t, illetve (13)-at a kauzális viszony általános jelölésének tekintjük, felmerül még az a kérdés, hogy mi különbözteti meg az így definiált, illetve így leírt kauzális viszonyt az általában vett kölcsönhatástól. Felfogásunkban az „okozás” (az oksági viszony) *események kölcsönhatása*, s célunk éppen annak megmutatása volt, hogy a szokásos determináció-elméletek „egyoldalúan kauzális jellege” az oksági viszony fogalmának általánosítása, az objektív anyagi világ (illetve az objektív események) kölcsönhatási struktúrájába való beillesztése révén küszöbölhető ki. Az oksági viszony tehát nem ab ovo különbözik az „általában vett kölcsönhatástól”, hanem a konkrét szituációban való konkrét funkcionálása révén. Nincsenek eleve oksági szerepre predestinált kölcsönhatások; a konkrét körülmények (pl. a feltételek adottsága vagy hiánya; a kölcsönható események karaktere; a háttér jellege és effektivitása stb.) döntenek el, hogy adott kölcsönhatás ok-ként funkcionál-e? Amint hogy nincsenek általában vett kölcsönhatások sem; a valóságban minden kölcsönhatás az adott esemény, illetve események kölcsönhatási struktúrájában meghatározott, konkrét „funkciót” tölt be; pl. az esemény determinálódása szempontjából ok-ként, vagy feltételként szerepel, illetve a háttér egy elemét alkotja.<sup>33</sup>

41. §. Az oksági kölcsönhatás fogalma bizonyos értelemben elválaszthatatlan a *szükségszerűség* fogalmától. Erre utal többek között az a tény is, hogy az oksági összefüggés alapvető sajátosságai (kritériumai) között szinte minden szerző megemlíti az *egyféléseget*. E kritérium valamilyen formában való megőrzésének szükségességével mi is egyetértünk, mivel ennek elhagyásával elveszítenénk azt a bázist, amelynek alapján konkrét esetben az okot kiemelhetjük a determinánsok együtteséből, vagyis az okság fogalma elveszítené értelmét. Kérdés azonban, hogy ilyen körülmények között hogyan lehet, illetve hogyan

<sup>33</sup> A determinánsoknak a konkrét szituációban megvalósuló eltérő minőségű funkcionálását részletesebben vizsgáltuk II. 11. és 13. fejezeteiben.

kell értelmezni az általunk korábban a determinánsok közé sorolt véletlen kölcsönhatások oksági-determinációs szerepét?

A véletlen determinációs szerepét a marxista irodalomban általában a szükségszerűség és a véletlen dialektikus kapcsolatára szokták alapozni, anélkül azonban, hogy a dialektikus kapcsolat „konkrét realizálódási mechanizmusáról” beszéljének.

A szükségszerűség és a véletlen determinációs kapcsolatának értelmezésénél a következő, már korábban kimondott, illetve megalapozott tételekből indulunk ki:

a) Az objektív események általában többé-kevésbé „nyitottak”, így változásuk (alakulásuk, vagy akár létrejöttük) folyamán — esetlegesen — kölcsönhatásba léphetnek más törvényszerűség szerint futó esemény-láncokkal. Az ilyen jellegű kölcsönhatásokat nevezzük véletleneknek.

b) Az ok és okozat szükségszerű kapcsolata azt jelenti, hogy „ha létezik az  $A(t)$  ok-esemény, akkor és csakis akkor létrejön a  $B(t)$  okozat-esemény”. Ez lényegében Bunge okság definíciója — melyet a 32. pontban idéztünk — saját terminológiánkba átfogalmazva.

Amint azonban az előzőekben láttuk, bár a  $B(t)$  okozat-esemény létrejöttét alapvetően az  $A(t)$  ok-esemény határozza meg, e determináció nem a világ egyéb dolgaitól, eseményeitől elvonatkoztatva, teljes elszigeteltségben történik, hanem adott feltételek mellett és a világ környező eseményeivel való, többnyire véletlen jellegű kölcsönhatások közepette; ez utóbbi az úgynevezett háttér. Vagyis adott esemény konkrét kimenetelét az alapvetően determináló ok-esemény mellett a háttér, illetve a feltételek is befolyásolják. Ilyen formán az egyfésleg csak az alapvető meghatározottság értelmében vonatkoztatható az oksági viszonyra, ami csak a feltételek és a háttér aktív szerepétől való teljes elvonatkoztatás — vagyis a gyakorlatban tökéletesen soha nem teljesülő idealizáció — esetén azonosul a szó szigorú értelmében, vagyis egyértelmű meghatározottságként felfogott egyféslegességgel. Ha figyelembe vesszük, hogy a dialektikus materializmus felfogása szerint a dolgok kvalitatív meghatározottsága (minősége) mindig egy kvantitatív tolerancián belül egzisztál, láthatjuk, hogy az ok — okozati viszony egyféslegésének az események alapvető minőségi meghatározottságára való korlátozása biztosítja az okság fogalmának relevanciáját anélkül, hogy a feltételek és a háttér aktivitását eleve kizárná. (Ezzel még nem tekintjük elintézettnak a szükségszerűségnek a determinációban játszott szerepét, de a további részletek elemzésére csak a pre- és postdetermináció tárgyalása során tudunk kitérni.)

42. §. A determináció dinamikus szemlélete — mint az eddigiekből látható — kitüntetett szerepet juttat a vizsgált konkrét oksági kapcsolaton kívüli, egyéb determináló tényezőknél — feltételek, háttér — is. Most ezt a kérdést vesszük egy kissé részletesebben szemügyre.

A kauzális viszony sohasem két (vagy több) abszolút izolált, tiszta formában lejátszódó esemény között lép fel; úgy az ok-esemény mint a következmény-esemény egy meghatározott kölcsönhatási struktúrában létezik (vagy úgy is mondhatjuk, hogy meghatározott kölcsönhatási struktúrával rendelkezik), így az oksági viszony is meghatározott feltételek között jön létre. Egy — más helyen<sup>34</sup> már részletesen elemzett — klasszikus fizikai esemény, a tűzérési

<sup>34</sup> II. 11. fejezet.



lövés esetében a következő konkrét helyzetet találjuk: A folyamat tulajdonképpen egy ferde hajítás, *adott gravitációs térben*, ahol az ok-esemény az, hogy az eredetileg nyugvó lövedéknek meghatározott irányú és nagyságú kezdősebességet adunk (melyet ez esetben a lövedék súlya, a töltet robbanó ereje és a lövegcsőnek a vízszintessel bezárt szöge határoz meg); a következményesemény pedig a lövedéknek a szórási ellipszis területére való becsapódása.

Lényeges itt kiemelni, hogy az *adott gravitációs tér* nem külön-külön az ok-esemény és az okozat-esemény feltétele, hanem éppen a *két esemény adott konkrét oksági kapcsolatának feltétele*. (A lövedéket természetesen gravitáció mentes térben is ki lehet lőni és az ilyen körülmények között is becsapódik valahová, s ez esetben is fennáll a két esemény között egyfajta oksági kapcsolat, de ez az egész történés nem azonos azzal, amit a szokásos értelemben tüzérségi lövésnek nevezünk; vagyis nem ferde hajítás.)

Hasonló az ok-esemény és az okozat-esemény kauzális kapcsolatának adott feltételekhez való kötődése a mikrofizikai jelenségek esetében is. Tekintsük pl. az elektron – pozitron pár keletkezését egy nagy energiájú gamma-kvantumból. E folyamat létrejöttének feltétele az, hogy a gamma-kvantum éppen egy nehéz atommag közelében legyen, mivel csak így teljesülhet az impulzusmegmaradás tétele; a nehéz atommag jelenléte biztosítja ezt azzal, hogy felveszi az átalakulás során keletkező „impulzus felesleget”.

Adott oksági viszony esetében számításba veendő kölcsönhatási struktúra azonban az oksági, illetve a feltételi kölcsönhatásokon kívül más tényezőket is tartalmaz. A kauzális viszonyba lépő események ugyanis — mint már többször hangsúlyoztuk — „nyitottak”, kölcsönhatásban állnak környezetükkel; s noha e kölcsönhatások általában véletlen jellegűek, *együttesük* mégis befolyásolja az okozási folyamat konkrét végső kimenetelét. Ez utóbbi mozzanat — vagyis a véletlenek determinánsként való funkcionálása —, valamint az „okozás” időbeli történés jellege teszik szükségessé a pre- és postdetermináció megkülönböztetését.

43. §. Miután a pre- és postdetermináció megkülönböztetése koncepciónk egyik alapvető mozzanata, szükséges egyértelműen leszögezni, hogy mit értünk e terminusok alatt. Mindenekelőtt egy gyakori félreértést kell tisztázni. A determinációval foglalkozó szerzők többsége — amennyiben egyáltalán használja ezeket a fogalmakat — a pre-, illetve postdeterminációt az *előreláthatósággal*, illetve a *visszakövetkeztethetőséggel* azonosítja, vagyis elsődlegesen gnoszeológiai értelmet tulajdonít nekik. Mivel pedig a newtoni dinamika egyenletei alapján egy makromechanikai objektumnak úgy a múltbeli, mint a jövőbeli mozgásállapota egyértelműen kiszámítható (az e szinten végezhető mérések pontosságáig határában belül), amennyiben adottak a jelenlegi állapot paraméterei, illetve az objektumra ható erők, a mikrofizikai állapotegyenlet viszont az objektum múltbeli, vagy jövőbeli állapotára vonatkozóan egyaránt csak valószínűségi kijelentéseket enged meg, az említett szerzők nem látnak minőségi különbséget a pre- és postdetermináció között.

Az általunk használt értelemben azonban ez a két fogalom egészen mást jelent. Igaz, a *predetermináció* — gnoszeológiai szinten — magában foglalja a tudományos előrelátás lehetőségét is, lényege azonban nem ez, hanem az *események objektív determináltsága bekövetkezésük előtt véges idővel*. Viszont a *postdetermináció* nem egy későbbi állapotból egy korábbi állapotra való visszakövetkeztetést jelent, hanem a *már bekövetkezett esemény viszonyát determinánsaihoz* (melyek bekövetkezése előtt funkcionáltak). Vagyis felfogásunkban a

pre- és postdetermináció egyaránt a szóban forgó esemény és determinánsai viszonyát jelenti, az előbbi az esemény bekövetkezése előtt, az utóbbi az esemény bekövetkezése után; ebben az értelemben látunk lényeges különbséget e két kategória között.

44. §. A predeterminatív szituáció lényegének részletesebb kifejtéséhez induljunk ki abból a gondolatmenetből, mellyel az „egyértelmű determináltság” hívei szoktak érvelni. „Igaz — mondják —, hogy adott esemény kialakulását a tartós, lényegi (szükségszerű) kölcsönhatások mellett esetlegesen fellépő, véletlen jellegű kölcsönhatások is befolyásolják, s így *véges* idővel az esemény bekövetkezése előtt — a váratlanul fellépő véletlen hatások miatt — nem lehet megjósolni annak konkrét kimenetelét, illetve az objektíve nincs egyértelműen meghatározva. Ha azonban az esemény bekövetkezése előtt végtelen kicsi dt idővel tekintjük a problémát, már más a helyzet. Végtelenül rövid idő alatt ugyanis már nem léphetnek fel újabb véletlen kölcsönhatások, tehát az akkor adott (elvileg számba vehető) determinánsok és a *bekövetkezendő* esemény már egyértelmű összefüggésben van.”

Megítélésünk szerint e gondolatmenet alapvető hibája az, hogy „az esemény bekövetkezése előtt végtelenül rövid dt idővel” meghatározás teljesen értelmetlen. Ha ugyanis ez a dt valóban végtelenül rövid időtartamot jelent, akkor újabb véletlen hatások már valóban nem szólhatnak bele az esemény alakulásába, *mivel végtelenül rövid idő alatt már maga az esemény sem alakulhat* (nincsenek időtlen fizikai, vagy bármely más anyagi változások).<sup>35</sup> „Az esemény bekövetkezése előtt végtelenül rövid dt idővel” meghatározás így valójában a *már bekövetkezett* eseményt jelenti. Ha viszont a dt, akármilyen kicsi is, de véges, úgy nem csak a szóban forgó esemény alakulhat, de újabb véletlen faktorok is felléphetnek. Ebből következik, hogy — lévén a véletlen független törvényszerűségek szerint futó esemény-láncok találkozása — *az események konkrét kimenetele predeterminatív objektíve sincs egyértelműen determinálva.*

45. §. Röviden utalni kell az egyértelmű predeterminatív meghatározottság melletti azon évrre, mely szerint a véletlen csak adott vonatkozásban véletlen, de a maga szférájában az is meghatározott, így egyre bővítve a számba vett determinánsok körét, végül mégis az egyértelmű predeterminációhoz jutunk. Ezzel kapcsolatban két megjegyzést teszünk. Noha adott esemény véletlen determinánsa valóban lehet szükségszerű *más szinten, vagy más vonatkozásban*, ez mit sem változtat a szóban forgó esemény szempontjából megmutatkozó véletlen jellegén; éppen ebben rejlik a véletlen objektivitásának lényege (lásd a 20. pontban mondottakat). Így a számba vett „determinánsok” körének a véletleneken túl való kiterjesztése az adott esemény *determináltságának jellegén* mit sem változtat. (A véletlen kölcsönhatások nem csak összekapcsolják az adott eseményt a környezetével, de — éppen a determináció szempontjából — mintegy körülhatárolják azt.) Másodszor, még ha el is tekintünk a véletlenek imént kifejtett összekötő-elhatároló jellegétől, az egyértelmű predetermináció, illetve egyértelmű előrelátás csak akkor lehetséges, ha a számba vett determinánsok körét a végtelen anyagi világ egészére kiterjesztjük! Ezt azonban csak Laplace démonja tudta megtenni. Megítélésünk szerint azt mondani, hogy

<sup>35</sup> Bunge ugyan említi olyan törekvéseket, melyek bizonyos kölcsönhatásokat „időtlen fizikai történések” gyanánt értelmezik, de mindjárt meg is jegyzi, hogy a fizikusok döntő többsége ezt nem veszi komolyan, illetve, hogy az ilyen felfogás egyik, vagy másik idealista értelmezés „konklúziója”. Lásd: IV. 92—93.

„elvileg lehetséges az egyértelmű predetermináció, ha a végtelen anyagi világ adott pillanatban vett minden tényezőjét számba vesszük”, ekvivalens azzal, mintha azt mondanánk, hogy az egyértelmű predetermináció *elvileg lehetetlen*; a végtelen anyagi világ nem kezelhető a tapasztalat által akárcsak elvileg is átfogható konkrét totalitásként.

46. §. Ami a postdeterminációt illeti, a következőket mondhatjuk. Postdeterminatívum — legalábbis elvileg — számba vehetjük az esemény kimenetelére befolyást *gyakorolt* valamennyi szükségszerű és véletlen tényezőt, vagyis *a már bekövetkezett konkrét esemény és determinánsai között egyértelmű összefüggést állapíthatunk meg*. Vissza utalva a 41. pontban mondottakra, a postdeterminatívum szituációra alkalmazható a szó szoros értelmében vett egyféleség fogalma. Itt azonban két megjegyzést kell tenni. Az a tény, hogy postdeterminatívum egyértelmű összefüggés van az esemény és determinánsai között, nem jelenti azt, hogy a véletlen determinánsok ezáltal elveszítik véletlen jellegüket. Másrészt, ha nagyszámú konkrét eseményt postdeterminatívum statisztikailag feldolgozunk, ennek alapján a még be nem következett eseményre ismét csak valószínűségi kijelentést tehetünk. Miután a természeti törvények nem mások, mint az objektív folyamatokban érvényesülő általános, tartós és lényegi *tendenciák*, a törvény jellegének megítélésénél a predeterminatívum szituáció a mérvadó. Ennek megfelelően *a természettörvények általános formájának a statisztikus (valószínűségi) törvényeket tekintjük*.

47. §. Utolsó mozzanatként foglalkozunk a *közvetlen és közvetett okság* (vagy okozatiság) egyes szerzőknél megtalálható megkülönböztetésével.<sup>36</sup> A dolog lényege röviden a következő: Ha az  $A(t)$  ok-esemény közvetlenül hat a  $B(t)$  okozat-eseményre (vagyis érintkezik vele, tehát ráhatása primer jellegű), akkor közvetlen okságról beszélünk, míg ha  $A(t)$  hatása csak valamiféle közvetítő „közeg” (valamiféle közvetítő esemény-sor) révén jut el a  $B(t)$ -hez, akkor közvetett okságról van szó.

Véleményünk szerint a közvetlen és közvetett okozatiság esetén nem az okság két különböző típusáról van szó, hanem csupán arról, hogy az utóbbi esetben egy *okszági-lánc* két távolabbi eseményét hozzuk egymással kapcsolatba (illetve ezek objektív kapcsolatát vizsgáljuk). A lényegét egy egyszerű példa elemzésével világíthatjuk meg. Tegyük fel, hogy a házunk előtt javítják az utat és közvetlenül a munka befejezésekor felrobban a kompresszor sűrített-levegő tartálya, aminek következtében betörik az ablakom. Az útépítők elvonulása (vagyis a „corpus delicti” eltűnése) után arra jár egy ismerősöm és megkérdezi: „Miért tört be az ablakod?” Mire én azt felelem: „Azért, mert a ház előtt felrobbant az útépítők kompresszora.” Nyilvánvaló, hogy az esemény közvetlen oka az volt, hogy az üveg rugalmasságát meghaladó intenzitású lökéshullám érte az ablakot, s csak e lökéshullám forrása volt maga a robbanás. Ám ezt a lökéshullámot nemcsak a kompresszor felrobbanása, hanem pl. egy a „hanghatárt” éppen a házunk felett átlépő szuperszónikus repülőgép is okozhatta. Itt csak azért jelölhettem meg egyértelműen a kompresszor felrobbanását — közvetett — okként, mert szemtanú voltam és a szóban forgó esemény-lánc könnyen áttekinthető.

A fentiekből látható, hogy közvetett okság esetén sem arról van szó, hogy az ok-eseményt az okozat-eseménnyel valamilyen *nemkauzális* közvetítő közeg, illetve esemény-sor köti össze, hanem egy oksági lánc, s így a „kauzali-

<sup>36</sup> Pl.: V. 136—149.

tás mértéke” szempontjából nincs különbség a közvetlen és a közvetett okság között. Ennek ellenére e megkülönböztetésnek ismeretelméleti szempontból van némi heurisztikus értéke. A közvetlen ok-esemény, illetve okozat-esemény kapcsolatának kauzális jellege ugyanis többé-kevésbé nyilvánvaló (adott esetben nyilvánvaló, hogy az üveg rugalmasságát meghaladó lökeshullám miatt tört be az ablak), ám közvetett okság esetén — mint a példából is láttuk — többféle kauzális esemény-sor is vezethet az okozat-eseményhez. Bizonyos esetekben a közvetett okság koncepciója segíthet kijelölni a számba vehető esemény-láncokat, vagyis megkönnyíti az elindulást az „oknyomozásban”; de, hogy e lehetséges közvetett okok közül valójában éppen melyik funkcionált az adott esetben, azt csak a konkrét körülmények analízise alapján lehet eldönteni.

48. §. Nagy vonalakban így fest az a determináció-elmélet, melyet — megítélésünk szerint — a modern természetszemlélet (főként pedig a modern fizika szemléletmódja, illetve eredményei) alapján fel lehet vázolni. Az elmondottak egy, a természeti jelenségek szférájában relevánsnak tekintett általános determináció-elmélet első közelítésben való megfogalmazását jelentik csupán, így nem hisszük azt, hogy minden lényeges kérdést érintettünk, s még kevésbé azt, hogy minden problémát megoldottunk. Úgy gondoljuk azonban, hogy összegezőképpen néhány tanulság azért így is levonható: Véleményünk szerint a determináció-probléma megértésének kulcsa annak elismerése, hogy az egyértelmű meghatározottság hiánya predeterminatív nem jelent indeterminizmust, hanem csupán azt, hogy adott jelenség alakulásának, változásának, illetve keletkezésének folyamatában véletlen determinánsok is szerepet játszanak. Az egyértelmű predetermináltság koncepciója a zárt rendszerek idealizációjára épült, így csak korlátozott területen alkalmazható. Ha a determinációt teljes általánosságban akarjuk megfogalmazni, a predeterminatív többértelműséget kell általános formájának tekinteni, ami pedig szükségképpen involválja a véletlen kölcsönhatások ontológiai tényezőkként való elismerését, illetve a független oksági (esemény) láncok létezésének feltételezését.

# A DEFINÍCIÓK NÉHÁNY EPISZTÉMIKUS TÍPUSA

SOLT KORNÉL

## I

1. „A definícióelmélet — írja Wilhelm K. Essler — mindig a tudományok mostohagyereke volt.”<sup>1</sup> Ez a megállapítás — ha az eredményeket tekintjük — kétségtelenül helytálló, bár a definícióknak hatalmas irodalma van. Tény, hogy a definíciók jó néhány problémája ma is megoldatlan.

A definíciók vizsgálata számos tudomány (így pl. a logika, a szemiotika, a nyelvtudomány) együttműködését teszi szükségessé. A definícióelmélet inter-és multidiszciplináris jellegű.

A definíciók nem elvileg nélkülözhetetlenek, de heurisztikus értékük kétségtelen. Azok (sok más eszköz mellett) a megismerésnek, az objektív valóság visszatükrözésének hasznos eszközei. Amint erre *Engels* rámutatott, definíciók nélkül nehéz a tudományokban meglenni, de sohasem szabad megfeledkezni elkerülhetetlen hiányosságaikról.

2. A definícióknak számos típusát szokás megkülönböztetni, más-más felosztási alaphól kiindulva. Ilyenek pl. a *reális*, a *konceptuális* és a *nominális* definíció (amikor a felosztás alapja a definiendum ontikus sajátossága), a *normatív* és a *deskriptív* definíció (amikor a felosztás alapja az, hogy a definíció norma-e vagy kijelentés)<sup>2</sup>, az *intenzionális* és az *extenzionális* definíció (amikor a felosztás alapja az, hogy a definiens a definiendumnak a tulajdonságait, bizonyos sajátosságait, vagy csupán az extenzióját adja-e meg) stb.<sup>3</sup>

Az alábbiakban a deskriptív definíciókat *episztemikus* szempontból vizsgálom.

<sup>1</sup> Wilhelm K. Essler: „Wissenschaftstheorie”, I. Definition und Reduktion, Freiburg 1970, 65.

<sup>2</sup> Egy normatív definíció kötelezően *előrja* egy jelnek a jelentését, egy deskriptív definíció viszont *leír* egy tényleges nyelvhasználatot, tehát *állít* valamit. A deskriptív definíciók vagy igazak, vagy hamisak (az alternáló logikában), a normatív definíciók nem igazak és nem hamisak, hanem köteleznek.

A normatív definíciókat az angol nyelvű irodalomban egyesek „stipulative definition”-nak nevezik (pl. Richard Robinson), mások „legislative definition”-nak (pl. Quine). — Quine szerint: „Legislative definition introduces a notation hitherto unused, or used only at variance, so that a convention is wanted to settle the ambiguity.” (Quine: Carnap and the Logical Truth; In: „Logic and Language”, Dordrecht 1962, 50.)

Gyakori nézet szerint minden definíció normatív. Pl. Salmon szerint: „Definitions express . . . conventions.” „. . . the definition, as a formulation of a convention, is neither true nor false.” („Logic”, London 1963, 90.) — Nálunk hasonló pl. Sós Vilmos véleménye: „Valamely fogalom definíciója *nem hamis vagy igaz*, hanem alkalmas vagy alkalmatlan eszköz . . . valamilyen valóság . . . racionális modellezéséhez.” (Sós Vilmos: Mire vonatkozik az igazságfogalom?; „Filozófiai Közlemények”, A TIT közp. kiadv., 1973. X. 1. 27.) — Ugyanakkor pl. C. Popa, W. K. Essler, Robert Rogers, D. P. Gorszkij fejtegetéseiből az tűnik ki, hogy egyedül a deskriptív definíciókat tekintik definíciónak.

<sup>3</sup> További típusok pl.: az implicit, az explicit, a kontextuális definíció stb.

3. Induljunk ki a következő *szemiotikai* fogalmakból. Egy természetes nyelvben egy verbális jel (denotans) jelent valamit. Amit jelent, az a denotátum. A denotansok körében elkülöníthetjük azoknak a jeleknek a csoportját, amelyek valamilyen tulajdonságot neveznek meg. Ezek tehát megjelölnek, deszignálnak egy tulajdonságot. Nevezzük az ilyen jeleket *deszignátoroknak*. Deszignátor pl. a „ház”, „piros”, „magyar állampolgár” stb. jel. Minden deszignátornak van *alakja* (morféja), *intenziója* (jelentése) és *extenziója* (terjedelme). Egy deszignátor extenzióját az a halmaz reprezentálja, amelynek azok a dolgok az elemei, amelyekre a deszignátor vonatkozik.<sup>4</sup> — Egy adott deszignátor logikai megfelelője egy *predikátumnév* (*predikátum konstans*).

Kizárólag a deszignátorok deszkriptív definícióinak (a továbbiakban: definíciók) bizonyos episztémikus tulajdonságait vizsgálom.

4. Egy deszignátor-intenzió — *ontikusan* — egy adott extenziót determinál. Fordítva ez nem áll.<sup>5</sup> Pl. a {Budapest, Miskolc} kételemű halmaz egyaránt reprezentálja a „Magyarország két legnépesebb városának egyike” és a „Két legjelentősebb magyarországi ipari központ egyike” deszignátorok extenzióit, ugyanakkor a két deszignátor-intenzió nyilvánvalóan különbözik egymástól. Vagy pl. az a halmaz, amelynek elemei az indiánok, egyaránt reprezentálja a „vörösbőrűek” és az „Amerika őslakói” deszignátorok extenzióit, ugyanakkor ezek az intenziók nem azonosak.<sup>6</sup>

A fenti *ontikus* determinációhoz hasonló *episztémikus determináció*, természetesen, nem áll fenn, mert ha valaki érti az *A* deszignátort (tehát bizonyos ismeretei vannak *A* intenziójáról), ez önmagában még nem biztosítja azt, hogy az illető ismeri *A*-nak az extenzióját is. (Lehet, hogy egyaránt érti a „vörösbőrű” és az „Amerika őslakói” deszignátorokat, de nem tudja, hogy a két extenzió azonos.)

5. Egy  $A = {}_D B$  definíció két oldala morfológiailag nem lehet azonos egymással, figyelemmel a cirkularitás tilalmára. Helyesen írja Quine: (egy definícióban) „... nem nevekről állítjuk, hogy azonosak, hanem a megnevezett dolgokról.”<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Két *homonima* két deszignátornak számít, mert azoknak nem azonos az intenziója (csak a morfék azonosak). Két *szinonima* két deszignátornak számít, mert azoknak nem azonos a morféja (csak az intenziók azonosak). — Klaus ezt írja: „Zwei Zeichen . . . sind synonym, wenn sie die gleiche Bedeutung haben.” — „Die Ausdrücke »Intensionsgleichheit« und »Synonymie« sind selbst synonym.” (Georg Klaus: „Semiotik und Erkenntnistheorie”, 4. Aufl. Berlin 1973, 73.)

<sup>5</sup> Pl. Evert W. Beth szerint: „. . . sameness of intension implies sameness of extension, the converse implication clearly does not hold true.” (Beth: Extension and Intension; In: „Logic and Language,” Dordrecht 1962, 66.)

<sup>6</sup> Klaus írja az „Indianer” és az „Ureinwohner Amerikas” szavakról: „. . . sie sind umfangsgleich, sie haben die gleiche Extension, sie sind aber nicht bedeutungsgleich, sie haben verschiedene Intensionen.” (I. m. 73.)

<sup>7</sup> Quine: „A logika módszerei”, Budapest 1968, 249. — Wittgenstein a következőket írja a „Tractatus”-ban: „Két tárgyról mondani, hogy azonos — értelmetlenség, és egy tárgyról mondani azt, hogy az azonos önmagával, annyi, mint semmit sem mondani.” („Logikai-filozófiai értekezés”, Budapest 1963, 5.5303.) — „A tárgyak azonosságát a jel azonosságával fejezem ki, nem pedig az azonosságjel segítségével.” (5.53.) — Nem osztom ezt a megállapítást, mert *vannak* szinonimák, amelyek ugyanazt jelölik, de amelyeknek más a morféjük. Az általuk megjelölt tárgyak azonosságát tehát nem tudjuk kifejezni a jelek azonosságával, hanem csak a különböző jelek közé írt azonosságjellel. — Helyesen írja Quine: „Az azonosság szükségessége egy nyelvi sajátosságból származik.” („A logika

Az a definíció, amely azt fejezi ki, hogy a megnevezett dolgok azonosak, (egyben) azt is állítja, hogy azonos deszignátum(ok)nak két neve van:  $A$  és  $B$ , tehát azt is állítja, hogy  $A$  és  $B$  szinonimák.<sup>8</sup>

Milyen viszonyban lehetnek egymással egy definiáló egyenlőség oldalainak intenziói, ill. extenziói? Két esetet tudunk megkülönböztetni:

a)  $A$ -nak és  $B$ -nek azonosak az intenziói és (következésképpen) az extenziói. Pl. „*A hipotermia: a testhőmérséklet tartós csökkenése.*”

b)  $A$ -nak és  $B$ -nek csak az extenziói azonosak, az intenziói nem. Pl. „*A vörösbőrűek Amerika óslakói.*”

6. Az alábbiakban (számos más fajta közül) a definíciók háromféle episztémikus esetét vizsgálom. Mindhárom típusnál induljunk ki abból a természetes episztémikus szituációból, hogy — az egymással beszélgető —  $s_1$  és  $s_2$  közül  $s_2$  nem tud valamit és hogy  $s_1$  tudja azt, amit  $s_2$  nem tud. Tehát  $s_1$  és  $s_2$  episztémikus státusa különböző.

Ismereteinek valamilyen hiányossága arra készteti  $s_2$ -t, hogy kérdést intézen  $s_1$ -hez, mégpedig (tegyük fel) egy definícióra nézve. Kérdésére  $s_1$  egy definícióval válaszol. — Vagyis az *interrogatív-relációban*  $s_2$  a kérdező és  $s_1$  a kérdés címzettje. A *válasz-relációban*  $s_1$  a válasz kibocsátója (emittense) és  $s_2$  a válasz recipiense.

Lássuk ezek után a definíciók alábbi három episztémikus típusát.

### III

7. Az *első* típus a definícióknak — a megismerés szempontjából — egyik legalacsonyabb szintjét képviselő *szómagyarázó definíciók*.

Ha valamit nem tudunk, kérdezzük. Megkérdezzük  $s_1$ -et („aki”, természetesen, lehet egy értelmező szótár, lexikon, szakkönyv is). Kérdez a kisgyermek, a tanuló, a felnőtt, a tudós, aki — esetleg — önmagához intéz tudományos problémájára vonatkozó kérdéseket. Pl. a kisgyermek ( $s_2$ ) fokozatosan sajátítja el anyanyelvét, az  $L$  nyelvet. Ha egy új szóval találkozik, amelynek nem ismeri a jelentését, megkérdezi: „mit jelent ez?” — A válasz, többnyire (ha ez lehetséges) rámutatással történik:  $s_1$  a deszignátumok egy példányára rámutatva világítja meg  $s_2$  előtt az  $A$  deszignátor jelentését, amelyre a kérdés elhangzott.

Ezt az eljárást gyakran „osztentív definíciónak” nevezik, — tévesen, mert hasonló esetekben nem definícióval állunk szemben,<sup>9</sup> ha elfogadjuk azt a kikötést, hogy egy definíció valamennyi komponensét verbális eszközökkel kell

módszerei”, 250.) — Ti. abból a nyelvi sajátosságból, hogy nincs kölesönös és egyértelmű megfelelés a nyelvi jelek és a tárgyak között, nincs minden tárgynak egy neve és minden névnek egy tárgya.

<sup>8</sup> Ezért nem látszik helytállónak Locke ismert megállapítása, amely szerint egy definíció két oldala nem lehet *szinonima*.

<sup>9</sup> Pl. Richard Robinson szerint az „osztentív definíciók” is definíciók. (Robinson: „Definition”, Oxford 1954.) — Ezzel ellentétes Cornel Popa álláspontja: „Ostensive definitions are . . . not definitions taken properly.” (Lásd Popa: Towards a Semiotical Theorie of the Definition; In: „Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie”, Wien. 2—9. September 1968. III. Logik. etc. 1969. 114. — Továbbá Popa: Logicszoki i gnoszeologicszoki aspekti osztentivnich opregyelenij; „Voproszi Filozsofii”, 1969/12, 62—72.)

kifejezni, minthogy a definiálás az általánosító, absztrakt gondolkodás körébe tartozik.<sup>10</sup>

8. Van azonban más módja is annak, hogy közöljük  $s_2$ -vel  $A$ -nak az intenzióját, kérdésére egy definícióval is lehet válaszolni. Ekkor az  $L$  nyelv  $A$  deszignátorának intenzióját ugyanazon nyelvnek egy másik, mégpedig olyan  $B$  deszignátorával adjuk meg, amelynek az intenziója — a nyelvhasználatban — azonos  $A$ -nak az intenziójával.<sup>11</sup>

Pl. a kisgyermek ( $s_2$ ) találkozik ezzel a régies magyar szóval: „*evet*”, vagy ezzel a szóval: „*bőregér*”. Kérdéseire  $s_1$  így válaszol: „*Az evet ugyanazt jelenti, mint mokus*”, „*A bőregér ugyanazt jelenti, mint denevér*”. Vagy pl. egy  $s_2$  megkérdezi, hogy mit jelentenek ezek a szavak: „*permanens*”, „*inzultus*”, „*hipertónia*”, „*pamflet*”, „*kenotáphium*”, „*inszolációs mállás*” és  $s_1$ -től — rendre — a következő válaszokat kapja: „*Permanens ugyanazt jelenti, mint állandó*”, „*Inzultus ugyanazt jelenti, mint sértés*”, „*Hipertónia ugyanazt jelenti, mint magas vérnyomás*”, „*Pamflet ugyanazt jelenti, mint gúnyos, becsmérítő hangvétellű bíráló írás*”, „*Kenotáphium ugyanazt jelenti, mint jelképes sír*”, „*Inszolációs mállás ugyanazt jelenti, mint a kőzetek repedezése a napsugárzás hatására*.”

9. Ahhoz, hogy a válasz értelmes kommunikáció legyen  $s_2$  számára (a 6. pontban írtakon felül) episztémikusan legalább az szükséges, hogy  $s_2$  már a definíció közlése előtt ismerte (értette) a  $B$  definiens-deszignátort. Ellenkező esetben a definíció értelmetlen számára, a „*választ*” nem érti.

A definíció-válasz eredményeként bővül  $s_2$  szókinccse egy új deszignátorral, egy új szóval. Természetesen a definíció birtokában  $s_2$  semmivel sem fog többet tudni  $A$ -nak a deszignátumáról, mint amennyit már korábban tudott  $B$ -nek a deszignátumáról. Pontosan annyit fog tudni az előbbiről, amennyit már korábban tudott az utóbbiról. A definiáló egyenlőség jobb oldala nem nyújt számára „*episztémikus többletet*” a balhoz képest. Ezért alkotják a szómagyarázó definíciók — a megismerés szempontjából — a definíciók alacsony szintjét.

10. Mégis a szómagyarázó definíciók „*védelmében*” szeretném megjegyezni a következőket. Ha pl. az egyszerű falusi ember korábban nem tudta, mi a „*hipertónia*”, de valamilyen kezdeti ismeretei voltak arról, hogy mi a „*magas vérnyomás*”, akkor — a már említett definíció birtokában — képessé válik arra, hogy a **MAGAS VÉRNYOMÁSRA**<sup>12</sup> vonatkozó összes korábbi ismeretét automatikusan átvigye az újonnan megtanult deszignátorra, a „*hipertónia*” szóra, összes korábbi ismeretét erről az objektív valóságról elhelyezze ezen új szó „*mögé*”. Az — az esetleg hiányos, pontatlan — „*szubjektív intenzió*” és „*szubjektív extenzió*”, amivel a „*magas vérnyomás*” szó rendelkezik  $s_2$  számára, ettől kezdve, a „*hipertónia*” szónak  $s_2$  számára adott „*szubjektív intenziója*” és „*szubjektív extenziója*” is lesz.

<sup>10</sup> Helyesen állapítja meg C. Popa: „Any definition materializes in language.” (I. m. 1.1. pont.) — Salmon ugyanezt szűkebben mondja ki: „Intensional definitions are verbal.” (I. m. 92.)

<sup>11</sup> Essler szerint: „Durch die Definition eines Ausdrucks wird seine Intension auf die anderer Begriffe zurückgeführt . . .” (I. m. 65.) — Rendkívül szabatos Copi logikájához fűzött következő megjegyzés: „A definition is always a statement of the meaning of a symbol . . .” „Note carefully that the definiens is not the meaning of the definiendum, but simply some other symbol . . . which . . . has the same meaning as the definiendum.” (Ballard: Study Guide for Copi: Introduction to Logic. London 1968, 52.)

<sup>12</sup> A nyomdai kiemeléssel közvetlenül az objektív valóságra igyekszem utalni — nyelvi jele nélkül.



11. A definíciók itt tárgyalandó második episztémikus típusát *lényegfeltáró definíciónak* nevezem.

Az episztémikus szituáció, amelyben a definíció közlése megtörténik, most eltér a korábbtól:  $s_2$  már a definíció közlése előtt értette nemcsak a  $B$  deszignátort, hanem az  $A$  deszignátort is. Bizonyos szubjektív ismeretei voltak azok deszignátumairól. De nem ismerte kellően  $A$  és  $B$  bizonyos kapcsolatát. Ebben az episztémikus szituációban a közölt definíció lényegesen többet nyújt  $s_2$  számára a megismerés szempontjából, mint az előző típus. Ilyenkor  $s_2$  ismeretei gazdagodnak az *objektív valóság* tekintetében is. Különösen ez a helyzet, ha  $A$ -nak és  $B$ -nek nem azonos az intenziója, ha tehát  $B$  másként, bizonyos más sajátosságaival írja le  $A$ -nak a deszignátumát.

Tegyük fel, hogy  $s_2$ -nek már bizonyos kezdeti ismeretei vannak pl. az **ÁR-APÁLYRÓL** (tudja azt, hogy az bizonyos tengermozgás, a tengerszint periodikus emelkedése és süllyedése, de nem ismeri az árapály és a Hold közötti összefüggést), a **NAPFOGYATKOZÁSRÓL** (tudja, hogy olyankor valami eltakarja a Napot, de nem ismeri a jelenség mélyebb okait), a **BITONALITÁSRÓL** (annyit tud róla, hogy az két hangnemmél függ össze, de ennél nem többet), a **KENOTÁPHIUMRÓL** (tudja azt, hogy ott senki sincs eltemetve, de nem többet) és a deszignátumok mibenlétére nézve feltett kérdéseire  $s_1$ -től rendre a következő definíció-válaszokat kapja: (1) „Az árapály az a tengermozgás, amelyet a Hold vonzóereje idéz elő.” (2) „A napfogyatkozás az a jelenség, amely akkor áll elő, ha a Hold a Nap és a Föld középpontját összekötő egyenesen helyezkedik el.” (3) „A bitonalitás: a zenekar egyszerre két hangnemben játszik.” (4) „A kenotáphium a távolban elhúnyt jelképes sírja.”

12. Ezek a definíciók — az itt tárgyalt episztémikus szituációban — emelik  $s_2$  episztémikus szintjét magát a dolgot illetően,  $s_2$  a definíció birtokában többet tud az  $A$  deszignátor deszignátumáról, mint amennyit korábban tudott. Új lényeges vonásokat, új összefüggéseket ismer meg. A definiáló egyenlőség jobb oldala *episztémikus többlettel* rendelkezik a balhoz képest. A közölt definícióból  $s_2$  a definiendum számos új, lényeges sajátosságát ismeri meg.

Kiindulva abból, hogy az itt tárgyalt deszignátorok logikai megfelelője egy predikátumnév, a fentieket más szempontból is megvilágíthatjuk. Hasonló episztémikus szituációban a definíció a definiendum-predikátumnév intenzióját több komponensből álló, más predikátumnevek együttesének, egy összetett definiens-predikátumnévnek az intenziójával világítja meg.

13. Megfigyelhetjük a következőket. Egy  $L$  természetes nyelven kifejezett *egyazon* definíció más-más episztémikus szituációban hangzik el. *Ugyanaz* a jelsorozat kizárólag az adott episztémikus szituációtól függően minősül az egyik esetben pusztá szómagyarázó, a másokban pedig lényegfeltáró definíciónak.

14. A 11. pontban (1)–(4) alatt írt példákban az összetett definiens-deszignátor több komponensből áll. A definíció olyan mértékben emeli  $s_2$  episztémikus szintjét, amilyen mértékben ezeket a komponenseket érti, amennyit azok deszignátumairól tud.

Feltéve, hogy  $s_2$  nem érti a definiens egy vagy több komponensét,  $s_2$  akkor jár el helyesen, ha további kérdéseket tesz fel és további válaszok útján igyekszik tisztázni az ismeretlen komponenseket. Ha pl.  $s_2$  korábban már tudott annyit a *parallaxisról*, hogy az valamilyen optikai jelenség, amikor a szemlélt tárgy valamilyen okból látszólag eltolódik és kérdésére  $s_2$  ezt közli vele: „ $A$

*parallaxis a szemlélt tárgy látszólagos eltolódása a látószög megváltozása következtében*”, és  $s_2$  (tegyük fel) nem tudja pontosan, mi a látószög, akkor bizonyára további kérdést intéz  $s_1$ -hez most már a látószög mibenlétére nézve. — Vagy pl.  $s_2$  csak annyit tud a *riboszómáról*, hogy az valamilyen kis sejtrészecske és kérdésére  $s_1$  ezt közli vele: „*A riboszóma ribonukleinsavból és fehérjéből felépülő parányi sejtrészecske. A sejtekben — általában — a határhártyákhoz (a membránokhoz) kötődve fordul elő. Felületén megy végbe a fehérjék szintézise,*” — akkor  $s_2$ -nek, valószínűleg, számos további kérdeznivalója lesz és, esetleg, szakkönyvek egész sorát kell áttanulmányoznia, amíg az idézett definíció minden részletében világossá válik előtte.

A megismerés folyamata: előrehaladás az ismerttől az ismeretlen (a még nem ismert) felé. A megismerés útja — többnyire — kérdésekkel kezdődik és további kérdésekkel folytatódik. A gondolkodó ember kérdésekkel igyekszik bevilágítani abba a sötétségbe, amit az ismeretlen jelent számára. A lényegfeltáró definíciókra is érvényes David Hume megállapítása: „Minden felelet nyomában új kérdés kél, amely éppoly nehéz, mint az előbbi volt és amely további kutatáshoz vezérel.”

## V

15. A definíciók itt tárgyalandó *harmadik* episztémikus típusát az *extenziót megvilágító* definíciók alkotják. Hasonló definíciók közös objektív vonása az, hogy a definíció a definiendum és a definiens *extenziói* tekintetében tartalmaz bizonyos információt, éspedig azt, hogy a két extenzió azonos.

Induljunk ki a következő episztémikus szituációból:  $s_2$  érti ezt a deszignátort: „*vörösbőrű*” és ezt is: „*Amerika őslakója*”, de — történetesen — nem tudja, hogy ugyanazok az emberek vörösbőrűek, akik Amerika őslakói. Ekkor  $s_1$  a következő — pusztán a két extenzió azonosságát kifejező — definíciót közli  $s_2$ -vel: „*Ugyanazok az emberek (ti. az indiánok) a vörösbőrűek, akik Amerika őslakói.*” — Más példa:  $s_2$  érti ezt a deszignátort: „*kitin*” (azt is tudja, hogy az bizonyos szerves vegyületet jelent), érti ezt a deszignátort is „*ízeltlábú*”, de nem ismeri azt a természettudományi összefüggést, hogy csak azoknak az élőlényeknek van kitinjük a kötőszövetükben, amelyeknek a lábai ízelttek. A két deszignátor extenzióinak kapcsolatára nézve  $s_1$  ezt közli  $s_2$ -vel: „*Azok és csak azok a lények rendelkeznek kitinnel, amelyeknek a lábai ízelttek.*”<sup>13</sup>

16. Milyen episztémikus szituációban értelmes kommunikáció  $s_2$  számára egy hasonló extenzionális definíció közlése? Csak akkor, ha  $s_2$  már korábban értette mind az *A*, mind a *B* deszignátort, de nem tudta, hogy a két deszignátornak azonos az extenziója. Ha  $s_2$  a definíció közlésekor ilyen előzetes ismeretekkel már rendelkezett, akkor egy hasonló extenzionális definíció emeli  $s_2$  episztémikus szintjét: tudomást szerez egy extenzionális azonosságról és így az *objektív valóság* tekintetében arról, hogy vannak bizonyos individuumok (legyenek ezek a *W* halmaz elemei), amelyek *egyszerre (konjunktíve)* rendelkeznek a  $T^1$  és a  $T^2$  tulajdonságokkal.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Quine példája két extenzió azonosságára és a két intenzió nem-azonosságára: „szívvel rendelkező lények” — „vesével rendelkező lények”. (Az empirizmus két dogmája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/1—2. 231.)

<sup>14</sup> A konjunktív tulajdonságokról, amilyen pl. „*P és Q*”, lásd D. M. Armstrong: *Towards a Theory of Properties: Work in Progress on the Problem of Universals.* („Philosophy”, 1975., 50. 245. és köv.)

17. Ellenkező esetben, ha tehát  $s_2$  a definíció közlése előtt nem értette sem az  $A$ , sem a  $B$  deszignátort (vagy csak az utóbbit értette), akkor hasonló definíció-válaszok nem jelentenek számára értelmes kommunikációt.

Világos továbbá, hogy egy olyan kommunikáció, amely csupán két deszignátor,  $A$  és  $B$  extenzióinak az azonosságát közli  $s_2$ -vel, semmilyen információt sem tartalmaz  $A$ -nak és  $B$ -nek az intenziójára nézve, mert egy pusztán extenzió nem determinál egy bizonyos intenziót. Ezért nem osztoz *Salmon* következő megállapítását: „... we may specify the meaning of a word through its extension, or we may specify its meaning through its intension.”<sup>15</sup> Úgy vélem, hogy pusztán egy extenzió megadásával nem lehet egy bizonyos jelentést „specifikálni”.

18. A 16. pontban leírt episztémikus szituációban  $s_2$  hasznos ismereteket szerez  $A$ -nak és  $B$ -nek az extenziójára nézve, de — pusztán az említett kommunikáció alapján — még nem válik ismertté előtte az  $A$  és a  $B$  deszignátorok extenzióját reprezentáló halmazoknak a számossága, sem pedig az, hogy (egy adott helyen és időben) konkrétan mely elemekből áll a kérdéses halmaz.

Azonban tudunk példákat arra, hogy az extenzionális definíció az utóbbi információkat is tartalmazza. Tegyük fel, hogy egy tanuló már ismeri a kontinenseknek ezt az intenzionális definícióját: „*A kontinensek a Föld azon nagy szárazföldjei, amelyeket vagy minden oldalról, vagy több oldalról a világcédnok vesznek körül,*”<sup>16</sup> — de nem tudja pontosan, hogy melyek a kontinensek és tanára ( $s_1$ ) ezt közli vele: „*A kontinensek: Eurázia, Afrika, Észak-Amerika, Dél-Amerika, Ausztrália, Antarktisz.*” Ebből az extenzionális definícióból  $s_2$  (az adott episztémikus szituációban) tudomást szerez a „kontinens” deszignátor extenzióját reprezentáló halmaz számosságáról is és arról is, hogy pontosan mely elemekből áll ez a halmaz.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Salmon, i. m. 91.

<sup>16</sup> Gorszkij példája. (D. P. Gorszkij: *Opregyelényije*’, Moszkva 1974, 82.)

<sup>17</sup> Hasonló esetekben a definiendum valamely tulajdonság, de a definiens nem egy, az előbbivel azonos extenzióval rendelkező másik tulajdonság, hanem egy, elemeinek felsorolásával megadott halmaz. Ilyenkor (logikai sajátosságait tekintve) a definíció bal oldalán egy predikátumnév áll, jobb oldalán viszont a predikátumnév extenziójába tartozó individuumok nevei.

# A FELELŐSSÉG ETIKÁJA — AZ ETIKA FELELŐSSÉGE\*

FARKAS ENDRE

Az utóbbi időben — de a XX. században általában — a mindennapi, az elméleti és a politikai tudatban is, egyre gyakrabban vetődik fel a felelősség problémája, amelynek gyakoriságát, élességét néhány jellemző példa is jelzi. Századunkban olyan tragikus események zajlottak le, s napjainkban is olyan társadalmi megrázkódtatások érnek bennünket, amelyek a becsületesen gondolkodó emberek milliói számára is elemi erővel vetik fel a felelősség problémáját. Gondoljunk csak a fasizmusra, az igazságtalan háborúkra, az atomrobbantásokra, Vietnamba és Chilére, a bioszféra veszélyeztetésére, a technikai és a természettudományok szakembereinek felelősségére. Olyan események ezek, amelyek mellett nem lehet közömbösen elmenni, s melyeket nem lehet a hagyományos moralizálással sem megítélni, sem elítélni. Az egész emberiség fejlődésére ható olyan események ezek, amelyek minden gondolkodó embert rádöbben tettek arra, a marxizmus által már régen megállapított tényre, hogy a felelősség túlnő az egyén cselekvésén, s ezért osztályok, nemzetek, társadalmi formációk felelősségét is meg kell ítélnünk. A kommunisták már régóta így gondolkodtak, s ezért is építettek pl. a pártnak, a proletariátusnak a történelmi haladás, a nemzetközi munkásmozgalom és a nemzet ügye iránti felelősségére, s ezért voltak képesek a nem egyéni, nem perszonális bűn formájában megjelenő társadalmi igazságtalanságot, a kizsákmányolást, a gyarmatosítást, a népiirtást elítélni: a felelősséget, az egyénen túl, a közösségre is érvényesnek tekintették. A dialektikusan gondolkodó marxisták számára a kollektív tettekért való egyéni felelősség problémája elvileg is „könnyebben” megközelíthető, mint a polgári humanisták számára, akiknél csak a fasizmus legyőzése után vált problematikussá a napóleoni meghatározás: „kollektív bűnökért senki sem felelős”, s alakult ki az új elv: „kollektív bűnökért mindenki felelős”. De a „senki sem felelős” és a „mindenki felelős” elve elméletileg egyaránt eléggé mechanikus, a gyakorlatban pedig egyaránt felment az egyéni felelősség alól. A polgári tudatban azonban a kollektív felelősség egyéni felelősséggé transzformálásának elméleti mechanizmusa mind a mai napig nem jött létre.

Egy másik, újszerűen felvetődő probléma, az egyéni felelősségen belül, a szándék és a következmény felelősségén túlmenő, társadalmi eredményért való felelősség. A morális felelősség egyszerű társadalmi viszonyok között normálisan a szándékra, a tetterre, s a cselekvés belátható következményeire vonatkozik. Ma már azonban vannak olyan tevékenységi formák, amelyeknek a fel nem ismert következményei az egész emberiség életére kihatnak, s amelyek

\* A cikk alapjául a készülő „Etika” jegyzet hasonló témájú jegyzete szolgált. (Tananyag.)

távol állnak, sőt ellentétesek lehetnek a cselekvő morális céljával. Gondoljunk csak az atomenergiára, vagy egyéb természettudományos felfedezések (pl. a genetika eredményei, a mutációba való beavatkozás) társadalmi hatására. Ezért ma már a felelősség terrénumába beletartozik, a közvetlen hatásán túli, a társadalmi eredményeknek, következményeknek a figyelembevétele is.

Vagy — saját problémáink közül választva — vegyük a munkaviszonyok ellentmondásosságának sajátos megnyilvánulását, amely felveti a morális és a tárgyi felelősség dialektikájának kidolgozását. A szocialista társadalom anyagi viszonyaiból eredő elv a „mindenki képessége szerint — mindenki munkája szerinti” norma. A „mindenki képessége szerinti” elvben a képesség erkölcsi értelmű, megkívánja: mindenki tegyen meg mindent, ami tőle telik és elvárható. Ha az egyén emberségét, felelősségét nézzük, és ha az egyén a fenti elv szerint cselekszik, akkor mindenki egyenértékű: a segédmunkás, a mérnök és az egyetemi tanár is. De a „mindenki munkája szerinti” elv, az egyenlőség mellett, már bevezeti a differenciálást: a bérezés, a teljesítmény a felelősség szintje szerint is változik, eszerint lesz nagyobb vagy kisebb. Igen ám, de a „felelősség” a kétféle összefüggésben már nem azonos: az első esetben morális, a másodikban tárgyi felelősségről van szó, s ha ezeket nem választjuk külön, akkor a technicizmus, az elit-elmélet morális apologetikájára adunk lehetőséget. Tudjuk, nagyon könnyű néhány fogalmi csúsztatással hamis ideológiát gyártani. Nézzünk egy ilyen okoskodást. Első tétel: a felelősség súlya a személyiség erkölcsi értékének fokmérője. Második tétel: minél magasabb pozícióban van valaki, annál nagyobb a felelőssége. Harmadik tétel: a felelősség fokával párhuzamosan nő a fizetés nagysága. Zárótétel: amennyi a pénz, annyi az érték; minél kisebb pozícióban vagy, annál kisebb a felelősséged, tehát emberséged is csökken.

Nézzük ugyanezt a viszonyt a szabadság — felelősség vetületében. A beosztott azt mondja: minél nagyobb vezető valaki, annál inkább lehet önálló, annál inkább lesz a maga ura; tehát növekszik a szabadsága és csökken a kötelezettsége, azaz kisebb lesz a felelőssége. A vezető ezzel szemben így okoskodhat: nincs szabadságom, mert ide is, oda is elkötelezett vagyok, hiszen minél szélesebb skálán dolgozik az ember, annál inkább meghatározott; a beosztottnak viszont kisebb lévén a felelőssége, nagyobb a szabadsága, mert kevesebb erő által meghatározott.

Egyáltalán nem mesterségesen konstruált probléma ez. Nagyon jól érzékelteti a szabadság és a felelősség szoros összetartozását, kölcsönös feltételezettségét a köznapi tudat szintjén, még akkor is, ha ez az összetartozás itt a polgári felfogásra támaszkodó hamis formában jelentkezik. A hamis forma: a szabadság és felelősség szembeállítás, s ez igen széles körben elterjedt. Politikai vonatkozásban így jelentkezik: az elkötelezettség, a fegyelem, a felelősség kizárja az önállóságot, a kritikai szemléletet, a szabadságot; a szabadság pedig ellentétes a fegyvellemmel, a felelősséggel. Tehát negatívan tartoznak egybe — az egyik csökkenésével nő a másik, és fordítva, a másik korlátozásával gazdagodik az első. E felfogásban a szabadság: önkibontakozás — a felelősség pedig korlát, a szabadság pozitív érték —, a felelősség negatív jelenség. Igaz, létezik a közkeletű szemlélettel ellentétes polgári felfogás (egzisztencializmus), mely a szabadságot és felelősséget nem állítja szembe egymással, hanem ellenkezőleg, a kettőt szinte azonosítja (abszolút szabadság — abszolút felelősség), de ebből nem a felelősség felértékelése, hanem a szabadság „leértékelése” származik: a felelősségtől való félelem a szabadságtól való rettegéssé válik.

Az említett társadalmi-politikai vonatkozások s a rájuk reagáló torz elméletek újabb történelmi és elméleti kérdést vetnek fel: vajon a felelősség elméleti degradálása, s a felelősségtől való félelem nem járul-e hozzá a felelősség elvesztéséhez? S a felelősség elvesztését nem kell-e negatív történelmi folyamatnak, az elidegenedés megnyilvánulásának tekintenünk? — Megfordítva a gondolatot, nem kell-e a felelősséget értéként kezelnünk, a felelősségtől való félelem helyett pedig nem az érte való harc fejezn-e ki a történelmi haladás újabb csomópontját? Az értékek, az emberi jogok gyűjteményét nem kellene-e egy újabb joggal gazdagítani: a felelősség jogával, az ember jogával arra, hogy felelőssége legyen, hogy közössége és önmaga sorsának aktív alakítójává, alkotójává válhassék? Az elméleti probléma tehát az, hogy a felelősség problémakörét, a beszámíthatóság és a felelősségrevonás mellett egy újabb területre, a gyakorlati felelősség területére terjesszük ki, s vizsgáljuk meg a gyakorlati magatartás értéktartalmát.

Már az itt érintett problémák is — amelyekhez még továbbiakat tehetnénk hozzá — meggyőzően érzékeltetik, hogy a felelősség széles spektrumú, a valóság sokoldalú kapcsolatait, feszültségeit kifejező kategória. Éppen ezért szükségessé vált egy gazdagon differenciált, de egységes felelősségelmélet kialakítása. A jelenben ez még csak igény — az egységes felelősségelméletnek még csak a körvonalai láthatók, kidolgozása a filozófia, a szociológia, a politika, az etika, a pszichológia és a pedagógia művelőinek a közös tevékenységétől várható. A legtöbbet — egy konkrét vonatkozásban, a felelősségrevonás területén — eddig a jogelmélet tette, s a marxista etika is számos összefüggésre hívta már fel a figyelmet. Meg kell azonban mondanunk, hogy még a marxista etika sem kezeli a felelősség problémáját jelentőségének megfelelően. Nem sorolja kutatásának kiemelt területei közé, holott — megítélésünk szerint — a szabadság—felelősség problematikája az etika egyik központi összefüggése.<sup>1</sup>

A feladat tehát előttünk áll és tudnunk kell, hogy a kidolgozás során a Marx előtti vagy a jelenkori polgári etikai hagyományokra e kérdésben nem igen támaszkodhatunk. Sajátos tény, de sem a Marx előtti nagy etikák, sem a jelenkori polgári etikák nem kezelik a felelősséget központi kérdésként. A felelősség nem kapott rendszerező helyet sem az arisztotelészi, sem a tomista, sem a kanti etikában, és a mai polgári koncepciókban is megmaradt az ún. szabadakarat egyik vetületének. Érdeemes lenne ennek okát nyomon követnünk. Valószínűleg arról van szó, hogy a felelősség kérdésének megoldása nemcsak a külső—belső, az objektív—szubjektív dialektikáját feltételezi. Már önmagában is — ha konkrét kutatás tárgyaként szerepelne — túlmutatna a perszonális egyének viszonyára korlátozott etikai kérdésfeltevésen, s a társadalmi viszonyoknak az etikába való beáramlását hozná magával, ami eleve gátlást vált ki a polgári individualista módszer képviselőinél.

Persze ez nem jelenti azt, hogy a marxista etika kihasználta volna már lehetőségeit. A felelősség problematikájának sokirányú megközelítése még nem állt össze egységes egésszé, s nem foglalta el az etika struktúrájában a rendszerező szerepet. Felfogásunk szerint a szabadság—felelősség — abból eredően, hogy egyszerre leíró, értékelő, reguláló és imperatív funkciójú kategória — a marxista etika egyik rendszerező elve. S azért lehet rendszerező, mert maga is több vonatkozású. Ha a felelősségről van szó, mindig egy felelősségstruktúrát kell

<sup>1</sup> Lásd erről Ádám György „Felelősségelmélet alapjai” c. kandidátusi disszertációját. Kaszalopov—Markov: „Szabadság és felelősség”, Miszl. kiadó, Moszkva 1971.

elképzelni, s az egyik vagy másik kutatott vonatkozást a struktúra egészében elfoglalt összefüggéseikre utalva kell vizsgálnunk.

A felelősség először is — alanya szerint — lehet egyéni és kollektív (közösség, állam, osztály), másrészt — tárgya szerint — az alapvető tevékenységi szféráknak megfelelően — politikai, gazdasági, jogi, művészi, erkölcsi. E cikk keretében csak az egyén erkölcsi felelősség szféráját érintjük, de már itt is számos összefüggéssel találkozunk.

Az alábbi kérdőmondatban: „felelős-e az ember, amikor felelősségre vonják felelősség mulasztásért, s milyen felelősségtudattal éli ezt át?“, a „felelősség“ szó többször szerepel, nyilvánvalóan más és más értelemben. A mondat sorrendjében a következő tartalmakat fejezi ki. Először a felelősség mint beszámíthatóság merül fel, azaz itt a filozófiai-etikai kérdés: az egyén felelős mivolta, s annak mértéke. A második esetben a felelősség már nem a beszámíthatóság, hanem a beszámítás, az értékelés, az érdemesítés, a meg- és elítélés — jogi terminológiával a felelősségre vonás mechanizmusát jelzi. A következő a felelősséget mint gyakorlati magatartást fogja fel, azt a tartalmat foglalja magában, amelyet az adott egyén konkrétan realizál, illetve elmulaszt, tehát gyakorlati felelősségének követelményét, realizálásának fokát, azaz a felelős magatartást. A negyedik vonatkozás az előzők szubjektív átélését, a felelősség tudatosítását jelenti. A felelősség problémája etikai vonatkozásban tehát minimálisan ezt a négy területet tartalmazza:

- a) a felelősség mint beszámíthatóság, mint az egyén felelős mivolta,
- b) a felelősség mint értékelés, felelősségmegítélés (felelősségre vonás),
- c) a felelősség mint gyakorlati felelősség, mint felelős magatartás,
- d) a felelősség mint a felelősség tudatosítása (tág értelemben vett felelősségtudat).

Vizsgálat alá véve ezeket az összefüggéseket, látható, milyen széles terjedelmű és gazdag tartalmú e fogalom. Áthatja az ember közösséghez fűződő kapcsolatrendszerének egészét, formáját és tartalmát; a céltól az eredményig, mégpedig kétkörös kapcsolatként: előre látó felelősségként és a tett utáni értékelő felelősségként. Ugyanakkor minden mozzanatában kapcsolódik a szabadsághoz is. Miképpen a szabadság kategóriájában megkülönböztetjük a formai és a tartalmi oldalt, az objektív viszonyt és a szubjektív átélést, ugyanaz a felosztás érvényes a felelősségre is.<sup>2</sup> E tekintetben az a) és b) vonatkozás — a felelősségnek mint alakzatnak, képességnek és megítélési mechanizmusnak a formájára vonatkozik, a c) pedig az ezen formát megtöltő tartalom; az a), b) és c) vonatkozás sajátos társadalmi (a szubjektum gyakorlatát is magába foglaló) objektivitás, a d) pedig ennek szubjektív felismerése. A strukturális hasonlóságon túl a felelősség és a szabadság tartalmilag is egymás korrelátuma, s amint erkölcsről nem beszélhetünk szabadság hiányában, éppen úgy felelősség

<sup>2</sup> Makai Mária: „Az erkölcsi tudat dialektikája”, Kossuth 1968. A témakört átfogó legfontosabb magyar nyelvű irodalom: Földesi Tamás: „Az akarat—szabadság problémája”, Kossuth 1960.; Szabó András György: „Törvény és ember”, Kossuth 1962.; Eörsi Gyula: „A jogi felelősség alapproblémái”, Akadémiai 1961.; Heller Ágnes: „A szándéktól a következményig”, Magvető 1970.; Ancsel Éva: „A szabadság dilemmái”, Kossuth 1972.; Farkas Endre: Szabadság és egyéni felelősség; „Valóság”, 1962/12.; Czákó Mihály: Szándék és következmény; „Tájékoztató”, 1966/4.; Lukács József: Történelem és felelősség; „Világosság”, 1967/6.; Mód Aladár: Sors és felelősség; „Valóság”, 1962/2.; Ádám György: A felelősség általános problémái; „Tájékoztató”, 1969/1..

hiányában sem, sem a gyakorlati életben, sem az elméleti problémák megoldásakor.

A marxista etika hazai és nemzetközi irodalmában a felelősség mint beszámíthatóság (a) és mint felelősségre vonás (b) eléggé részletesen kidolgozott kérdés, jóval szerényebb a (c) és a (d) vonatkozás irodalma. Az alábbiakban — röviden, a teljesség igénye nélkül, mind a négy összefüggést érintem, bár a c) és d) pontokban megfogalmazott összefüggésekkel valamivel bővebben foglalkozom, s csak azzal a céllal, hogy a felelősség struktúrájában elfoglalt helyüket és az egymáshoz való viszonyukat érzékeltessem.

## A) FELELŐSSÉG MINT BESZÁMÍTHATÓSÁG

A felelősség első kérdése: a beszámíthatóság. Igaz nem a mindennapi tudatban — ott a felelősség gyakorlata és konkrét értékelése merül fel —, hanem az elméleti gondolkodásban. Az elméletnek, mielőtt eldönthetné, hogy miért és mennyiben felelős az egyén, először állást kell foglalnia abban a kérdésben, hogy egyáltalán felelős-e az egyén vagy sem, azaz az egyén aspektusából nézve: igazságos-e az erkölcsi megítélés, a felelősségre vonás vagy sem.

Világosan látható, hogy itt nem az erkölcsi megítélés, nem az erkölcsi felelősségre vonás mértéke és mechanizmusa, hanem az egyén felelős mivoltának filozófiai szempontból való megalapozottsága a megoldandó feladat. Az, hogy az egyén felelős vagy sem, azaz tettei beszámíthatók vagy sem, az ún. szabad akarat problémájának megoldásával áll szoros összefüggésben. Az etika történetében mindig így fonódott össze a felelősség és a szabad akarat problémája.

Valóban, a szabadság, pontosabban a szűkebb vonatkozásának, az ún. szabad akarat filozófiai problémájának megoldása előfeltétele a felelősség kérdésére adandó helyes válasznak. Addig, amíg az előzőt nem oldják meg, addig az utóbbi is megoldatlan marad. Itt nem térünk ki sem a filozófiatörténeti áttekintésre, sem a kérdés kapcsán a marxista filozófián belüli vitákra (lásd pl. Földesi Tamás, Heller Ágnes, Szabó András György koncepcióit). Véleményünk szerint a dialektikus determinizmus viszonylagos tevékenységi autonómiájának koncepciója nyújtja a legelfogadhatóbb megoldást, nemcsak logikai zártsága, de „alkalmazhatósága”, ezen belül az etikával való kapcsolata miatt is. A beszámíthatóság problémáját is csak erre a koncepcióra építhetjük ellentmondásmentesen (lásd Farkas Endre: „Egyéniség és szabadság”, Kossuth 1968.) Elégséges, ha csupán arra utalunk, hogy a viszonylagos cselekvési autonómia magába foglalja, megszüntetve-megtartva a „determinizmust” is és a „szabadságot” is. E két oldal egységére építve megmagyarázhatóvá válik az erkölcsi felelősség is. Ugyanis ha az autonómia nem lenne viszonylagos, ha nem foglalná magában a determinizmus mozzanatát, akkor felelősségről szó sem lehetne, hiszen az ember tevékenységét ha a külső környezet (közösség, erkölcsösség stb.) nem határozná meg, akkor érthetetlen lenne, hogy ki előtt és mihez viszonyítva felelős az egyén tetteiért.

Másrészt ha ez a viszonylagos cselekvési autonómia nem lenne reális autonómia, akkor a felelősség sem lenne reális. Az ember azért felelős tetteiért, cselekedetei azért számíthatók be neki, mert, a viszonylagos tevékenységi autonómia keretén belül, a választásaiban, cselekedetei kialakításában, meghatározott keretek között ő maga is részt vesz. A külső körülmények, egy adott szituációban és időintervallumban, többféle cselekvési lehetőséget hordanak magukban,



s az, hogy egy konkrét ember miért éppen úgy, és nem másképpen cselekedett, az tőle mint személyiségtől is függött.

A viszonylagos cselekvési autonómia az ember — a valóság minden más jelenségétől (természeti objektum, állatvilág) — megkülönböztető sajátos képessége, az ember „lényegi ereje” (Marx). S minél átfogóbb, szélesebb az autonómia, annál nagyobb, annál magasabb fokú a felelőssége is, minél szabadabbá válik a társadalmi haladás során az ember, annál inkább válik felelős lényvé is. Természetesen miképpen a szabadság sem lehet sohasem abszolút, akképpen a felelősség sem. Az abszolút szabadságot és felelősséget korlátozó tényezők közé tartozik a felelősségre vonás is, mint a felelősség immanens része. A felelősségre vonás, mint külső erő, az emberi tevékenység tartalmának befolyásolója, s így a felelősségre vonás a felelősség motívumává válik. Már csak azért is paradox lenne az abszolút felelősség, mert maga a felelősségre vonása determinálja az egyén választását, következően, ahogy az egyén nem abszolút szabad, úgy abszolút felelős sem lehet. Bár az igaz, hogy az autonómia szélesedésével nő az egyén felelős mivoltának foka is (lásd vezető — beosztott felelősségének mértékét).

## B) FELELŐSSÉG MINT ÉRTÉKEKELÉS

Az etika történetében arra a kérdésre, hogy mit kell elsősorban erkölcsi megítélés tárgyává tenni, két nagy, egymással ellentétes irányzat alakult ki: a szándék-etika és a következmény-etika. Mindkettő kiemelte az emberi magatartás egységéből az egyik oldalt és abszolutizálta azt. Érvelésükben gyakran arra a mindennapi tapasztalatból származó ellentmondásra támaszkodtak, amely szerint az emberi tevékenység belső céljai és eredményei nem esnek egybe. Közismert a híres mondás „a pokolhoz vezető út is jó szándékkal van kikövezve”.

A két szélsőséges és a kettő között számtalan mérsékelt vagy éppenséggel eklektikus irányzat zsákutcáiból csak úgy találhatunk kiutat, ha túllépünk a szándék- és következmény-etikák közös elméleti hibáin: ha a személyiséget egységes egésznek tekintjük, s nem osztjuk fel dualista módon, testre és lélekre, szabad és szükségszerű tényezőre, azaz, ha az objektívat nem állítjuk szembe a szubjektívval, ha az embert társadalmi lényként megértve, az ember élettevékenységének egészét — s nem egyik vagy másik részét — társadalmi értékű hatásán keresztül mérjük le.

A fentiekkel szinte valamennyi marxista egyetért, de a jelenkori irodalomban van olyan irányzat, amely a szándék- és következmény-etikák egyoldalúságát a tett prioritásával próbálja leküzdeni. Az etikusok egy része az erkölcs totalitásából kiemel egy mozzanatot — a tettet —, s ezt tartja az erkölcs egyetlen vagy legfőbb, objektíve értékelhető megnyilvánulási területének. Ennek megfelelően az elsődlegesség, a primátus merev feltételezése következményeként a különböző szerzők gyakorta tett-etikának, cselekvés-etikának, quasi-következmény-etikának értelmezik a marxista etikát.

Földesi Tamás pl. az „Akaratszabadság” c. munkájában így ír: „A cselekedetek objektív hatása és az emberi akarat szándéka nincsenek egyenrangú viszonyban egymással, hanem a szándék alárendelt szerepet játszik a cselekedetek erkölcsi megítélésénél.”<sup>3</sup> „Etikánk az erkölcsösség értékelése szempont-

<sup>3</sup> Földesi Tamás, i. m. 318.

jából mégis a tettet, a cselekedetet tartja döntőnek... Etikánk tehát nem szándék-etika, hanem cselekvés-etika.”<sup>4</sup> Eörsi Gyula véleménye szerint: „Az erkölcs területén a követelmény-etikának és nem a szándék-etikának kell érvényesülnie, hiszen az embereket nem aszerint ítéljük meg, hogy mit akartak, hanem, hogy mit tettek.”<sup>5</sup> Nem kétséges, hogy Eörsi Gyula a követelmény-etika fogalmán a jöghöz hasonlóan „pszichikai eredményfelelősséget” (119.), azaz szintén cselekvés-etikát ért. Így vélekedik Siskin professzor is „Marx és Engels magától értetődőnek tartották, hogy az emberről nem kijelentései, hanem tettei alapján kell ítéletet alkotni”.<sup>6</sup>

Érdekes — bár egészen más megfontolásból Heller Ágnes az „Etika” jegyzetében a következő álláspontot képviselte: „A következmény — írja — nemcsak beszámítható, hanem az ítéletben primátusa van. Ezért az ember lényének, tetteinek erkölcsi megítélésében objektíve mindig a következmény értékelése játssza a fő szerepet.”<sup>7</sup> Nem kétséges, hogy Heller valójában az erkölcsi tett primátusára gondol, s nem távoli következményére. S azért tartja ezt elsődlegesnek, mert az embereket elsősorban a társadalmi hasznossággal érdekli.

A tett, a cselekedet prioritásának hívei azzal érvelnek, hogy 1. a tett azért elsődleges, mert a szándék az szubjektív és csak a tett hord magában objektív szociális tartalmat; 2. s továbbá, ahogy népeket, osztályokat sem aszerint ítélik meg, hogy mit mondanak magukról — még Marx gondolatát is idézik a társadalmi tudat és társadalmi lét összefüggéséről — úgy az egyéneket is tetteik, s nem szándékaik alapján ítélniük meg. 3. Különben is a szavak és tettek, a szándék és tett között ellentmondás lehet, s ez esetben a társadalmi hasznossága miatt a tett megítélése lesz az elsődleges.

A „tett-” és „cselekvés-etika” érvei azonban nem eléggé meggyőzőek. Az első érvhez kapcsolódva, megállapítható: Igaz, hogy a tett nemcsak az egyéné, hanem társadalomé is, igaz, hogy a szándék a tettben objektívalódik, s itt derül ki társadalmi tartalma, ám az az állítás már nem állja meg a helyét, hogy a szándék csupán szubjektív, s mentes lenne minden társadalmi tartalomtól. (Azt el kell ismernünk, hogy gyakran nehezebb feltérképezni, bonyolultabb megfejteni, mint a tett tartalmát.) Ha nem szakítjuk el az egyént a társadalomtól, a szubjektumot az objektumtól, akkor az egyén benső munkáját, szándékát is társadalmi eredetűnek és tartalmúnak kell felfognunk. A reális ember és a közvélemény a mindennapi életben általában valóban így jár el. Ezért nemcsak a tettet értékeli, de megítéli a szándék társadalmi tartalmát is. A szándék, a meggyőződés — ha felismerjük — sajátos társadalmi érték: valamiféle erkölcsi hitellel, garancia arra, hogy az egyén hasonló körülmények között hasonlóan fog cselekedni. E garancia nélkül a tett értéke jóval kisebb lenne.

A tett-etika hívei viszont gyakran elfelejtkeznek arról, hogy mivel nincs önmagában vett erkölcsi cselekvés, illetve, mivel a tettnek erkölcsi értékén túl szociális tartalma is van (gazdasági-politikai, jogi-pedagógiai stb.), következképpen nincs, nem lehet tiszta erkölcsi értékelés sem. Amikor értékelünk, akkor általában egységes erkölcsi-szociális értékelést végzünk. Ha pedig a maga-

<sup>4</sup> Ágoston György: „A kommunista erkölcs tartalma”, Budapest, Tankönyvkiadó 1961, 5.

<sup>5</sup> Eörsi Gyula, i. m. 122.

<sup>6</sup> Siskin: „A marxista etika”, Moszkva 1963, 205 (oroszul).

<sup>7</sup> Heller Ágnes, i. m. 176.

tartást szociális vonatkozásban vizsgáljuk, mivel ebben az esetben nemcsak erkölcsileg értékelünk, valóban a tetté lesz a dominancia. Az általános szociális értékelés nyilvánvalóan befolyásolja az erkölcsi megítélést, s innét eredhet a látszat, hogy a tetté a prioritás. Holott, ha elvileg „tisztá” erkölcsi értékelést végzünk — ami természetesen gyakorlatilag lehetetlen, de elméletileg lehetséges —, azt kell megállapítanunk, hogy a magatartáson belül a tett és a szándék között nincs elvi prioritás: primátusa a társadalmi érdekeknek van, melyekhez a szándékot is és a tettet is viszonyítanunk kell.

A tett-etika következő érve az, hogy az embereket nem szavai, hanem tettei alapján ítéljük meg. Ez igaz is, meg kevés is. A szociális hasznosság szempontjából valóban elsősorban az ember tettei az érdekesek, erkölcsi vonatkozásban azonban a szavak és a tettek összhangja is a megítélés tárgyát képezi. Ha nem vizsgálnánk a szavak és tettek viszonyát, nem tudnánk megkülönböztetni pl. a képmutatást a becsületességtől. A kapcsolatuk még ennél is összetettebb. Ugyanis két síkról van szó: egyik oldalról a szó és tett lehetséges ellentmondásáról, másik oldalról a szándék és tett lehetséges ellentétéről. Az első eset a szándék és tett ellentmondásának nem tipikus formája, hiszen a szó már maga is tett. A szavak már erkölcsi és jellembeli tettek, a szavak, szándék (hirdetett, bevallott vagy rejtett) megnyilvánulásai. A szavak és tettek ellentétét tehát mint két cselekvés közötti ellentmondást kell felfognunk. Eközben előfordul, hogy a szavak precízebben adják vissza a szándékot, sőt adekvátábban tükrözik azt, mint a tett. Ez esetben a szándék és tett tipikus erkölcsi ellentétével van dolgunk. Ez viszont két irányba mutathat: nem csak a tett lehet más irányú (negatív), mint a szándék (pozitív), de a szándék is lehet más tartalmú (negatív), mint a tett (pozitív). Ez azonban éppen a szándék, a benső munka értékelésére hívja fel a figyelmet.

A tett-etika hívei valójában csak látszólag tették túl magukat a szándék- és követelmény-etika hibáin. A valóságos felülemelkedéshez az kell, hogy a személyiség egységes szemléletéhez jussunk el, a cselekvő szubjektumot, tevékenységét a társadalmi környezet totalitásában vizsgáljuk.

Ha eszerint akarunk eljárni, akkor az egyéni cselekvés erkölcsi tartalmának értékelésekor a következő összetevőket kell figyelembe vennünk: 1. az objektív, külső környezetet, 2. a cselekvést előkészítő benső munkát (szándékot stb.), 3. az objektív tetteket, 4. a tettek következményeit.

1. *Az objektív, külső környezet.* Az erkölcsi magatartás megítélése nem mehet végbe a külső környezet figyelembevétele nélkül. A külső környezet az, ami feladatot állít az ember elé, cselekvésre ösztönzi, sőt formálja magát az egyéniséget is. A szándék- és következmény-etika képviselői az erkölcsi megítélésnél lebecsülik, sőt elvonatkoztatnak ettől a külső környezettől.

Az erkölcsi megítélés feladata természetesen nem a külső környezet értékelése. A megítélésnél az egyén magatartásának a lényegét értékeljük. Az erkölcsi megítélés fő oldala ezért az a terület, ahol az egyén aktivitása konkrétan megjelenik: ez pedig a viszonylagos tevékenységi autonómián alapuló magatartási oldal, azaz az ember benső munkája, az objektív tettek és a tettek következményeinek egy része.

2. *A cselekvést előkészítő benső munka.* A benső munkát a hagyományos etikák a szándék fogalmával illették. Mi inkább az említett kifejezést használjuk, mert pontosabban fejezi ki a tükröződő tartalmat. A benső munka egy bizonyos, minket érdeklő felosztásban a következő szakaszokból tevődik össze: 1. motiváció és célkitűzés (ösztönök, kívánságok, érzelmek, szenvedélyek, érde-

kek kiváltódása), 2. megfontolás-választás, 3. szándék, 4. elhatározás, 5. belső akarati-lelki cselekvés.

A külső környezetből jövő erők a tevékenységi autonómia prizmáján keresztül megtörnek, az egyén belső feltételein keresztül realizálódnak. Az egyén az ingerek (ösztön, szükségletek, érdekek ismeretei) hatására, egyéniségének megfelelően mérlegeli a szituációt, megfontolja a különböző motívumokat, választ a lehetséges, de heterogén hatások közül és ennek megfelelően feladatot állít maga elé. Ezt követi a szándék. Az egyén felteszi magában a kérdést: miért, minek az érdekében cselekedjen így vagy úgy, s a kérdés megválaszolásával a választott feladatot tudatosítja magában, összhangba hozza társadalmi erkölcsi ideáljával, megindokolja életcéljából, életszemléletéből, egyéni erkölcsi tudatának sajátosságaiából eredő erkölcsi ítéletekkel. A szándék tehát ebben az etikai értelemben a *választott feladat tudatosítása*, a konkrét célokhoz az általános életcél által való alátámasztása. Amit határozok, az a cél, s aminek alapján határozok, az a motívum, s a kettő tudatosítása: a szándék. A szándék, mint a tettek „megmagyarázása”, a cselekedet előkészítésének egyik legfontosabb determinánsa. Nem a szándék a cselekedetek kiváltó oka — de ez adja meg irányultságának az alapját, ez igazolja, indokolja a tettet. A szándékkal sem zárul le a belső munka, ez még csak „lehetséges akarat”, s a tett és a szándék között az elhatározás, „a cselekvőképes akarat” áll. Majd ezt követi az akarati-lelki cselekvés; a tett gondolati főpróbája: az egyén gondolatban lejátszsa, elképzeli tettének véghezvitelét és következményeit. A belső munka még itt sem fejeződik be, mert nemcsak előkészíti, de végig is követi a cselekvést (különösen világosan megfigyelhető ez a cselekvéstől való tartózkodásban).

3. *Az objektív tett.* A belső munkának egyenes következménye a tett, a cselekedet. Az egyén szándékai, elhatározásai — azaz belső munkája — cselekedeteiben objektíválódnak. Nincs semmiféle lényegi ellentmondás a belső munka, a szándék és a tett között. A szándék is, az elhatározás is azért jön létre, hogy a gyakorlatban megvalósuljon. A belső munka és az egyén külső tette dialektikus kölcsönhatásban állanak — az egyik feltételezi a másikat, ami nem zárja ki azt, hogy viszonylagos ellentét ne legyen közöttük.

4. *A tettek következményei.* Az erkölcsi tartalom a tettek okozati láncolatán keresztül a következményekben gyűrűzik tovább. A következmények az egyén megfontolt vagy megfontolatlan tetteinek várt vagy nem kívánt eredményei. Meg kell jegyezni azonban, hogy a következmények már bizonyos értelemben függetlenek a cselekvő egyén konkrét aktivitásától, mivel irányukat és tartalmukat a külső környezetben érvényesülő kölcsönhatások, az egyén közvetlen részvétele nélkül is befolyásolják.

Felvázolva az erkölcsi értékelés tényezőit most már a kérdés az, hogy az egyén erkölcsi felelőssége tevékenységének egészére vagy csak egyik-másik mozzanatára vonatkozik-e?

Felelős-e az egyén belső munkájáért? Természetesen igen, hiszen akár a szándékban, akár a szándék előtti vagy utáni mozzanatokban aktív szerepet játszik. Ugyanakkor felelős a tetteiért is. A tettek: kívánt, akart vagy gondatlanságból elkövetett cselekedetek, s ezek nemcsak külső hatások eredői, mert kifejeződnek bennük a személyiség szubjektív tartalmai is. A belső munka és a külső tett, a szubjektív szándékok és realizálódásuk között elvileg nincs semmiféle szakadék. Az egyén egyformán felel mindkettőért. Továbbá felelős tettei következményeiért is, természetesen az adott objektív és szubjektív

határokon belül. Az egyén csak azokért a következményekért felelős, amelyek a tettel benső okozati összefüggésben állnak — ez a felelősségre vonás objektív határa. Ugyanakkor felelőssége csak az elvárhatóság határain belül merülhet fel: azokért a következményekért felelős, *amelyeket előre látott*, és azokért is, amelyeket szubjektíve *előre kellett volna látnia*. De az elvárhatóság határa csak addig terjed, amíg a cselekedetek következményeit az adott korban *objektíve előre lehet látni*.

Ha az egyén felelős mivolta egyaránt megnyilvánul a magatartás mindhárom területén (benső munka, tett, elvárható következmény), akkor az erkölcsi megítélésnek, az érdemesítésnek, a felelősségre vonásnak is ki kell terjednie mind ezen területekre. A beszámíthatóság szempontjából tehát nincs különbség e területek között — az egyén mind a háromért egyaránt felelős, természetesen meghatározott keretek között. De a társadalom szempontjából van-e különbség a szándék és a tett között? A közösség számára értékesebb-e az egyik mozzanat a másiknál? Ha a tettet erkölcsi tartalma, s nem más szociális ismérv alapján értékeljük, akkor semmi különbség nincs köztük — az erkölcsi megítélés mindhárom területre egyaránt egyforma súllyal vonatkozik. Az erkölcsi megítéléskor, értékeléskor nem állíthatjuk szembe a külső környezetet az egyéniséggel, a belső szubjektív munkát az objektív tettekkel és következményeikkel, ezeket egységben, egymással való kapcsolatukban kell vizsgálnunk. Az egyik oldal nem lehet értékesebb a másiknál, nem tehetjük úgy fel a kérdést, hogy a „tett” vagy a „szándék” az erkölcs ontológiai (mint a szándék- és következményetikák) megnyilvánulási területe. Az erkölcsi megítélés, az erkölcsi felelősség elsősorban megismerési probléma. A szándék és a tett a valóság sajátos visszautkröződése, a valóság jelenségeire adott sajátos válasz. Nem a szándékot és a tettet kell egymásra vonatkoztatni, hanem mindkettőt egyaránt egy közös tartalomhoz — a közösség objektív érdekéhez —, amely e két terület értékének azonos kritériuma.

Az erkölcsi értékeléshez az a terület tartozik, ahol az egyén aktivitása megnyilvánul, ahol személyisége formálódik, ahol környezetéhez, másokhoz, s önmagához való viszonya kifejeződik; ez pedig: a magatartás. A magatartás fogalmába 1. a benső munka, 2. a tett, 3. az elvárható következmény tartozik. Így a szándék- és következmény-etikával szemben a személyiség egységére épülő *magatartás-etika* mellett törünk lándzsát, amely szerint az erkölcsi megítélés a magatartás egészen belül a belső munkát, a tettet és az elvárható következményt egyenlő súllyal veszi figyelembe.

Ám, mi történik abban az esetben, amikor a szándék és a tett ellentétes tartalmú, amikor nincs összhang közöttük? Valóban lehetséges jó, pozitív tartalmú cselekedetet jó és rossz szándékkal is végrehajtani. És megfordítva: a jó szándék vezethet negatív cselekedethez és erkölcsileg rossz eredményhez is. Ilyen esetben is a szándék, a tett és a következmény egységéből kell kiindulnunk. Viszont, ha a vonatkozások objektíve ellentmondások, akkor két vagy több, egymástól eltérő értékelő ítéletet kell hoznunk: egyet a belső munkára, a szándéokra, egyet a tetre és egyet a következményekre. Az erkölcsi értékek nem áru formájú értékek, nem piaci értékek, nem lehet összeadással, kivonással egyszerűen kiegyenlíteni őket: a jó szándék nem semmisül meg a rossz tett által, a rossz szándékot nem menti fel a jó tett. Egyik sem közömbösítheti a másikat, a szándék és a tett összefügg, de nem egymásra vonatkozthatandók, hanem mind-egyiket a társadalmi, a közösségi érdekekkel kell szembesítenünk.

Említésre méltó, hogy amíg a gyakorlati életben, a mindennapi tudatban a felelősség fogalmán elsősorban felelős magatartást értenek, addig az elméleti etikai irodalom (kivéve a pedagógiát) e területet a legjobb esetben is csak körüljárja, de sem tartalmát, sem belső viszonyait, sem a felelősség egész rendszerében elfoglalt helyét nem elemzi. Holott nem valószínű, hogy a mindennapi élet olyan kifejezései, mint felelősségvállalás, felelősségtudat, felelősségérzet, félelem a felelősségtől, a felelősség megoszlása stb., csak fenomenológiai leíró jelentésűek, illetve pusztán analógiás jellegűek lennének. Valószínűleg, itt olyan gyakorlati szükséglettel van dolgunk, amely, az elméleti renyhesség ellenére is, utat tör magának. A fogalom nyomban elméletileg is általánosíthatónak látszik, mihelyt a „fosztóképzős” ellentétét, a felelőtleniséget vizsgáljuk. Mit is ért a mindennapi tudat a felelőtlen ember fogalmán? Azt, hogy nem ismeri fel a társadalmi elvárásokat, nem teljesíti kötelességeit, vaktában cselekszik, nem mérlegeli tetteinek következményeit, nincs konzekvens személyiségstruktúrája, motiváltsága is ingadozik. Ezzel szemben a személyiség értékét felelősségének tartalma és mértéke fogja megadni. „Mint kémiai elemeket az atommag súlya, úgy határozza meg az emberek „minőségét” személyiségük felelősség-magvának súlya.”<sup>8</sup> S mégis mindezek ellenére az elméleti irodalom a felelőségek éppen e területeivel foglalkozott a legkevesebbet.

Nem véletlen, hogy a klasszikus és polgári etikai irodalomban ez az elhanyagolt területek közé tartozik. Az altruizmus és egoizmus, rigorizmus és hedonizmus merev ellentéteiben mozgó koncepciók képtelenek voltak csak a dialektika alapján megoldható felelősség-probléma kutatására. Hiszen, ha csak metodológiailag tekintünk a felelősség problémájára, nyomban beleütközünk az egyén és közösség, az objektív és szubjektív, a külső és belső, a szabadság és szükségyszerűség dialektikájába. A felelős magatartás, a gyakorlati felelősség elemzéséhez már elégtelen a formalizmus kelléktára, itt már nemcsak az erkölcsi cselekvések és kijelentések mechanizmusáról, hanem tartalmáról van szó. Nyilvánvaló, hogy a gyakorlati felelősséget csak a tartalmi — a marxista — etika teheti kutatás tárgyává.

A tartalmi felelősség ténye, foka, irányultsága az egyén és a közösség objektíve korrelatív viszonyából ered: közösség nem létezik az egyének nélkül, s az egyén tudatvilága, élete és sorsa közösségi (társadalmi) meghatározottságú. Az egyik feltételezi a másikat; ahogy a társadalom termeli az embert, úgy az ember a társadalmat (Marx). Egymásra utalt reflektált pólusok ezek, az egyik nem létezik a másik nélkül. Objektív konzekvencia az egymásra utaltság, a kölcsönös érdekképviselet, mint feladat, amelynek szubjektív felismerése és vállalása lesz a felelősség. Mivel az egyén és a közösség kapcsolata kétirányú — egyrészt a közösségtől az egyénhez, másrészt az egyéntől a közösséghez —, a felelősségnek is két összefüggő, viszonylag önálló, egymástól eltérő és — főként didaktikailag szétválasztható tartalma alakul ki: a közösség felelőssége az egyén fejlődéséért, s az egyén felelőssége a közösség iránt. Mi az alábbiakban csak az egyéni felelősséget, tehát az egyénnek a közösség (a társadalom) iránti felelősségét vesszük szemügyre.

Az az elmélet, amely tagadja a társadalomnak az egyénbe való behatolását — azt, hogy mindaz, ami emberi, az társadalmi —, képtelen megbirkózni az

<sup>8</sup> Ancsel Éva, i. m. 128.

egyéni felelősség fogalmával. Képtelen lesz megbirkózni az Énnek és a nem Énnek, az egyénnek és a közösségnek a konkrét egységével, gyakorlatilag azzal, amit felelősségnek is nevezünk. Az egyéni felelősség az a konkrét egység, melyben az egyén társadalmisága belső motívumává válik és külső társadalmi feladat realizálását oly módon teljesíti, hogy közben személyiségét gazdagítva önmagát is kibontakoztatja. A felelősség foka a személyiség értékének mércéje, a felelősség tartalmában egyszerre tükröződik az egyénnek a közösségi életben játszott szerepe és önkibontakozásának mértéke, ugyanakkor — reális, igazi közösség jelenléte esetén — erre épül társadalmi megbecsülése és önértékelése, azaz emberi méltósága nagysága is.

A felelősség tehát az objektív és szubjektív tartalmak egysége, a közösségi elvárások és az egyéni azonosulás ötvözete. Természetesen feltételezzük, hogy ez a közösség, amiről itt szó van, az egyén szerves, azaz objektíve az ő érdekét képviselő, s önkibontakozását szolgáló saját közössége. Szervetlen, azaz töle idegen ellentétes osztályérdeket tartalmazó közösség esetében a külső „kötelességek” nem válhatnak belsővé, ezért itt nem is felelősségi, hanem kötelezettségi jellegű kapcsolatról van szó. Az osztálytársadalomban a felelősség is osztálytartalmú. Az alábbiakban a felelősségnek csupán a szerves közösségben felmerülő problémáját érintjük.

Objektívek a felelősségben a következő tartalmak: először is az egyén és közösség viszonyában maga a közösség, az annak fennmaradását és fejlődését kifejező érdekek és feladatok, amelyek, az erkölcs nyelvére lefordítva, értékrendszerben, kötelességtartalomban öltenek testet, az erkölcsi szükségszerűség birodalmának egy részét alkotják. Objektívek továbbá a közösség kohéziós erői: tehát minél nagyobbak a közösség előtt álló feladatok, a közösség annál inkább számol az egyén aktivitásával, annál inkább várja el — a közösségi érdek nevében is — az egyéni önkibontakozást. Objektív az is, hogyan és mennyire értékeli a közösség tagjainak cselekedetét. Az értékelés, a megítélés ténye, felelősségre motiváló, annak hiánya felelősséget eloszlató, „elaltató” tényező. A morális felelősségre továbbá hat — többek között — a tárgyi felelősség foka, és az is, hogy a munkamegosztás adott helyén álló egyén konkrét tettének (szándékától függetlenül is) milyen a társadalmi kihatása: köre, veszélyessége stb. (Pl. csillagász vagy atomtudós; agronómus vagy gyógyszerész; földműves vagy kőműves stb.)

Az objektív tartalmak természetesen csak determinánsok, a felelősség belső aktivitás; felismerés, azonosulás, önállóság, alkotás, egyszóval szubjektív tevékenység is. A felelősség foka, tartalma a szubjektív vonatkozások függvénye is. Mégpedig: a szubjektív döntés, választás már eleve realizálódik abban, hogy az egyén melyik közösség (egészen addig, hogy melyik osztály) érdekéhez csatlakozik, illetve elkötelezi-e magát valamely mozgalomnak (közösségnek) vagy nem. A felelősség fokát meghatározza az, hogy milyen intenzitású az azonosulás, vagyis a személyiség egészét áthatja-e, s alkotó energiákat hoz-e felszínre? Tartalmát befolyásolja a felelősségvállalás mélysége, szélessége „térben” és „időben” egyaránt; milyen széles az a közösség, amelynek érdekét, gondját az egyén magáévá teszi, milyen horizontú és távlatú tette eredményeinek, következményeinek az előrelátása (és vállalása). A felelősség függ az akarat és képességi tényezőktől is. Nem elég a feladatot ismerni, annak megvalósulását akarni is kell, de nem elég akarni, megfelelően cselekedni is kell. A cselekvésnek persze sokféle formája van: a közösségi tett, a felelős magatartás nem mindig együttescselekvés, pl. a könyvtárban végzett magányos munka is

lehet felelősségteljes és értékes. (Sőt a közömbösségnek vagy passzivitásnak is több formája van: a már- és a mégpasszvitás, vagy a látszólagos passzivitás, ami valójában nem más, mint ellenállást kifejező közömbösség.)

A felelősség tartalmának elemzésekor nem elegendő, ha csupán az objektív és a szubjektív mozzanatok egységére utalunk. Többről és másról is van itt szó: a külső és a belső tényezők egymásba való áthatolásáról. A felelős magatartásban az objektív, a külső nem egyszerűen szubjektívvá, hanem belsővé válik, s a belső energiák objektiválódnak, külső társadalmi hatásúvá, társadalmi jelentőségűvé lesznek. Ha a külső nem válik belsővé, belső motívummá, hiába hat a szubjektumon keresztül, nem beszélhetünk felelősségről, hanem kötelességteljesítésről, ami megnyilvánulhat mérlegelt, belülről nem azonosult egyetértésben, konformista idomulásban, rosszabb esetben tudatos kétkulacosságban. Ugyanez szívetlen közömbösségben már nem is kötelességteljesítés, hanem kötelezettség végrehajtása. A felelősség viszont magába foglalja az azonosulást, az elkötelezettséget, a belsővé tételt. Másik oldalról a belső önmagában, külső tartalommal és objektiváció nélkül szintén nem felelősség, csak vágy, illetve óhaj marad; felelős magatartássá csak akkor válik, ha az egyén akarátába mások akarátának (a kötelességnek) tartalma is bevonul, s ha az egyén nemcsak kívánja tettét, de cselekszik is, s ezáltal külső hatást is kívált. A felelősség ebben az értelemben a külső és belső kölcsönös egysége, s e folyamatban a közösség és az egyén érdeke egyaránt realizálódik.

Ha a belső nem válna külsővé, akkor az egyén energiáinak, aktivitásának tényétől és mennyiségétől fosztaná meg a közösséget, s ha a külső nem válna belsővé, az egyén sivár, üres személyiség maradna. A személyiség a külső feladatok és képességek — természetesen az igazi, a szerves közösségi tartalmak — elsajátításával nem elszegényedik, hanem gazdagodik. Paradoxonnak tűnik, de igaz: minél több külső viszonya van az egyénnek, minél több társadalmi tartalmat sajátít el, minél szélesebb felelősségének köre, annál gazdagabb és originálisabb a személyisége is. Megfordítva, minél szűkebbek a viszonyai, minél kisebb a felelőssége, annál szürkébb az élete, annál kevésbé eredeti egyéniség. A felelősség foka tehát az egyén értékének, sőt eredetiségének is mérceje.

Még valami. Ha a közösségi tartalmak elsajátítása gazdagítja az egyént, ez azért van, mert a közösségi tartalmak az egyén életének igazi vonatkozásai, mert a közösség az ő közössége, nélküle nem fejlődhet, sorsa az ő sorsa. Ha ez igaz, akkor a közösség ügye, a felelősség nemcsak teher, aminek sokan vélik, ellenkezőleg, az egyén igénye, szükséglete, követelése, joga is. Az egyén nem akarja, hogy a történelem tehetetlen bábuja legyen, hogy gyámkodjanak felette, igényli, hogy a maga sorsát, s amitől ez elválaszthatatlan, közösségének fejlődését a saját kezébe vegye, azt átláthassa, vagyis beleszólhasson és alakulásához alkotó módon hozzájárulhasson. Csak így lehet maga is önálló, aktív, önmagát megvalósító személyiséggé. Csak így léphet ki partikularitásának köréből, csak így juthat el az élet értelméig, és a méltóság tudatáig. Az egyén érdeke tehát, hogy feladata, hogy kötelessége legyen, más szóval, hogy joga lehessen a felelősségre. Új jog ez. Az elidegenedett felelősség közösségi és egyéni visszavételének, visszahódításának történelmi folyamata kezdődött el a szocializmussal, s amilyen mértékben a személyiség realizálja e jogát, olyan mértékben válik történelmi alkotó, szabad egyéniséggé.

A szerves közösséghez fűző felelősség sajátosságának ez újabb dialektikus csomópontja. A felelősség: a jogok és a kötelességek egysége. Nem „egyrészt-



másrészt”, hanem abban az értelemben, ahogy az egyénnek „kötelessége jogával élni”, úgy „joga van a kötelességre” is.

Mindez tartalmilag érthetővé és konkrétá teszi a felelősségnek a szabadsággal való szoros összefüggését. A felelősség és a szabadság minden szférában, formai és tartalmi vonatkozásban összetartozik, az egyiket valóságos tartalma és jelentősége szerint a másik tükrében érthetjük meg. A szabadság formai oldala, azaz a tevékenységi autonómia, a felelősség formai oldalának a feltétele. Tartalmi oldala, azaz a szükségszerűség felismerése és felhasználása, a felelősség tartalmi oldalával, a gyakorlati felelősséggel áll korrelatív kapcsolatban. S ez az egymásba átmenő tartalom, az egymásból való értelmezés a következőkből áll: a szabadság a felelősség feltétele, útjelzője és célja — a felelősség pedig a szabadság realizációja, fokmérője és eszköze.<sup>9</sup>

A szabadság a felelősség feltétele, hiszen a közösségi szabadság-állapottól mint feltételtől s az egyéni autonómiától függ a felelősség objektív tartalmának foka, így az öntevékenységi lehetőség és az önkibontakozási igény szintje is. A felelős magatartás pedig — a közösségi feladatok, köztük az erkölcsi szükségszerűség, felismerését és felhasználását realizálva — magát a tartalmi szabadságot realizálja. Továbbá a kötelesség teljesítése nem önmagáért, hanem a közösség sorsának, s az egyén életének, kibontakozásának érdekében, tehát a szabadság nevében történik. A szabadság így lesz a tartalmi felelősség értelme és célja, a felelősség pedig a szélesedő szabadság kivívásának eszköze. Azaz a felelősség a szabadság realizálódásának fokmérője — a szabadság pedig a felelősség tendenciájának útjelzője.

Így van ez a tudatosítás, a tudati értékelés szintjén is: az egyén nagyobb önállósága, azaz nagyobb szabadsága több felelősséghez vezet, a nagyobb felelősség, a saját és a közösség sorsának irányításában pedig a hasznosságtudat révén az önértéket, az önmegbecsülést erősíti, tehát az átélt szabadság nagyobb fokát eredményezi. Ennek elemzése azonban már a felelősség és a szabadság tudatosulásának terepéhez tartozik.

#### D) A FELELŐSSÉG MINT FELELŐSSÉGTUDAT

A felelősség kapcsán gyakorta használt felelősségtudat fogalom nem azonos a felelősség tudatosításának egészével. A szűken értelmezett, s a köznapi életben használt felelősségtudat, a társadalmi feladatok felismerését, még kategorikusabban: a kötelességtudattal való azonosulást fejezi ki. Aki magáévá teszi kötelességét, az felelősségtudó. A tágabb értelemben felfogott felelősségtudat, azaz a felelősség tudatosítása, ennél jóval szélesebb: a már érintett felelősségi problémakör egészének szubjektív átélését, tudatosítását, értékelését, valamilyen szintű ideológiai indoklását, esetleg „megideologizálását”, öngazolását, egyszóval a felelősség szubjektív öntudatát foglalja magában.

Míg a felelősség többi vonatkozásai — a beszámíthatóság, az értékelés, és a gyakorlati felelősség — bármennyire függnek is a szubjektumtól — különböző mértékben objektív jellegűek, a felelősség öntudata már szubjektív. Bár az egyén objektív felelősségének irányát, fokát, mértékét és értékét jelentősen befolyásolja a szubjektív felelősség, mégis az objektív felelősségi viszonyok a felismerés fokától, annak igaz vagy torz tartalmától függetlenül is hatnak,

<sup>9</sup> Kaszalapov—Markov, i. m.

unkcionálhatnak. Ha az egyénnek torz elképzelése van pl. felelős mivoltát illetően, ha abszolút tagadja, illetve abszolút nagyítja beszámíthatóságát; vagy ha felfokozott mértékben, illetve egyáltalában nem vállalja tettének következményeit, ha nem azonosítja magát kötelességeivel, vagy ha nem vállalja közösségét — ettől függetlenül is van felelős mivoltának egy objektív lehetőségmezeje, van egy objektív felelősségi tartalom, amit az egyén magával a létével realizál, akár tudja, akár nem, akár büszke rá, akár nem. A felelősség tehát az egyén és a közösség közötti gyakorlati viszony, s mint ilyen a tudatosításhoz képest objektív. Ez a tény, a felelősség problémakörén belül is, igazolja a marxista etika alapállását, amely szerint az erkölcsi élet egésze nem redukálható, illetve korlátozható kizárólag a tudva tett birodalmára; itt is, mint az erkölcsi cselekvés jelentős százalékában jelen van a „teszik, de nem tudják” magatartási forma.<sup>10</sup>

Elvitathatatlan, hogy az objektív felelősség tartalmát és fokát befolyásolja, módosítja a róla alkotott tudat, s az sem közömbös, hogy a felelősség átélése hogyan épül be a személyiség erkölcsi struktúrájába, hogyan viszonyul az élet értelméről alkotott felfogásának koordinátarendszeréhez, azaz jól vagy rosszul érzi magát benne, irtózik a felelősségtől, vagy igényli a felelősség jogát.

A felelős mivolt, a beszámíthatóság, a körülmények lehetőségmezejének függvénye, de a lehetőséggel az egyén élhet vagy nem élhet, és vissza is élhet; a realizálás foka, az aktivitás milyensége már a szubjektumtól, felelős mivoltának tudatától is függ. Ha, tegyük fel, az egyén fatalista koncepció híve, ez többnyire a felelős mivolt lehetőségmezejének kihasználatlanságát hozza magával, ha a voluntarizmus képviselője, akkor az abszolút autonómia alapján az abszolút felelősségtudat kínzó terhét veszi magára. Ezzel szemben a marxizmus viszonylagos tevékenységi autonómia-felfogására építve, az egyén az objektíve lehetséges maximális önellentmondás nélküli — felelősmivoltához, a reális függés és az önállóság, a közösségtől való elkülönülés és azonosulás egységéhez juthat el.

A felelősség szubjektív tudatosítása, értékelése, a felelősségre vonás összefolyamatában is szerepet játszik. Az objektív érdemesítés és a szubjektív önértékelés között lehet azonosság, vagy lehet feszültség. Az egyén reális mértékben azonosíthatja magát tettének következményeivel, de előfordul, hogy azért sem vállal felelősséget, ami objektíve saját tettének eredménye, s előfordul az ellenkezője is: hogy azért is felelőssé teszi magát, ami már teljes egészében kívül esik kompetenciáján. A felelősség elsorvasztása és felfokozása többnyire negatív módon befolyásolja a reális felelősség tartalmát. A felelősség elsorvadásának legismertebb formái a közömbösség, a passzivitás vagy a külső erőkre hivatkozó önfelmentés, illetve állandó öngazolás. A felfokozott felelősségérzet egyik formája az, amikor valaki magának tulajdonítja azt, ami a másiknak érdeme, másik formája pedig, amikor olyan bűnt is magára vesz, amihez semmi köze, illetve amit mások követtek el. (Az utóbbi időkben egyik félelmetes példája ennek az Eaterly-ügy.)

A felelősség felismerésének szerepe elsősorban az egyén és a közösségek kapcsolatát leginkább befolyásoló szférában, a gyakorlati felelősségben nyilvánul meg. A felelős magatartás tudatosítása az emberben önmaga szerepének, helyzetének, a társadalomban elfoglalt helyének, hasznosságának, aktivitásának

<sup>10</sup> Lásd Makai Mária: Az erkölcs ontológiai kérdéseiről; „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/2—3.

átélés tudatát, értelmezését jelenti. Ettől is függ az egyén felelősségvállalásának szélessége, de ettől függ az önmagára vonatkoztatott értékelése is. A felelősség tudatosítása nélkül a szubjektív szabadság-állapot sem érhető el és viszont. A szabadság és a felelősség sajátossága az — mint már utaltunk rá —, hogy az objektív tartalmak szubjektív tudatosítása nélkül a morális, pszichikus szinten az egyén nem válik sem felelőssé, sem szabaddá. Az objektív szabadság felismerése a szubjektív szabaddá válás feltétele, más szóval a felelősség igénylése nélkül nincs szabadságtudat, viszont a felelősség pozitív értékű átélése növeli a felelős mivolt realizálási igényét, az egyén önállóságát, a tett következményeinek előre látását (a közösség sorsában való objektív részvételt is), egy szóval a felelősség igénylő felismerése és vállalása a szabaddá válás feltételévé és bővülésének ösztönzőjévé válik.

A felelősség és a szabadság tudatosítása nélkül nincs társadalmi hasznosságtudat, annak az átélése, hogy szükség van rám, s ez utóbbinélkül nincs méltóságtudat, nincs önbecsülés. A szabadság és a felelősség tudatos átélése, igénylése nélkül tehát nem adható pozitív válasz az élet értelmére sem.

Ennek a mindennapi életben is alapvető jelentőségű problémakomplexusnak a megoldásához segít hozzá a felelősség-koncepció, a felelősség-elmélet. A felelősség-elmélet a felelősség tudatosításának elméleti síkja. A gyakorlati életben természetesen a felelősség tartalma és foka nem egyedül a felelősség-elmélettől függ, de mint a gyakorlat és elmélet viszonyában az élet bármely területén, itt is az elmélet színvonala, és főképp tartalma, befolyásolóan hat a gyakorlati felelősségre. A filozófia felelősségéhez hozzátartozik, hogy milyen a felelősség filozófiája. Itt csak utalunk rá, hogy korunk technokrata apolitikus elmélete, amely az ideálok, az értékek, az ideológia alkonyát hirdeti, nyilvánvalóan elméletileg felelős a felelősség devalválásáért, de utalhatunk az egzisztencializmus koncepciójának ellentmondásosságára (az egyén felelős mivoltának abszolutizálása — a gyakorlati felelősség tagadása) is.

A végtelenen torzító irányzatokkal összehasonlítva különösen kidomborodik a marxista filozófia kérdésfeltevésének gazdagsága, s a szabadság—felelősség problémájának a dialektikus determinizmus talaján kirajzolódó tudományos megoldása: a szabad felelősség és a felelős szabadság álláspontja. A dialektikus materializmusra épülő etika felelősség-koncepciója képes leküzdeni a hibás végleteket, s olyan elméletet kidolgozni, mely a gyakorlati élet felelősség-szintjét a történelmi feladatok megoldásának nagyságához emeli. A marxista etika egyaránt elveti a fatalizmus elvéből származó elméleti rigorizmust és gyakorlati konformizmust, s a voluntarizmusra épülő elméleti relativizmust és gyakorlati cinizmust. Felfogásának pozitív tartalmát tömören erkölcsi normává, programmá konkretizálva így foglalhatjuk össze: a *szabad felelősség és felelős szabadság* álláspontja. A gyakorlati élet erkölcsi értéke nyilvánvalóan nem az elmélettől függ, de az elmélet is sokat tehet a helyes felelősség-tudatosítás kialakulásáért, s ezen keresztül a gyakorlati felelősség egyre szélesebb kibontakozásáért. Ezért nagy az etika felelőssége abban, hogy milyen elméletet, milyen típusú felelősségetikát képvisel.

# A KÖZÖSSÉGI FÜLDTULAJDON SZEREPE A FEKETE- AFRIKAI URALKODÓ CSOPORTOK KIALAKULÁSÁBAN

ECSÉDY CSABA

A Tudományos Szocializmus Információs és Továbbképző Intézet szervezésében az Eötvös Loránd Tudományegyetemen (1974. dec. 9–11-én) „A fejlődő országok társadalmi viszonyairól” rendezett tudományos konferencia anyagából az alábbiakban négy előadást közlünk (Boglár Lajos, Ecsedy Csaba, Ecsedy Ildikó, Simon Róbert) és Ferenczy Mária összefoglalását.

A világnak az a területe, amelyet utolsóként ismertünk meg minden földrész közül, az afrikai kontinensnek a Szaharától délre eső része. A kontinens belsejében csupán a múlt század második felében, vagy inkább a végén kezdődött meg a gyarmatosítás, és egyúttal ismereteink gyarapodása az ott élő népekről.

A gyarmatosítás történetével nem azonos Afrika-történet fő forrása az elmúlt fél évszázadban jelentősen megnövekedett etnológiai gyűjtés-anyag, amelynek közvetlenül esetleg csak az aprólékos leírás vagy a szinkronikus társadalmi keresztmetszet megrajzolása volt a célja. A konvencionális „történeti” forrásanyag azonban — írásbeliség hiányában — elenyésző, a régészet ma még alig nyújt eredményeket, a prekoloniális európai és egyéb beszámolók pedig legfeljebb segédeszközök lehetnek egyes társadalmak történeti hagyományainak, növekedésének és differenciálódásának megállapításához. Ez utóbbiak alapján egyébként meggyőződhetünk arról, hogy az afrikai összekép az antropológiai módszerekkel rekonstruálhatótól nyolcszáz, ötszáz vagy kétszáz évvel ezelőtt sem különbözött lényegesen, bár számos új nép bukkant fel és sok régi nép eltűnt a sorozatos migrációk folyamán. Afrika sajátos adottságai különösen kedvezőek arra, hogy az egyidőben létező, a közösségek „evolúciójának” más-más fokán álló társadalmak szerkezeti vonásaiból rekonstruáljunk egy olyan történeti folyamat-együttest, amely az afrikai államalakulatok kialakulásának változatait, növekedésük tendenciáit tárja eléink. Ezek az adottságok: a hasonló kultúrájú társadalmak szervezettségi fokának széles skálája; a domináns termelőtevékenység — a kapás vándorló földművelés — egysége; a recens adatokból megismerhető afrikai államalakulatok relatív fiatalsága; valamint a hatalmas távolságokat áthidaló, széles bázisú kommunikáció nivelláló befolyása.

Ilyenformán nem spekulatív konstrukcióhoz fogunk jutni. A közösségek „evolúciójának” kezdeti szakaszait számos társadalomban — így a kongói zande főnökségekben, több dél-nigériai népnél — az elmúlt száz év folyamán megfigyelhették a kutatók. Van néhány államalakulat (pl. Ashanti, Dahomey, Benin, a zulu állam stb.), amelynek történetét jól ismerjük korai európai beszámolókból is. Végül forrásaink mennyiségileg is legjelentősebb, bár filológusok által szkeptikusan kezelt része a többnyire „mitológiának” nevezett, gyakran speciális vallási testületek vagy hivatalnokok által számon tartott történetek és dinasztikus listák. Ezekből kiszűrve az egyébként is csekély számú csodás elemet, képet alkothatunk egy-egy társadalom útjáról, a bizonytalan kezdetektől a gyarmatosításig. Ez a kép nem történeti események

sorozatából fog állni, hanem az afrikai társadalomtörténet folyamataiból. Ha egy társadalom történetét fő vonalaiban vizsgáljuk, akkor számunkra nincs jelentősége annak, hogy egy mitológia milyen számú idegen elemet, motívumot adoptált, vagy hogy az uralkodó csoport által meghamisított mítosz — számos valós esemény-történeti mozzanatot megőrizve — nem az egyik, hanem a másik rokonsági vagy területi közösséget tünteti fel tradicionálisan jogosultnak az államalkotó és -vezető hatalomra. A lényeges minden esetben a jogosultság megszerzésének társadalmilag elismert folyamata, amely — mint látni fogjuk — a közösségi földtulajdon mindent átfogó szilárd elvével, és a közösségek közötti, az eltérő érvényességű földjogokon alapuló társadalmi stratifikáció létrejöttével esik egybe, és amely lényegében azonos lesz bármely uralkodó csoport ideológiájában. A hamisítás törvényszerűsége éppen a hatalomra jogosító folyamat — s egyúttal a közösségi tradicionalitás — minden változásnak ellenszegülő érvényességét mutatja.

A prekoloniális Fekete-Afrikában kétféle csoport („eredeti közösség”) birtokolt folyamatosan földet: a faluközösség, valamint a lokális rokonsági csoport, az ágazat, bár ahol a nagyobb rokoni egységeknek, pl. a nemzetségeknek legalább részben megmaradtak a funkciói, ott a nemzetségbe tartozó ágazatok által birtokolt egész földterületet számon tartották és a nemzetséghez tartozónak vallották. A két közösségtípus földhöz való viszonya, közösségi földtulajdona és individuális földhasználata között nincs lényegi különbség, és nem szükséges részletesebben foglalkoznunk leírásukkal sem, minthogy semmilyen lényeges vonásukban nem térnek el a jól ismert „ázsiai” típusú faluközösségektől. Ellentmondásnak tűnhet azonban, hogy noha közösségi földtulajdonról beszélünk, közelebbről vizsgálva kiderül, hogy a föld egyes pontosan körülhatárolt parcelláit egy kiscsalád vagy éppen egy egyén — az önálló elidegenítés jogán kívül — kizárólagosan birtokolja: használja, műveli, termését feléli és azzal a saját hasznára kereskedik, sőt, a hozzá tartozó földdarabot örököse örökli is. Egy eredeti közösség azonban — talán néhány zsákmányoló életmódú maradványnép kivételével — sohasem massa-szerű, és a közösség tagjainak a termelési eszközhez való viszonya sem az. A közösség minden esetben kisebb egységekből áll; a falu falunegyedekből, nagycsalád-csoportokból, nagycsaládokból és kiscsaládokból, a leszármazási területi-rokonsági közösségek pedig nemzetségekből, klán-szekciókból, ágazatokból, nagycsalád-csoportokból stb. A közösséghez tartozó földek összessége éppen a kiscsaládok által foglalt, megművelt és hasznélvezett, majd a nagycsaládi stb. szervezet által a közösség hierarchiájának megfelelően ellenőrzött földekből épül fel. Minél magasabb szintű — nagyobb hatáskörű — a csoport a hierarchiában, annál kevesebb a közvetlen földhasználatot illető beavatkozási joga, viszont egyre teljesebb a földhöz való közösségi tulajdonjoga: a végső „földelosztás”, az új földfoglalók befogadása, a termékfőlölesg adószerű elvonása és a közösség javára történő felhasználása, a vadon nőtt permanens növények kontrollja stb. Fekete-Afrikában az egységes nagycsalád terjedelmét meghaladó nagyobb rokonsági egység vagy lokális nem rokoni csoport egyúttal hatalmi egység is. Így a tagjai által megművelt földeken kívül hatalmába — a közösségi földtulajdon hatáskörébe — vonja mindazokat a területeket is, amelyeket tagjai valamilyen módon hasznosítanak (állattartás, vadászat, egyéb zsákmányolás, utak, rituális helyek stb. révén). Ezek közösségi tulajdona, valamint a megművelt és megműveletlen földek együttes

kontrollja a hatalom alapja. Visszatérve kiinduló pontunkhoz, az egyéni földhasználat a közösségi tulajdonban azt jelenti, hogy a normális napi termelőmunkában az egyén (a kiscsalád) látszólag minden tekintetben tulajdonosként bánik földjével és annak termékeivel, az adóként leadott terméktöbbit kivételével. Mindazonáltal azonnal előugrik a „háttérből” a közösség, ha a föld státusán valamiféle változás esik. Ha használója nem műveli meg, visszaszáll a hierarchikus rendnek megfelelő felettes közösségre (Fekete-Afrikában elsődlegesen a legmarkánsabb valóságos leszármazási csoportra, az ágazatra, még a faluközösségekben is), amely újra művelésbe adja. Ha a föld használója örökös nélkül hal meg, ugyanez történik. Ha a föld feltörésénél a használó más kiscsalád használati jogába ütközik, a két kiscsalád „felettes” közösség-csoportjainak találkozási pontján álló hivatalnok dönt a birtoklásról (pl. más-más falunegyedbe-tartozás esetén a falu főnöke vagy tanácsa). Az említett „elidegenítés” pedig csak kétféle lehet. Vagy az egész közösség, illetve a nagyobb hatalmi egység (diszperzált nemzeti szervezettel, falvak által alkotott körzet, „főnökség”) felelős vezetője vagy vezető testülete dönt az egész képviselt egység mint magasabb szintű közösség nevében, vagy a földhasználó engedti át a hozzá tartozó terület egy részét (pl. a shifting cultivation során elhagyott földet) — felettes közössége hozzájárulásával — valamely kérelmezőnek. Ez utóbbi lebonyolódhat szabályos tranzakciónak tűnő esemény formájában is, — amennyiben nem csupán a lábön álló termés adásvételéről van szó, ami természetesen valóban szabad kereskedelmi ügylet. Az eredeti foglaló és használó által való föld-„adományozás” a bantu népeknél és Nyugat-Afrikában olyan intézményes megoldássá vált, amely a hatalomelosztás mindennapos gyakorlatának is alapelve. Az „adományozás” egyszeri vagy rendszeres fizetséget, valamint az „adományozott” magától értetődő személyi függőségét jelenti. A második nemzedéktől elvileg két csoport közötti függőséget eredményezne. A közösség *megműveletlen* földjein való, s a közösségben bennszülött második nemzedék számára már jogszerű foglalás azonban többnyire megakadályozza az effajta rétegződést, minthogy az említett területek a közösséget reprezentáló vezetőhöz — az egész közösséghez —, és nem egyénekhez vagy a közösséget alkotó csoportokhoz tartoznak. Csak a szűkös földterületekkel rendelkező társadalmakban (pl. a ghanai tengerpart apró *ga* államaiban) alakult ki az individuális jövevényeknek adott föld után permanens stratifikáció, az idegenek befogadása tehát részleges volt. Mindez nem érinti a föld eredeti státusát: továbbra is a közösség tulajdonában marad, és ebbe a közösségbe a „vásárló” is beletartozik már. Az „eladó” a legtöbb esetben formálisan is adoptálja a „vásárlót” a saját rokonsági csoportjába és ezáltal a faluközösségbe. A „vásárló” tehát voltaképpen nem földet vett, hanem helyet a közösségben. Érdemes figyelni arra, hogy a közösségbe való adoptálás — még ha névleges is —, az egyik fél részéről, és a közösség egységének és tulajdonának elismerése a másikéről, *természetes állandó*, míg a „tranzakcióban” csupán a változó tartalmú *aktus* (a terület meghatározása, a fizetett összeg) lényeges a résztvevők számára. Ha ezt írásba foglalnák, csak az utóbbiak kerülnének a szerződésbe, amely ilyenformán látszólag nem különbözne egy valóságos kereskedelmi tranzakciótól. Egyébként ismeretes, hogy számos archaikus civilizáció vagy muszlim társadalom írott forrásanyagának interpretációjában a történészek egy része éppen az ilyen szerződésekben véli fölfedezni a földmagántulajdon kialakulásának bizonyítékát a közösségi földtulajdonra épülő társadalmakban.

Azokat a földeket, amelyek nem tartoztak egyetlen földbirtokló csoporthoz sem, de művelés alatt álltak, az antropológiai irodalom többnyire „főnöki birtokoknak”, „királyi földeknek”, „trónföldeknek” nevezi. Ezeket a területeket az uralkodó „adományozta” főnökeinek-hivatalnokainak, mégpedig nem mint adminisztrációs körzeteket, hanem saját használatukra. Ezek az „állami földek” mindenütt az ország azon részei voltak, amelyek kívül estek az eredeti közösségek által „foglalt” területeken, és amelyek a hatalmi terület egységet irányító hivatalok ellátására szolgáltak, vagy állami tartalék-földek voltak. A hivatali földek lehettek olyan területek, amelyek eredetileg az uralkodó csoport rokonsági közösségi földjei voltak, az uralkodó közvetlen irányítása alatt álló, állami rabszolgák által megművelt földek, amelyekre az állam közösségei nem tartottak igényt, valamint hivatali juttatású földek az adminisztratív rendszer egyes státusainak anyagi fedezetére. Mindezek a formák azonban csak eredetükben különböztek némileg, mert funkciójuk és állami (azaz „közösségi”) tulajdonjogi helyzetük azonos volt. Nem személyek, nem hivatalok fenntartására szolgáltak, mégpedig — az afrikai tradicionális államalakulatra többé-kevésbé jellemző módon — úgy, hogy jövedelmük (közmunka esetén az egész termés, másutt a szokásosnál nagyobb arányú földjáradék) a redistribúciós képességet növelő tiszta állami többletbevétel jelentett.

Mindeddig némiképp szinkronikusan vizsgáltuk a fekete-afrikai közösségi földtulajdon és az arra épülő társadalmi stratifikáció vonásait; most kíséreljük meg folyamataiban megragadni a fölé-alárendeltségi viszonyok kialakulását.

Az uralkodó csoportok, a dinasztiai és uralkodói rokoni csoportok fő jogcíme az uralkodáshoz Fekete-Afrikában az a hagyomány, amely szerint az állam területének elfoglalója, az „első foglaló”, az uralkodó egyenes ági őse volt. Még az olyan, politikai szervezet tekintetében alig szervezett, fölé-alárendeltségi viszonyokat és főséget nem ismerő társadalomban is, mint amilyen a szudáni nuer, a törzsi szegmentek „legelőkelőbb” tagjai a legősibbnek tartott nuer nemzetség-típusba tartozók voltak, akiket gyakran a „föld urainak” is neveztek. Az egyik nuert a másiktól a társadalmi megítélésben és a földhöz való viszonyban az választotta el, hogy leszármazásában mennyire volt közel a hagyomány szerint legősibb rokoni csoporthoz. Ez a viszony alapozza meg a decentralizált tradicionális államban leggyakoribb uralkodó csoport, az uralkodói nemzetség vagy ágazat uralmát is. Erről a mitológia és a társadalmi struktúra máig tanúskodik a joruba államokban vagy Ashantiban. Számos bantu eredet-történet szól arról, hogy a vándorló vagy menekülő ős kíséretével letelepszik egy vidéken, kíséretének leszármazottai lesznek az alattvalók, s a vezető utódai-ból alakul ki az uralkodó csoport. Az ilyen mítoszok már korábban keletkezett „elkülönülést” ábrázolnak ugyan, a migrációk azonban folytatódnak, és a később érkezők egyre kevesebb hatalmi joggal kapcsolódnak be az államszervezésbe. A privilegizált leszármazási csoportok és dinasztiai többsége tehát az első foglalásból származó — valós vagy fiktív — földjogok specifikus birtoklása révén jön létre; ez válik alapjává a hatalmi megkülönböztetésnek, a társadalmi stratifikációnak, és — a népesség növekedésével, a területellenőrzés jobb megszervezésének szükségessé válásával — az állami szervezet fejlődésének. A kivételek (például a szimbiotikus állattartó-földművelő kelet-afrikai államoké vagy a nigériai hausza és nupe királyságoké) csupán ott mutatkoznak, ahol a korábbi törzsi szervezet vagy kezdetleges államalakulat meghódíttá válik, a hódítók nem voltak képesek megfelelő hamisítások révén

ideológiájukban igazolni „első foglalo” voltukat, hatalmuk viszont elegendő volt az állami egység fenntartásához.

Az uralkodó csoportok kialakulása igen szorosan összefügg a közösségek territoriális függőségi hierarchiájának folyamatos evolúciójával, a közösség „terjeszkedésével”. A közösség „evolúciójának” jellegzetes fekete-afrikai folyamatai: az első foglalo közösség osztódása; a földjogi szenioritás kihasználása valamely migrációs konglomerátumban; végül a hódítás. A következőkben sorra vesszük ezeket a folyamatokat.

Abban az esetben, amikor a lélekszám gyarapodása az azonos felépítésű eredeti közösségek szaporodását vonta maga után, az anyaközösségből kiváló, „függetlenedő” csoport magával vihette a tagjai által már használatba vett, megművelt és az anyaközösség földjeitől területileg is elválasztott földeket, amelyek így a továbbiak során földtulajdonjog tekintetében az új közösséghez tartoztak. A föld azonban a közösségtől eredendően elidegeníthetetlen, vagyis az új csoport földtulajdona csak akkor realizálódott teljes mértékben, ha minden kapcsolatot megszakított (gazdaságilag, vallásilag és lehetőleg fegyveres erővel) az anyaközösséggel. Rendes körülmények között azonban a függetlenedés erősen korlátozott volt. Az „elidegenítés” nem járt közvetlen gazdasági előnyökkel az anyaközösség számára, nem volt tranzakcionális ügylet. Ugyanakkor természetes következmény, hogy — miután az eredeti csoport beleegyezése nélkül a kiszakadás békés úton nem folyhatott le — az új közösség politikai és vallási hűséggel tartozott a kibocsátónak, amelynek a szóban forgó territóriumon belül régebbi volt a földjoga: több eltemetett és így a földet igazán tulajdonául bíró őssel, tehát több ezoterikus hatalommal rendelkezett, mint az új, amely egyúttal már *más* közösség is volt, és egy fokkal „idegenebb” az anyaközösség számára, mint az anyaközösség a saját tagjai számára. A vallási és politikai hűség — a szenioritás elismerése — kezdetől fogva földjáraadéokban realizálódott, amely azonban az „evolúció” folyamán végig megtartotta természetétől fogva kötelező, „önkéntes” jellegét.

Az osztódás során természetes módon alakult ki a rokonsági csoportok időbeli egymásutánból fakadó hierarchiája, a települések tekintetében pedig a falu viszonylag autonóm negyedekre oszlása, majd az anyafalu politikai-vallási felsőbbsege és adminisztratív, valamint rituális központ-jellege az újonnan keletkezett településekkel szemben. Ez a folyamat a prekoloniális államalakulatok határain kívül és belül is Fekete-Afrika számos pontján egészen a XX. századig közvetlenül megfigyelhető volt, pl. a nyugat-afrikai tivéek, asantik, jorubák, nupék között, a bantu népek többségénél stb. Megfelelő növekedés során a rokonsági lokalitás elvesztése után az a már merőben territoriális kép alakult ki, amelyben az adott terület (az állam) „fővárosa” és másodrangú „városai” körül az alárendelt falvak helyezkedtek el, kezdődő további fiók-településekkel. A legteljesebb földjoggal rendelkező csoport így általában maradandó „arisztokráciává” alakult, tehát a hétköznapi életben a kiscsalád mindennapos tevékenységét és viselkedését is meghatározó szenioritás elve a társadalom minden szintjén érvényesült. Ha a rokonsági csoportok természetes osztódása — és az egy nyelven beszélő, azonos etnikai eredetű néphez tartozó terület egyidejű növekedése — túlságosan hosszú ideig tartott, a legősibb, vezető csoport az újonnan alakuló településeken az *ott* legrégebbi lett, és az eredeti hierarchiának csak a központban és környékén volt értelme. Így számos független közösség keletkezett, amelyek mindegyike azután maga indította meg a fent vázolt természetes folyamatot, és alkotott



végül főnökséget vagy akár államot. Amelyik közösség azonban bennmaradt a „fővároshoz”, az eredeti központhoz tartozó szférában, az jól ismert és elismert, élő kapcsolatokkal volt a központhoz és vezetőjéhez kötve. Ezeket a közösségeket hovatovább csak gyakorlatilag nevezhetjük önálló közösségeknek, hiszen a fent vázolt evolúcióval alakuló „ázsiai” típusú állam egyetlen természetes közösségként lépett fel. Egységének alapja pedig az volt, hogy csak a településék száma növekedett, míg az eredeti közösség országnyivá „terjedt ki”, és „földtulajdonát” az egész közösséget reprezentáló uralkodó tartotta kezében.

Ez a természetes államalakulási folyamat a primér osztódásé, az autochton növekedésé. Nem kevésbé volt azonban természetes az a folyamat, amelynek során az eredetileg lakatlan területre korábban érkező és a megtelepedés után zárt közösséggé váló csoport a később érkezők felett az ellenőrzés jogát gyakorolta. A közösség saját történeti tradíciókkal, saját védőszellemekkel, saját mágikus képességekkel és — más csoportokkal szemben privilégiummá emelkedő — kulturális sajátosságokkal rendelkezett, valamint bármely idegenrel szemben saját ősi földtulajdonjogainak vallásilag, politikailag, és ebből fakadóan gyakran anyagilag is motivált kiváltságaival. Ebben benne foglaltatik az első foglalás joga, amely úgy látszik, abszolút érvényű szabály volt az emberiség korai korszakaiban: ha bárki kétségbe vonta az első foglalást, csak egyetlen módon tehetette, nevezetesen az erősebb, a hódító jogán. A hódítás után viszont sietett kijelenteni, hogy ő, illetve ősei voltak az elsők a területen. A később érkező közösség idegennek számított, amit csak némileg enyhített az esetleges etnikai közelség. Ha az idegenség foka nagy volt, a később jött közösség az alávetett, a kevesebb földjoggal rendelkező, tehát politikailag másodrangú szerepét játszotta. Egyedi idegent — családot is — befogadhatott egy közösség; néhány nemzedéken belül ez történt a „rabszolgákkal” is; ugyanez azonban lehetetlen volt egy másik közösséggel szemben. Ennek teljes adoptálása megoldhatatlan probléma volt, minthogy mindkettő rendelkezett olyan vélt vagy tényleges előnyökkel, javakkal és erővel, amelyeket nem kívánt és zártsága miatt nem is tudott a másikkal megosztani, pl. nagy hatalmú istenségek, mágikus tulajdonságok és eljárások, az esőcsinálás képessége, speciális technológiai és egyéb ismeretek. A legfontosabb természetesen a létfenntartáshoz szükséges eszközök és mindenekfelett a föld tulajdonjoga volt. Ha az idegen közösség nem hódítóként érkezett, és gyenge volt, akkor sokáig maradhatott „idegen”, mert nem rendelkezett ezekkel a jogokkal. Az állami szerveződés során a politikai jogok különbsége, a hivatali tisztségek viselésének — a közösségi képviselőnek — a privilégiuma vagy privilégiumhierarchiája magától értetődően megmaradt még akkor is, amikor az eredeti közösségek zárt korporatív jellegüket és az önállóság lehetőségét biztosító közösségi földtulajdonjogaikat az állam javára „elveszítve”, maguk az állam árnyékközösségében felolvadva már csak elméletben voltak közösségek. Az első foglaló eredeti közösség azonban uralkodó csoportként szervezett maradt, mivel természetesen nem vett részt az általános és irányított diszperzióban; együtt tartották hatalmi érdekei, amelyeket legfeljebb egy másik szervezetten maradt közösség támadhatott meg, magának igényelve az első foglalás, vagyis az uralkodás jogát, vagy az uralkodó maga, amikor egyeduralomra és centralizációra törve megszabadult rokonsága és kísérete koloncaitól, mint ez Dahomeyben és a XIX. századi Bugandában történt. Ezek után, amikor a dinasztia megszakadt, nincs semmi akadálya a következő dinasztia megkezdésének,

minthogy a hatalomra „jogosult” már régen nem az egyes csoport vagy személy, hanem a hatalmi szervezet, az adópiramis csúcsán álló „trón”. Az alattvalók számára az uralkodó személyénél fontosabb a patriarchális állam egységét, hatalmát, egész „közösségét” reprezentáló „trón” és a hozzá kapcsolódó kormányzati és adórendszer, amelynek fenntartása érdekében elhomályosulnak és másodrendűvé válnak vagy éppen el is tűnhetnek az államot alkotó eredeti közösségek földtulajdonjogai, hierarchiája, sőt identitása, bár az *elv* megmarad, és alkalmas körülmények között (ilyen az állam széthullása, a katasztrófák okozta migrációk stb.) egy új „eredeti” közösség megalkotását már egyetlen család is megkezdheti. Kelet- és déli Közép-Afrika bennszületett államaiban, amelyekben a zárt falutelepülések hiánya meggyorsította az államszerveződést, az „ősi jogokra” hivatkozó, decentralizációt nem tűrő hatalomepítés folyamata extrém fokot ért el, rendeletileg átköltöztetett, néha kiirtott, de önmagukban is szétbomlott, állandóan fluktuáló és állandó félelemben élő „közösségekkel”. Csak a patriarchális kegyetlenségű állam „közössége” számított, amelynek bármelyik adminisztratív terület egységében az állami „közösség” bármely tagja haszonélvezhetett földet adózás fejében, ugyanakkor viszont tökéletesen ki volt szolgáltatva az uralkodó és képviselői kényének, hiszen a „közösség” érdekei gyakorlatilag már csak az uralkodó érdekei voltak. Minthogy pedig az adminisztratív körzet és az állam között csak nagyságrendi a különbség, a körzet szeparációs lehetőségei ebben a „jól szervezett”, látszat-integrációjú, közösség-pótló adóállamban különösen nagyok voltak; bármikor új dinasztia, új államalakulat, új közösségpótló társadalom válhatott le; ez csupán hatalmi képesség, megfelelő ideológia és a szeparálódó területen élő alattvalók lojalitásának kérdése volt.

A fenti két „primér” államszerveződési „típus” Fekete-Afrika legtöbb népénél keverten is megtalálható, egymás mellett. Az általunk recens adatokból megismert államalakulatok jelentős része azonban még ezen túl valamiféle „hódítás” révén szerveződött újra a korábbi széthullások után, az elmúlt századok során. Mint a fentiekből már világossá vált, a hódítás nem okozott éles strukturális fordulatot az „ázsiai” termelési mód afrikai államában, ha a hódító csoport a meghódított társadalommal azonos típusú termelőtevékenységet, azaz földművelést folytatott, illetve esetleges korábbi állattartó életmódját feladta, mint a nigériai hausza államokban a fulani hódítók, vagy Bugandában, ahol az asszimilálódás tökéletesnek mondható. A hódító ezenfelül leggyakrabban a meghódítottakkal rokon nyelvű és kultúrájú volt. Az alattvalók által mihamarább elismert „jogosultság” elérése az új uralkodó csoport és az új, közösségként „idegenül” maradó arisztokrácia számára elérhető volt a mitológia némi elferdítésével, vagy pusztán hatalommal, amelyet azonban szükségszerűen gyors centralizáció és bürokratizálás követett. Jóval bonyolultabb helyzet alakult ki például a kelet-afrikai nagy tavak vidékének államalakulataiban (Ankole, Ruanda, Bunyoro stb.), amelyekben a hódító állattartók máig megtartották — rasszbeli eltérésekkel is motivált — különállásukat a termelőtevékenység típusában, kulturálisan, valamint a hatalom gyakorlása tekintetében. Ezekben a társadalmakban a hódítás alkalmával a hódítók a területet — mitológiájukból is kiteszően — úgy tekintették, mint lakatlan vidéket, amelyeken ők az „első foglalók”; egyszerűen figyelmen kívül hagyták azt, hogy a korábbi államot megszervező bantu földművelők már ott élnek, és „szolgaként”, pontosabban „idegenként” kezelték őket, akiknek kisebb jogaik vannak és ráadásul megvetendő a foglalkozásuk. A

földművesek pedig a magasabb szintű hatalmi jogoktól való megfosztásuk után beletörődtek az új helyzetbe, amely gazdaságilag még előnyös is volt számukra, mivel az adminisztratív rendszert megkerülő, „kliensségeknek” nevezett személyi függőségi-védelmi rendszer keretében bőségesen jutottak állati termékhez. Ez a szituáció ilyenformán nem egyéb, mint egy terület gazdasági hasznosításának hatalommal történő megosztása egy államon belül, ahol az állami munkamegosztás is az optimálisabb alkalmasság szerint történik: a pásztor-etnikum inkább volt képes a háborúra, mint az egyébként is jogfosztott földműves, tehát a katonaság s ezáltal a hódító jogait fenntartani képes hatalom az állattartók kezében maradt. Ez pedig magától értetődően a fölé-alárendeltséget is meghatározta.

E folyamatok tanulságait röviden a következőkben foglalhatjuk össze. A fekete-afrikai társadalmakban az egyén haszonélvezi csoportja, közössége földjét; nem általában a föld egy parcellája fontos számára, hanem csupán az ültetvény területe. Közössége számára viszont a művelés alatt álló, illetve a közösség valamely tagja által egyszer már művelés alá vett, valamint más módon hasznosított földek összessége a fontos, az a terület, amelyből elláthatja tagjait. Az eredeti közösség a föld tulajdonosa. Földje elidegeníthetetlen tőle, míg az egyén által használt föld csak az egyének közösségétől elidegeníthetetlen. A közösség igényt tart bizonyos terményekre, amelyek a közösség vezetőjének, a közösség képviselőjének gondnoksága alá kerülnek a közösségi költségek fedezése céljából. A közösség (vezetője) rituális és hatalmi ellenőrzést gyakorol tagjai felett. A többletermék eredetileg a közösség (vezetőjének) tulajdona. A közösségek közötti érintkezések és a kereskedelem szélesedésével ez a többlet-igény csak a nagyobb kereskedelmi értékű terményekre szorítkozik. Az állami szervezet kialakulása során, az eredeti közösségeknél nagyobb társadalom szervezésbe-szerveződésével a közösség földjogainak egy része — mégpedig először a gazdasági többlet legalábbis részbeni birtoklása, majd az egyén földhasználatának ellenőrzése terén — fokozatosan megoszlik az eredeti közösség (képviselője) és az állam (képviselője) között. Végül az államszervezet fejlődése szempontjából szerencsés körülmények következtében, azaz ha a társadalomnak az egységesüléshez nincs szüksége a rokonsági csoportok vagy faluközösségek koherenciájának fennmaradására, gyakorlatilag teljesen átruházódik a patriarchális államra. Mindez az egyén számára a prekoloniális Afrikában azt jelentette, hogy megfelelő állami centralizáció esetén zárt eredeti közössége helyett vagy mellett egy szélesebb „közösségnek”, egy hatalmi terület egység „közösségének” tagjává vált. A rokoni és falusi csoportok funkcióinak, de elsősorban a földbirtoklás zárt közösségi ellenőrzésének meggyengülésével azután az egyén az új politikai vezető, a kinevezett vagy akár örökletes állami hivatalnok közvetlen alárendeltje, illetve (mivel ez a hivatalnok az uralkodót képviselte) az uralkodó alárendeltje lett.

Az állami szerveződés során tehát az eredeti közösségek földtulajdonjoga konfliktusba került az állam és adminisztratív rendszere politikai (azaz nem-eredendő tulajdonjogi, hatalmi) területellenőrzésével, amely elvileg már az államszerveződés kezdetén is a föld tulajdonjogát jelentette, azonban szükségyszerűen összeütközött a függetlenségre törekvő eredeti közösségek jogai-  
val és hatalmi igényeivel. Az állami egységesülés — és az eredeti közösségek ezzel egyidejű jogvesztése — során az eredeti közösségek magasabb, nem a „hasznosított föld”, hanem a „hatalommal ellenőrzött terület” alapján szerveződött közösségben, az „ázsiai” típusú államban egyesültek újra. A másod-

lagos, de az „eredetinek” minden lényeges vonását magukon viselő „közösségek” több fokozatát hozták létre (falu, falucsoport, körzet, tartomány, állam), amelyek közül csupán kettő volt viszonylag szilárd és állandó, vagyis valóban közösség: az egyedi település és az állam, de a faluközösség hovatovább névlegessé váló territoriális jogaival szemben ideiglenesen az államé lett a tényleges politikai területellenőrzés, az ország „abszolút földtulajdona” fikciója révén. A két földjog az államszervezetben újra azonossá vált, de magasabb szinten, magába foglalva az összes alkotó közösség által birtokolt területeken kívül a fegyveres és rituális hatalma körébe vonható összes földet és lakóit, és az összes megszerezhető többletermék elvonásában, az adóztatásban realizálódott. Az állam az adót — az eredetileg jelentős, de egyre csekélyebb általános redistribúció mellett — a hivatali redistribúcióra, vagyis az állami szervezet fenntartására használta fel. Ugyanakkor, mivel az eredeti közösségek ugyanolyan szervezeti felépítésűek voltak kisebb skálán, mint az állam, és bármikor képesek voltak arra, hogy gazdaságilag önellátók legyenek, összehasonlíthatatlanul szilárdabbnak bizonyultak, mint a természeti katasztrófák vagy politikai-háborús bonyodalmak következtében viszonylag könnyen részeire hulló állam. Az ún. „tradicionális állam” vezetője az állami „közösség” feje volt, az uralkodó, aki mint fiktív „egyetlen földtulajdonos”, személyében megtestesítette és reprezentálta az állam egész „közösségét”. „Földtulajdonosi” mivoltának az államot alkotó közösségek részéről egyetemes elismerése volt az adózás és az ezzel egyet jelentő politikai hűség. Ez lehetővé tette számára — és hivatalnokai számára — az eredeti közösségek végletes kizsákmányolását. Az elnyomást, az alattvalók személyes létbizonytalanságát, a vérfürdőket, és a „terméktöbblet”, vagyis az adó szubjektív megállapítását szentesítette az, hogy a patriarchális állam ideológiája szerint az uralkodó a „nagy közösség” javára tette mindezt, jóllehet az állam pusztá váz volt csupán, a közösség halvány pótléka. Mindazonáltal a centralizált despotikus állam fölé-alárendeltségi szervezete a kezdeti vagy másodlagos „arisztokratikus” fázis után képlékeny maradt, nem válhatott osztálystruktúrává. A „nemeselek” és közemberek nem szigorú elkülönülése a közösségek elkülönülése volt, amelyek eredetileg idegenek voltak egymás számára, és idegenségüket fenntartották az államszerveződés során is, míg a centralizáció és a bürokratizálás meg nem szüntette. A gazdasági eredetű elkülönülés az állattartó-földművelő szimbiotikus államokban, de még inkább a nyugat-afrikai kézműves és kereskedő „céhek” esetében az ázsiai területi-foglalkozási kasztokhoz némiképp hasonló alakulatokat hozott létre. Ahhoz azonban, hogy az afrikai államokban — elsősorban az állami tisztségviselők és a közemberek között — létrejövő osztályszerű viszonyok valóban osztályok viszonyaivá váljanak, a közösségi tulajdon felbomlása lett volna szükséges. Ezt azonban csupán a kapitalista gyarmatosítás hozta meg.

# ARCHAIKUS PIACOK A RÉGI KÍNÁBAN

ECSÉDY ILDIKÓ

Kína történelmi kapcsolatainak leglátványosabb külsőségei, a kedvelt és keresett kínai árucikkek több évezredes forgalma alapján a „selyemút” nyugati állomásairól tekintve úgy tűnt, hogy a kereskedelem a maga természetes — Európa számára természetes — helyét foglalja el a kínai birodalom gazdaságában is. A Kelet-Ázsiába vezető kereskedőutak hírhedt nehézségei, amelyeket a távolsági kereskedelem rendes velejáróiként vettek tudomásul, csak a portékák értékét növelték. Az idegen kereskedelmi igényekkel szemben kifejtett, s a szokásosnál nehezebben áttörhető kínai belső ellenállás, az „értelmetlenül” kereskedelem-ellenes császári politika pedig jobbára csak a gyarmatosító hatalmak XVIII—XIX. századi, agresszív kereskedelmi törekvései idején tűnt fel.

A nyugati sinológia úttörői természetesen Kína külső kapcsolatainak feltárásával kezdték a kínai múlt megközelítését. A távoli földekről is hírt adó kínai történelmi forrásokat — hallgatólagnak is — a kereskedelmi kapcsolatok bizonyosságaként értékelték. Ezekből nem is igen tűnik ki, első látásra pedig semmiképpen sem, hogy az idegen országok leírásában megemlített drágaságok korántsem a korai kínai kereskedelmi gyakorlatról, kereskedői jóléte-sültségről vallanak. Az idegenek „kincseiről” szóló információk többnyire idegen hírhozóktól, kereskedőktől, diplomaták dicsekvéseiből vagy „kihallgatásaiból” származtak, s legfeljebb az ő indítékaik mögött kereshetjük a kereskedelmi igényt. A diplomáciai „ajándékokról” vagy az idegen árukról szóló és az udvari hivatalokban őrzött listákat pedig rendszeren csak a „hiteles feljegyzések” (*si-lu*), a retrospektív történetírás számára összegezték. Nem meglepő, hogy az effajta hivatali gyakorlat, valamint a történetírói módszerek számos problémájának közepette — főként kezdetben — a kutatók túl is értékelték a kínai történelemnek és forrásainak idegen vonatkozásait.<sup>1</sup>

Nem hiába rója fel a saját keleti tükörképeivel elfoglalt európai sinológiának a belső kínai problémák elhanyagolását e problémák egyik legelső, eredeti és nagy hatású kutatója, a magyar származású nagy francia sinológus, Etienne Balázs.<sup>2</sup> Az „egzotikus” tárgyi részletek korai kutatói észre sem vették, hogy

<sup>1</sup> Erről, ti. a kínai és különösen a korai kínai történelmi források idegen fejezeteinek, a császárkor előtti (i. e. 221 előtti) idegeneket tárgyaló, vagy — az eltérő, „idegen” életforma alapján — idegen vonatkozásúnak vélhető részleteinek hagyományos interpretálásáról és ennek mindenkorai buktatóiról l. az előadó írását: *Cultivators and Barbarians in Ancient China: Acta Orient. Hung.* XXVIII(1974): 3, pp. 427—449.

<sup>2</sup> S éppen abban a tanulmányában elemzi ennek okait, amely a kínai falusi vásárok feltűnő hiányát állapítja meg, szinte elsőként: *Les foires en Chine* (eredetileg megj. a *Recueils de la Société Jean Bodin V.* kötetében, Párizs 1953): E. Balázs, *La bureaucratie*

például a kínai történetírás ezernyi kötetei alig említenek nyíltan néven nevezett kínai külkereskedelmet, hanem mindent elkövetnek, hogy ezeket a — nyilvánvalóan — elkendőzni valóknak tartott hatalmi „gyengeségeket” az adó és az ajándék, a diplomácia és a politika mellékes részleteinek tüntessék fel. S amikor jómagam megkíséreltem felvázolni a történelmileg kialakult, állami méretű önellátást, a gazdasági elzárkózás primitív és haladás-ellenes mechanizmusát a kínai császárság kereskedelem-ellenes törekvései mögött (a nomád-kínai kapcsolatok terén végzett kutatásaimra támaszkodva), egyszerű szízzent fel a rosszul felfogott kínai „nemzeti” büszkeség (a helyzet iróniája, hogy emigráns kínaiakban), valamint a hagyományos Kína-csődalatban felnőtt kultúrhistorikusok — illúziókból is táplálkozó — „igazságérzete”.<sup>3</sup>

A hagyománytisztelő érzékenységnél figyelemreméltebb azonban, hogy még a kínai gazdaságtörténetben kezdeményező érdemű Etienne Balázs is beletévedt a sokszínű részletek önmagukban való megítélésébe. Miközben jogos elismeréssel adózott a kínai *Szung*-dinasztia (960—1279) korában (annak is az első felében) bekövetkezett gazdasági fellendülésnek, megélenkült kereskedelemnek, leírta, hogy — a kínai állam sohasem zárta le egészen a határait, amint ezt a magánkereskedelemre vonatkozó meg-megújított tilalmak is bizonyítják. (Ugyanakkor készséggel elismerte, hiszen ez tanulmányának konklúziója is, hogy ezek a tilalmak elegendőnek bizonyultak a kereskedelem szabad felvirágzásának a megakadályozására.)<sup>4</sup> A „tiltott kereskedelem” forrásadatai így a kereskedelem pusztá meglétének vitathatatlan tényét demonstrálják, „tiltalmasságának” minősítése nélkül.

Az egyenetlenül dokumentált, bonyolult kínai történeti folyamatok megítélésénél nemegyszer bukkanunk efféle veszélyes érvelésre, tudniillik, hogy valamely történeti jelenségre — jobb híján — csak az árnyékából, vagy ha úgy tetszik, a fonákjáról következtethetünk: például a jelenléte pusztán az ellene hozott rendeletekből, ill. ezeknek írásban fennmaradt tervezetéből. Pedig a „mellékkörülmények” döntőek lehetnek a következtetés érvényességi körét illetően: nem árt tudnunk, hogy nem minden rendeletnek tudtak érvényt szerezni Kínában, hogy a kegyes hagyomány és valamely újra felmerült előírása erősebb motívuma volt a „törvényhozásnak”, azaz a rendeleteknek és tilalmaknak, mint a közvetlen, de esetleges valóság, amelyet legfeljebb kisebb-nagyobb késéssel vehetett tudomásul és fontolóra a bürokrácia gépezete — és így tovább; s a források javarészt a hivatalosan formált és hitelesített emlékezetét őrzik a valóságnak, nem pedig közvetlen dokumentumait, vagy akár ezek hivatalos másolatait. Az ilyen háttérrészletekre nem ügyelő érvelés az öntudatlan, jóindulatú vagy éppen célzatos történetírói fikció valódi vagy vélt fonákját is könnyen a hajdani valóság elemei közé sorolhatja. S az ilyen

céleste. *Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*. Gallimard, Párizs 1968, p. 195. (E. Balázs válogatott tanulmányainak magyar fordítása sajtó alatt: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*, Európa, Bp. 1976.)

<sup>3</sup> Egy kongresszusi előadás kapcsán: *Foreign trade in Ancient China (First millennium A. D.)*: Papers presented to the XXI International Congress of Chinese Studies, Senigallia, 7—13 September, 1969. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma — Istituto Universitario Orientale, Napoli 1971(1972), pp. 37—59.

<sup>4</sup> Vö. Balázs, *Les foires en Chine*, p. 204: „Que jamais l'Etat n'arriva à établir un cloison étanche à ses frontières, des ordonnances renouvelant l'interdiction du commerce privé en font preuve. Mais toute cette réglementation était sans doute suffisante pour entraver le libre épanouissement du commerce.”

ingatag hitelű, „színhátszó” forrásrészletek természetesen nem használhatók a történeti adatok értékelésénél, bármilyen nagy számban is forduljanak elő; mint Balázs is vélte: csak új pontról, új történeti anyaggal vihetjük előre a kutatást. Azt a kérdést azonban, hogy valamely jelenségnek, például a kereskedelemnek a meglétére elegendő bizonyíték-e a rendszeres vagy legalább megismétlődő tilalom, nem ajánlatos mennyiségi síkra terelni, hiába látszik egzaktnak például a statisztikai igényű kutatás. Könnyen megeshet, hogy ezzel a módszerrel a más célra készült források tengerébe fullasztjuk, s végül is kisiklatjuk vagy elodázzuk a kérdést. Inkább azt kell fontolóra vennünk, hogy amit ilyen rendszeresen tiltanak, az bizonyára létezik, de legálisan aligha.

Ennek a megfontolásnak pedig, a kínai történelem egészének az európai központú történelemmel való egybevetése után már döntő, sőt, eldöntő jelentősége lehet. Azt a tényt kell ugyanis leszögeznünk, amit éppen Balázs ismert fel és fejtett ki a legkülönbözőbb összefüggésekben, hogy tudniillik Kínában nem fedezték fel a jogot; azaz hogy nem legalizáltak és garantáltak semmiféle jogot — egészen a kínai Népköztársaság alkotmányáig —, legfeljebb a büntetendő cselekményeket és az értük járó büntetést foglalták kódexbe időnként-koronként, s a kereskedelmet rendszerint még ennyire se méltatták. Az a racionális hivatali rend, amely mégiscsak évezredekig fenntartotta a konfucianus Kínát, természetesen nem deklarálhatta tilalmas tetteknek a kereskedelem egészét, hiszen korlátozott és ellenőrzött formájára szükség volt. Ez tükröződik a legrégebbi hagyomány „kötelező” érvényű társadalmi rétegezettségében, társadalmi értékrendjében is, amely tudós-hivatalnokokat, földműveseket, kézműveseket és kereskedőket ismert — tehát kereskedőket is, de többnyire a sor végén, és mindenestre az értékrend legvégén. Mind a hagyomány, mind az írott törvény — büntetőkódex-irodalom — mindössze szükséges veszélynek tartotta, folyton ostromozta és legfeljebb megtúrta a kereskedelmet.

A hivatalos politika pozitív anomáliáit megbízhatóbban és meggyőzőbben világíthatjuk meg azokból a ritka és gyámoltalan próbálkozásokból, amelyek a kereskedelem bátorítását célozták. A kínai császárság első évezredének a végén, 703-ban készült az a beadvány, az a párját ritkító konfucianus irat, talán az első írástudói javaslat, amely a kereskedelem hivatalos támogatását szorgalmazta.<sup>5</sup> Indokolása szerint a kereskedelem országos haszonnal járna, ha a kereskedelmi haszonból, ill. a rá kivetett illetékekből tölthetnék fel a kiürült kincstárat, amelynek is ekkor érdekében állna a kereskedelem engedélyezése, sőt ösztönzése.

Az elismerten művelt, de gazdasági kérdésekben — kínai gyakorlat szerint — nem különösképpen járatos *C'ui Zsung* (653—706) beadványának jelentőségéhez, halovány perspektíváinak felméréséhez azt sem árt tudnunk, hogy a javaslat a bitorlónak is tartott *Wu* császárnő, a *T'ang*-ház *Wu-hou* nevű uralkodójának (684—705) udvarában készült, két évvel a *T'ang*-ház restaurálása előtt. A császárnő rebellióknak is erőtlen és nyomtalanul eltörölt intézkedései — köztük pl. az idegen és gyakran üldözött, kereskedelem-pártoló buddhizmus hivatalos tisztelete — éppen csak próbálkozásra csábították a

<sup>5</sup> Vö. D. Twitchett, *A Confucian's view of the taxation of commerce: Ts'ui Jung's memorial of 703: Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London), XXXVI (1973), Part 2, pp. 429—445.

*C'ui Zsunghoz* hasonló, újításokra<sup>6</sup> hajló írástudókat. De még *C'ui Zsung* is csak élete vége — és *Wu-hou* uralmának vége felé kapott, apró vidéki állások után, hatalommal járó udvari hivatalt. Hiába hivatkozott tehát beadványa ékesszólóan a klasszikus szövegek tekintélyére, mégpedig, konfuciánus szokás szerint, császárkor előtti időkre utalva, *Wu* császárnő állítólagos őseinek, a *Csou*-házaknak (i. e. XI—III. sz.) szentelt hagyományára — mellesleg császárkori, apokrif könyvet, a *Csou-li* „*Csou* szertartásai” c. művet idézve. Valójában sem módja, sem ideje nem volt arra, hogy kifejtse, netán megmutassa, hogy a kereskedelem gazdasági előnyökkel is járhat a kínai állam számára, s nem feltétlenül jelent népet szipolyozó, ellenőrizhetetlenül burjánzó veszedelmet, a fel-felbukkanó „pézdémon” garázdálkodását.<sup>6</sup>

*C'ui Zsung* javaslatának azonban az is jellemző vonása — tünete —, hogy nem csupán a kereskedők nyereségét, hanem a kereskedelem egészét meg kívánta adóztatni: minden kereskedőt és vásárlót, tranzakciót és piac-használatot, azaz többszörös illetékekkel, mértéken felül „büntetve” a kereskedelmet, s ezzel önmagában is kérdésessé téve a tevékenység gazdaságosságát a közvetlenül érdekelték, s mindenekelőtt az amúgy is kivetett és létbizonytalanságban tartott kereskedők számára. Arról természetesen szó sincs — s éppen a kínai kereskedelem egyik virágkorában —, hogy felfedezné a Kínában olyan gyakran palackjából szabaduló „pézd-szellem” működésének közhasznú, a termelők javát is szolgáló gazdasági előnyeit, azaz a *másik* kereskedelmet: az arisztotelészi „természetes” árakkal méltányosan szabályozott „gazdaságos” kereskedelmet — amelyet már egy évezreddel korábban felismertek a Földközi-tenger partjain.<sup>7</sup> Még a stabilitás érdekében mindenféle kereskedelmi mozgást ellenző konzervatív gazdaságpolitikában is feltűnő (és ez a kínai történelem végletes „ázsiai” konzekvenciái közé tartozik), hogy az ókori birodalmak államilag monopolizált, „bizományban” végzett kereskedelmi gyakorlatának előnyeit sem ismerték fel Kínában maradandó érvénnyel; a külkereskedelem legalábbis erre vall, a belső közvetítő kereskedelem pedig mindig is csak az önellátás regenerálását szolgálta, valahányszor ez utóbbit természeti, politikai stb. katasztrófa veszélyeztette. *C'ui Zsung* is csak végszükség esetére szánta „reform”-javaslatait, s ez utóbbi körülmény, ti. az országos veszély rá is kényszerítette a hanyatló *T'ang*-dinasztiát, hogy háromnegyszer alkalmazzák a javaslatait — hivatkozás és külön jogszabály nélkül, szabálytalanul, rendszertelenül és mértéktelenül megsarcolva a kereskedelmet, még ilyen ritka, hivatalos „támogatása” alkalmával is.

Korántsem a kereskedelem léte kérdéses tehát Kínában, hanem a *jellegét* határozza meg Kína történetének Európától korán elágazó útja, s ennek „ázsiai” perspektívái. A kereskedelem kínai sorsából kiindulva az elágazás történeti helyét a jog és a legális árucseré „felfedezése” előtti fázisban, egye-

<sup>6</sup> L. Lu Pao gúnyiratát a gonosz démonként megszemélyesített pénz ellen; a *C'ien-sen lun* („Tanulmány a pénz-szellemről”), ill. fennmaradt részeinek magyar fordítása: Tókei Ferenc, *Műfajelmélet Kínában a III—VI. században* (*Liu Hie elmélete a költői műfajokról*). Akadémiai Kiadó, Bp. 1967, pp. 244—246 (129. j.), vö. még p. 247 (136. j.); erről még, az elősdi kereskedelem kapcsán, a III. századi Kínában, de későbbi századokra is terjedő érvénnyel: pp. 53—57.

<sup>7</sup> Vö. Karl Polányi, *Aristotle discovers the economy* (1957): *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Essays of Karl Polanyi, Edited by George Dalton. Anchor Books, Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York, 1968, pp. 78—115, s uo. néhány tanulságos példáját annak, hogy némely „primitív és archaikus” társadalomban hogyan „fedezték fel” a „gazdaságot”.



nesen a „pre-antik” fokon jelölhetjük ki. S az egész kínai történelem fővonalának ismeretében azt is elmondhatjuk, hogy e választóvonal archaikus oldalán zajlott le az egész kínai gazdaságtörténet, messzire csillogó kereskedelmi felszínét is beleértve. Csakis ez szolgálhat magyarázatul számos, önmagában sokféleképpen értelmezhető történeti adatra és jelenségre Kínában, a fő tendenciáknak ellentmondani látszó mozgás jeleire is; hiszen valamely visszavonhatatlan, történeti érvényű változás, a döntő előrelépés mindjárt egyértelművé tenné a jelenség történeti érvényét, ami pedig lehetővé tehetné a forrásadatok egyértelmű interpretálását is.

A kínai társadalom és gazdaság jellegzetes „változásai” azonban csak felületi módosulások a lényegében változatlan kínai világegyetem periferiáin: a legrégebb kínai „univerzum-modell”, a régi írott hagyomány „változás”-terminusa, a *ji* értelmében, amely — egyebek között — „cserét” is jelent. A terminust, ill. a vele jelzett egyetemes mozgást olyan, önmagában zártkörű spekulatív jósdiaagram-rendszer „ábrázolja”, amelyben a részek részlet-módosulásai ellenére, sőt azok következtében, az egész rendszer állandó marad, s ciklusonként haladva — fennmarad. S az önmagában zárt, rendíthetetlen világ, zárt körével, amelynek csak a szélein képzelhető el jelentéktelen (és a „világrendre” nézve veszélytelen) mozgás — „változás” —, a régi kínai írott hagyomány sajátos szemléletességével nevezi meg a *cserét*, nyilvánvalóan a korai, elszigetelt földműves-települések között folydogáló kereskedelmi gyakorlatot tartva szem előtt.<sup>8</sup> S a rendíthetetlen alapzat bűvös köréből nem is tudott kitörni a legmozgékonyabb gazdasági vívmány sem (a hitellevéltől a papírpénz) hosszú évezredekig. Ezért is tévedtek azok az újabb kori, hajón, fegyverrel érkező „kereskedők”, akik — a kínai udvar híresen fényűző ajándékaitól, Kína régi hírví fényűző árucikkaitól elkáprázva — nem értették vagy éppen félreértették a kínai birodalom archaikus védekező tartásban megmerevedett, belülről bezárt univerzumát, s elcsodálkoztak, amikor hiába igyekeztek bebocsáttatást nyerni ennek az archaikus gazdaságnak a piacaira.

Ha ebben a szemléletes keretben próbáljuk megkeresni a kereskedelem *helyét*, pontosabban — a foghíjas forrásadatok célszerű kutatási módja értelmében — lényeges történeti elemeinek vagy jegyeinek mozgását, valóságos vagy képletes elmozdulásának *irányát*,<sup>9</sup> nem mindig egyértelmű „változásainak” tendenciáit, akkor azt tapasztaljuk, hogy nem egy mitikus, „aranykorian” kerek világ széttöredezéséről van szó — éppen ellenkezőleg. A hagyományos alapzat és a „lekerekítésre” törekvő hagyomány felelt meg egymásnak egyre inkább, a „felesleges” részletek mellőzésével vagy elutasításával, s így

<sup>8</sup> A kínai *ji* „változás” filozófiai terminust és kör alakban elrendezett jósdiaagram-rendszert, a világegyetem kínai „modelljét” a *Ji-king* „Változások Könyve” c. legrégebb, hitelesen ősi jóskönyv őrizte meg, a konfucianus hagyomány egyik első szent könyve, amelyet a taoizmus is tisztelt. A *ji* szó legrégebb jelentéseit, a „változás” és „cseré” összefüggő jelentéskörében, I. Bernhard Karlgren művében: *Grammata Serica Recensa: Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm) 29 (1957), No. 850 a—e. A *ji* „változás” filozófiai értelmezését I. Tőkei, *Műfajelmélet Kínában*, pp. 147—148. Az univerzális „modell” kereskedelmi értelmezéséről, a hagyományos „változás”-fogalom és a *cseré* gyakorlatának korai történeti összefüggéseiről, az önálló egységek peremén lezajló cseretevekenységről I. írásunkat: *A kínai civilizáció ázsiai talaja: Világosság* XIV (1973), nov., Melléklet, p. 42.

<sup>9</sup> A *fang* szó „hely, (másik) vidék”, „irány (égtáj)” stb. jelentéseit — amelyek belső összefüggése, kutatásaink szerint, a korai földműves szemlélet alapján magyarázható — I. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, No. 740 a—f.

a hagyományos „modell” a történeti folyamatok előrehaladtával egyre pontosabban írhatta le a valóságot, a kör „ideális” bezárulásával és a kínai bürokratikus piramis kiépülésével párhuzamosan. Ebben a képletben háromféle „változás” szembetűnő: a felszíni-periferikus hullámzás; a periféria mennyiségi gyarapodása; és a periféria merev elkülönülése a változatlan alappzattól. Az efféle kereskedelmi mozgást tárgyi feltételeivel írhatjuk le érzékletesen.

Mindenekelőtt a korai kereskedelem legjellegzetesebb tanúit, a csere intézményes helyét, a piacokat kereshetjük sorra a legrégebb forrásokban — azzal a meggondolkoztató tanulással, hogy a pusztá szóra, a később valóban piacot jelentő *si* szóra, gyakori előfordulása ellenére, nem mindig és nem egykönnyen bizonyítható rá a kereskedelemhez fűződő közvetlen, netán kizárólagos kapcsolat. Az Első Piacról a „Változások Könyvében (*Ji-king*)” olvasunk. A mitikus Isteni Földműves (*Sen-nung*) még egyetlen közös piachelyre hívta össze a különféle vidékek földműveseit, hogy ki-ki cserével szerezze meg, amire szüksége van.<sup>10</sup> Ez az ősi, még sokféle földrajzi és történeti irányban nyitott „vásár”-eszmény aztán a ködös, félreértett és végül hitelüket vesztett mítoszok kódéba vész. A piactalan vagy egészen más jellegű piacokkal tarka évszázadok-évezredek után az i. sz. I. évezred derekán tűnnek fel a hasonlóképpen értékelhető piachelyek, most már a valóságos történeti adatok között és jelentős számban, de már az első „változás” tendenciájával: a sztyepei eredetű, észak-kínai *T'o-pa* (tabgacs) *Wei*-dinasztia (386—534) hatalmi szférájában. Itt, „barbár” szokás szerint, mindenki kereskedik és mindenkivel kereskedhet; a szervezett, rendszeres, szabályos időközönként tartott vásárok rendezője pedig — még hosszú évszázadokig — a *Wei*-ház pártfogásával is terjedő, a Kínában idegennek számító buddhista vallás, ill. ezrelv szaporodó kolostorai.<sup>11</sup> A kínai civilizáció mitikus kezdeteinek „istenti” védettségéből, a hagyományosan kínainak tekintett, ősi földműves települések uralkodói hatalommal megszervezett „közepéből” tehát idegen kézbe került a piac, s ezzel még a fogalma is „elbarbárodott”: a hódító és lenézett „barbárt” illető társadalmi méretű ellenségesség hozzátapadt a nevéhez is. A piac így a „Hat Dinasztia” (i. sz. III—VI. sz.) sztyepei vendégekkel és seregekkel hadakozó korszakában az idegen—kínai cserekapcsolat intézményes helyévé vált. Ez a körülmény pedig a piachelyen folyó kereskedelmet lényegében az etnikai-törzsi (stb.) közösségek közti, *Sen-nung* piacánál archaikusabb, „elleneséges” gazdasági érintkezéssé degradálta, noha helyi szempontból gyakran „szabályosan”: egyéni, csak felületesen ellenőrzött tranzakciók formájában folyt ez a csere és kereskedelem.

A piacnak ez a második, de lényegében az előzőből következő „elmozdulása”, tudniillik az etnikai-kulturális határra való áthelyeződése vagy áttelepülése korántsem valamiféle „visszaprimitivizálódás”, társadalmi szempontból semmiképpen sem. A kereskedelemnek ez a „kiszorítása” párhuzamosan, sőt, egyútt zajlott az adórendszer megszervezésével — amelynek, „ideális” kínai formájában, ki kellett volna küszöbölnie a kereskedelmet, a termék-vándorlás szabályozhatatlan módját —, és egyidejű volt a kínai császárság terjeszkedésével, birodalmi centralizációjával. A kínai állam hivatalos képviselői már csak országvédő érdekből is leginkább a határon voltak hajlandók fogadni a veszedelmes, fegyveres és követelőző idegeneket, kénytelen-kelletlen beletörődve,

<sup>10</sup> L. Tókei, *Műfajelmélet Kínában*, pp. 297—298 (454. j.).

<sup>11</sup> Vö. Balázs, *Les foires en Chine*, pp. 197—199.

hogy ott vásárolhassanak Kína megáhitott drágaságaiból. Az a tény, hogy a külkereskedelmet legszívesebben a határvidéken létesített piacokon hagyta lebonyolódni az udvar, eleve külpolitikai jelentőségűvé, Kína számára merő külpolitikává tette az innen kiáramló, Kína presztizsét emelő, tekintélyes mennyiségű fényűzési cikk minden moccanását, majd az egész külkereskedelmet is. Ennek legalizálása, békés és garantált belső használatra való felszabadítása tehát fel sem merülhetett. Az ilyen katonai jelentőségű piacokon folyó árucseré lényegében a kínai birodalom egészének egy másik országgal, politikai ellenfélnek tekintett hatalommal való kapcsolatát, s ennek is csak egyik oldalát jelentette: ott voltak a „hiungnuk piacai”, a szienpiknek, a türköknek nyitott piacok s így tovább; az efféle „kitüntetés” aztán tovább korlátozta — ellenőrizhetőbbé tette ezeket a piacokat. S az új piachelyeket a *T'ang*-kortól (618—907) kezdve egyre szívesebben létesítették stratégiai fontosságú helyeken, határvidéken és más „nyitott”, veszélyeztetett vidéken: főútvonal csomópontjain, folyami átkelőhelyeken stb.; ezzel az ellenőrzésük is könnyebben megoldható, s az idegenek sem jutnak, kereskedelmi céllal legalábbis nem kíváncskoznak az igazi Kína, a belső területek, azaz az elszigetelt földműves körzetek békés adózó népe közé. Országhatáron, ill. zárt önálló körzetek határán bonyolódó „stratégiai” kereskedelem erősítette a világrend ősi alapelementét éppen a császári hatalom virágkorában, állami szintre emelve az etnikumok és birodalmak határán zajló archaikus árucserét, s arra kényszerítve a távolsági kereskedelem Kínát is ostromló folyamát, hogy Eurázsia legtávolabbi pontjait összekötve megkerülje, vagy mindössze érintse — földrajzi és gazdasági felszínén — a kínai birodalmat.

A piac intézményes helyének harmadik típusú „változása”, a kínai társadalom- és gazdaságtörténet számára végzetes „elmozdulása” csak mostanában kezd világossá válni, s remélem, hamarosan írásban is bemutatathatom az ún. Isteni Földműves falusi vásárainak, a földműves települések piacainak valódi sorsát a kínai történelem kezdetén. A konklúzióból álljon itt csak a döntő változások egyik legszemléletesebb részlete, ha tetszik: oka; az az ismeretes, de konzekvenciáiban végig nem elemzett folyamat, amelynek során falakat kerekítettek a neolitikumból kibontakozó korai földműves-települések és piacaik köré. Ezek a védelmező-elzáró, és kezdetben — s részben egészen a Csou-kor (i. e. XI—III. sz.) végéig — kis területet, kisszámú földműves-települést fenntartó falak, miközben az első államocskák kereteivé váltak, puszta létükkel is minőségi különbséget hoztak létre a földműves-települések s egyben piacaik között is. A falak ugyanis bizonyos piacokat bezártak, másokat pedig kizártak, meghagyva őket neolitikori védtelenségükben.

A falakon belüli piacok védelmet élveztek, s legalább a legfontosabbat hivatalos-állami rangra emelte az itt berendezkedett uralkodói rezidencia, udvari hivatalaival. E rang-emelkedésnek és jelentőségbeli, méretbeli stb. növekedésnek azonban az volt az ára, hogy az ilyesféleképpen hivatalosan elismert piacok minden funkcióját automatikusan alárendelték az illetékes ellenőrző hivatalnak, s működése ettől kezdve közvetlenül függött a kérdéses állami intézményrendszer, vagyis az állam jellegétől. Más piacokat pedig kizártak ugyanazok a városfalak, a piacokhoz tartozó földműves településekkel együtt. A falakon belüli „piac” fontos, nagyszabású, ellenőrzött „hivatal”, amely a hivatalnokvilág közvetlen szükségleteinek szervezett, adózás-szerű kielégítésére szolgál elsősorban; a „külső” piac, amely vásárhely, gyülekezőhely, vesztőhely (stb. stb.) is egyben, egyre inkább veszít gazdasági jelentősé-

géből, olyannyira, hogy többé-kevésbé folyamatos fennállására is csak ravasz filológiai keresztkérdésekkel deríthetünk fényt. Hacsak nincsenek ezek a piacok olyan stratégiai fontosságú helyen, hogy az idegenek tartsák fenn őket, el is sorvadnak. A hivatalos csúcsoktól távol eső falvakban azonban minden intézmény védtelen, s védhetetlen is, ha a hivatalos fegyveres hatalommal kerül szembe. Az adórendszer és állami redisztribúció „ideális” megszerzése után pedig elvben feleslegesek is ezek a falusi piacok, s a rajtuk lebonyolódó kereskedelem „hivatalos” szemszögből lényegében nem sokkal több mint az önellátó és állami segítséggel regenerálódó földműves egységek „fényűzése”. Ezek a piacokon „felesleges” árucikkeket kínálnak az idegen, vagy csak másutt honos „vendégek” (*k'o* „vendég”, „vándorkereskedő” stb.), a gyökértelen vándorkereskedők; vagy legfeljebb a létszükségletet kiegészítő termékeket kaphatják meg a falusiak alkalmanként, ugyancsak az ő közvetítésükkel.

A piachelyek ez utóbbi történelmi „elmozdulása” — tudniillik a politikai-földrajzi és társadalmi-gazdasági értékrendben — látványosan és hathatósan szétválasztotta a bürokratikus hatalmat és a hivatalos piacot a termelőktől, s a „piramisszervezet” kiépülésével a termelőket is a többi termelőtől, mégpedig az árutermelés előtti történelmi fázisban, a termelésnek önellátásra se mindig alkalmas fokán. Az adórendszeren alapuló, súlyos adókkal terhelt birodalomban termelőtől fogyasztóig, termelőtől termelőig a termelésben és „forgalomban” csak közvetve vagy alig érdekelt hivatalos „piac” közvetít: a bürokratikus adógazdaság hivatala. S ebből a körülményből egyenesen következik néhány jellegzetes torzulás. E hivatalos választóvonalától lehet olyan archaikusan „féloldalas” a kínai kereskedelem, amelyennek például a hajdani „kereskedelem” jelentésű kínai terminusok mutatják. A „kereskedelem” nemcsak „kereskedelem és csere” (*mao-ji*) lehet, hanem „adásvétel” (*mai-mai*) is, mégpedig egy-egy csereviszony-típusban dominálhat külön az egyik és a másik, mint azt a „kölcönös csere” (*hu-si* „kölcönös piac (i tevékenység)”) történetírói terminusa a fonákjáról mutatja, többnyire külkereskedelmi összefüggésben. S ilyenkor gyakran ki is mutatható, hogy számos piacot valóban nem a kölcsönös árucserére létesítettek Kínában, hanem például van „lópiac”, nomádok lovaira szóló engedéllyel, amelyeket egy-egy kijelölt idegen csoport adhat el, mondjuk, egy-egy tartomány hadbiztosának; van „teapiac”, ahol a barbárok kínai teát vásárolhatnak — és így tovább. Ebben az összefüggésben már azt a csapdát is elkerülhetjük, hogy „specializált piac” címen értékeljük magasra és értsük félre a jelentőségét — egy másodlagosan archaikus, bürokratikus archaizált jelenségnek, a kínai luxuscikkek legfőbb közvetítőjének.

Ennek a felemás, termelőtől elszakított és birodalmi tekintélyt növelő kereskedelemnek, valamint Kína belsejében folydogáló rokonainak már a termelőtől való távolodása is megszabta „felesleges”, fényűzés-jellegét és luxuscikk-tartalmát, amit még erősített is a nehéz utakon bonyolódó távolsági kereskedelem „gazdaságossági” szempontja. Áruvá tehát eleve, elsősorban és koronként kizárólag a termékek egyik csoportja válik, a hagyományos gazdaság számára esetleges és „felesleges” luxuscikkek, míg a hagyományos cikkek a maguk zárt körében, zártkörű forgalmában konzerválják termelőik világát. Ezért pontos nyelvi lenyomata a kínai „gazdaság” fogalmának a *si-huo* terminus, amelynek két része, az „élelem” és az „áru” jellegzetes polarizáltságában, archaikus kettősségében mutatja a kínai termelés struktúráját,

egymással legfeljebb felületükön érintkező, két szeparált szféráját, az „ősi világrend” felületi mozgásának, „változásainak” (ji) gazdasági rajzolatát.<sup>12</sup>

Ezen a képleten az sem változtat sokat, ha megelégnül a mozgás az önellátó egységek, önellátó birodalom földrajzi és politikai perifériáin: sem a megszáporodó számú határmenti piacok — például a *T'ang*-kor (618—907) folyamán — nem változtatnak a rajtuk folyó kereskedelem felemás és hivatalos jellegén,<sup>13</sup> sem a *Szung*-kor idején (960—1279) felpezsdült kereskedelem nem változtatott a gazdaság szerkezetén. S természetesen nem tehetett csodát a mongol eredetű *Jüan*-dinasztia (1280—1367) iparosítás nélküli, élősdi „barbár” merkantilizmusa sem. Az elszabadult „pénz-szellemet” aztán ördögűző hévvel próbálták megfékezni Kína következő évszázadaiban, újra meg újra helyreállítva az ősi kínai világrend-ideál időközben egyre „tökéletesebb”, azaz egyre zártabb körré torzított formáját. Kína történeti körülményei természetesen vezettek ehhez az alakzathoz: „ázsiai” tulajdonviszonyainak ez a „változtatlanságában-módosuló” társadalmi-termelési struktúra volt az egyenes következménye — mint azt Tőkei kimutatta —,<sup>14</sup> és történetileg meghatározott természeti viszonyai egyenesen vezettek az „ázsiai” útra — mint azt jómagam megkíséreltem felvázolni.<sup>15</sup> Történeti környezetében pedig Kína nem is láthatott a magától eltérő, előremutató „modellt”.

Kínában az utóbbi évtizedekben megrendült a föld, a „változtatlanságért” felelős ősi alapzat. Ennek alkotmányos és nemzetközi-jogi garanciáknál is biztosabb jele a termelési struktúrájának, a külkereskedelmi kapcsolatok „kölcsonösségének” és tartalmi-strukturális jellegének korszerű, világtörténelmi időhöz igazított átalakulása; s e folyamat visszafordíthatatlan voltának legfontosabb garanciája Kína belső-külső „elmozdulása” — a saját múltjával való radikális szakítása és a változott világban elfoglalt, szükségképpen változott helye. Még valóságos változásait, az új úton tett, kívülről és rövid távon nehezen felmérhető, lassú lépéseit, valamint váratlan és riasztó meg-megtorpanásait is csak akkor értékelhetjük helyesen, igazságosan, történeti érvénynyel, ha a múltjához mérjük. Azokat pedig, akik a múlt archaikus jegyeinek és örökségének elemzése és tudomásulvétele nélkül keresik piacukat az új Kínában, alighanem éri még egynémely meglepetés.

<sup>12</sup> A „gazdaság” értelmű kínai *si-huo* (szó szerint: „élelem és pénz”) terminusról mint „natúrális gazdaság és rajta élőködő kereskedelem” egységének kifejezéséről, valamint ennek történeti háttéréről Kínában, a III. században, l. Tőkei, *Műfajelmélet Kínában*, pp. 53—56, p. 242 (120. j.).

<sup>13</sup> A *T'ang*-kori piacokról, létesítésükről, ellenőrzésükről stb. l. Denis Twitchett tanulmányait: *The T'ang market system: Asia Major* (London), New Series XII (1966), Part 2, pp. 202—248; *Merchant, trade and government in late T'ang: Asia Major. N. S., XIV* (1968), Part 1. pp. 63—69.

<sup>14</sup> L. Tőkei F., *Földtulajdonviszonyok a Csou-kori Kínában* (1956): *Sinológiai műhely*, Magvető, Bp. 1974, pp. 86—146. — Kína történeti helye, marx-i értelemben vett „ázsiai” jellege tekintetében egész dolgozatunk Tőkei itt és más műveiben kifejtett Marx-interpreációjára és forrásértelmezésére támaszkodik.

<sup>15</sup> *A kínai civilizáció ázsiai talaja* c. tanulmányomban.

# INDIÁNOK ÉS NEOKOLONIALIZMUS: EGY VENEZUELA ESET

BOGLÁR LAJOS

Két alkalommal jártam Venezuelában, néprajzi kutatás céljából: első ízben 1967–68-ban, másodszer 1974-ben. Mindkét esetben ugyanazon a vidéken, a dél-venezuelai Amazonas Szövetségi Területen, és ugyanannál az indián csoportnál. Így módom nyílt arra, hogy megfigyeljem, az eltelt hat esztendő milyen változásokat idézett elő egy indián törzs életében. Ez a vizsgálat talán még nem tarthatna igényt nagyobb nyilvánosságra, ha a szóban forgó időszak nem esne egybe kolonizálási tendenciákkal.

Nem lehet céloom, hogy Latin-Amerika vagy akárcsak Venezuela gazdaságának alakulását részletesen nyomon kövessem: azokra a lényeges szempontokra szeretnék csak utalni, amelyek a dél-venezuelai kormányzat és az őslakó indiánok viszonyát jellemzik.

## I

A vizsgálatunk középpontjában álló Amazonas Szövetségi Terület, a trópusi őserdők borította, zuhatagos folyamok által határolt vidék, Amazonia más részeihez hasonlóan számos indián törzs menedékhelyévé vált. A 175 000 km<sup>2</sup>-nyi terület Venezuela életében még a 60-as évek elejéig, mint „nemzeti tartalék” szerepelt: a letelepedéshez, a terület kiaknázásához különleges engedélyekre volt szükség.

Első utam során megállapíthattam, hogy az indián csoportok jó része izoláltan él, kapcsolata a neo-venezuelai lakossággal (kereskedőkkel, misszionáriusokkal, vagy az Indiánvédelmi Bizottság munkatársaival) meglehetősen laza és alkalomszerű volt.

Az általam vizsgált *piaroa*-indiánok az őserdőből kihaló ültetvényeik mellett felépített közösségi kunyhóban laktak, s általában 5–6 rokon család élt együtt egy főnök irányítása mellett, aki közösségének nem politikai, hanem vallási vezetője volt: tekintélyét elsősorban a mitikus hagyományok továbbadásával, és a rituális praktikák elvégzésével szilárdította.<sup>1</sup> Gazdasági formációjukat tekintve alig különböztek a többi trópusi-őserdei törzstől: a növénytermesztés mellett az élelemszerzés zsákmányoló módjai is jelentős szerepet kaptak. Az élelemszerzés társadalmi aspektusát tekintve megállapíthattam, hogy határozott választó vonalat jelent a nemek közötti munkamegosztás: a kultúrnövények (főleg gumósok) művelése az asszonyok feladatkörébe tartozott, míg a férfiak leginkább a vadászattal foglalkoztak.

<sup>1</sup> „Adalékok a vad gondolkodáshoz” c. írásomban bővebben kifejtem a kérdést. „Valóság”, 1971/6, 56–61.

A lokális csoportok, a természeti környezettel népség szempontjából is összhangban, lényegében annyit termeltek, amennyit feléltek. Néhány helyen, jobb szervezés vagy megfelelőbb talajviszonyok következtében termésfeleslegük is maradt, amit más törzsekkel vagy ritkábban Amazonas székhelyének lakóival cseréltek. Az őserdei lakosság és a városiak közötti érintkezés tehát csak a cserekereskedelemre szorítkozott, ami nem járt a közösségek felbomlásával, hiszen a cserekapcsolat intenzitása sem az elcserélt javak mennyisége, sem pedig a kontaktus tartóssága szempontjából nem volt olyan jelentős, hogy a hagyományos gazdasági és társadalmi szerkezetben gyökeres változást eredményezzen.

Ennek az idillinek tűnő helyzetnek a jellemzésére idézném Amazonas Szövetségi Terület kormányzójának 1965-ös jelentését: A terület gazdaságilag kihasználatlan, nincsen ipara, nincsenek munkalehetőségei. Gyakorlatilag nincs földművelés és állattenyésztés. Az élelmiszert (Amazonas székhelyének 5000 főnyi lakossága számára) szinte teljes egészében légi úton szállítják Caracashól, vagy vízi úton Ciudad Bolívarból . . . Nem tudjuk igazolni demokratikus kormányzatunkat, ha nem változtatunk a helyzeten. Végül egy ultimátumszerű mondat: Vagy termelünk Amazonas Területen, vagy eltűnünk!<sup>2</sup>

A jelszó tehát elhangzott, valamit tenni kellett. Amíg maga az állam nem alakította ki Amazonas általános meghódításának tervét, néhány hír már jelezte, hogy egyénileg kísérletező kolonizátorok is kezdik az indiánlakta területeket megszállni.

Ezekről a szörványos kolonizációs törekvésekről így írt egy venezuelai antropológus: ahol egy indián csoport ellenállt, és nem kívánt mint munkás az új gazdasági struktúra részévé válni, vagy pusztá jelenléte akadályozta a kolonizáló műveleteket, többnyire az történt, hogy az indiánokat ősi földjeikről erőszakkal, vagy csalárd módon elmozdították. Szélsőséges esetekben az indián csoportokat egyszerűen megsemmisítették. Ilyen a helyzet manapság is az ország több részében, habár az indiánoknak voltak és vannak törvényesen biztosított jogai.<sup>3</sup>

Anélkül, hogy a jogok és törvények kérdésénél bővebben elidőznénk, hadd említsek Coppens nyomán két példát a földbirtoklással kapcsolatban. Egy 1911-es rendelet szerint a föld annak lehet tulajdona, aki igazolni tudja, hogy 20 esztendeje folyamatosan használja-műveli; egy 1936-os rendelet tíz esztendőre leszűkíti a használati időt. Ha most figyelembe vesszük, hogy az amazonasi indiánok ültetvényeiket irtásos-égetéssel eljárással készítik elő, s ha tudjuk azt, hogy ez a módszer általában 4–6 esztendő alatt kimeríti a talajt, nyilvánvaló, hogy egyetlen indián törzs vagy csoport sem tud húsz vagy tíz esztendőig permanens földhasználatot igazolni.

Ha tehát egyrészt, mint a fentebb idézett kormányzó kijelentette, Amazonasban termelni kell, vagy eltűnni, másrészt az indián nem birtokosa a földnek — semmi sem akadályozta a területek elfoglalását.

Mindehhez hozzájárult, hogy Brazíliához hasonlóan, Venezuela is előbb-utóbb rákényszerült, hogy kiaknázza a nyersanyagforrásokat kínáló, addig

<sup>2</sup> „Informe a la novena convencion de Gobernadores presentado por el Gobernador del Territorio Federal Amazonas”. Puerto Ayacucho, 1965. augusztus 10.

<sup>3</sup> Coppens, W.: La tenencia de tierra indigena en Venezuela. Aspectos legales y antropologicos; „Antropologica”, 29, Caracas 1971, 3., 13. és 15.

parlagon heverő vidékeket.<sup>4</sup> A közlekedés-szállítás mellett sürgetővé vált a mezőgazdaság megszervezése, el kellett látni a piacokat növényi termékekkel, és nyilvánvalóan erre az indián a legalkalmasabb, aki ugyan, mint láttuk, törvény szerint nem birtokosa a földnek, azonban de facto műveli, és évszázados alkalmazkodása révén alaposan megismerte a trópusi természetet (hogy csak a piaroák példáját említsem: egyetlen településükön harmincnál több növényfajtát műveltek).

Amazonas Szövetségi Terület, az egykori „nemzeti tartalék”, amely eddig csak néhány egyéni kolonizátor, a kolonizációt előkészítő misszió vagy „indián-védelmi” megbízott vadászterülete volt, ma már hivatalos terv keretében kerül kiaknázásra.

A hivatalos terv neve: „Dél meghódítása”. A program célja, hogy Amazonas Szövetségi Terület, mint mondják, fejlődésnek induljon, s ennek beindításához tartoznak a következő feladatok: fel kell mérni a rendelkezésre álló anyagi és emberi lehetőségeket, elő kell mozdítani a regionális lakosság bevonását az ország gazdasági, társadalmi és kulturális életébe. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a területre való behatolást légi, szárazföldi és vízi úton kell biztosítani, fejleszteni kell Amazonas székhelyét, Puerto Ayacucho, új településeket kell kialakítani stb.

## 2

Írásom célja, mint említettem, hogy egy adott indián csoport megfigyelése, és munkatársam, Jesus Caballero indián-tanító információi alapján, röviden ismertessem, hogyan kezdődött és milyen változásokat idézett elő a „Dél meghódítása” néven ismert akció.

Az általam legjobban ismert piaroa-csoportoknál, az indiánok elbeszélése szerint ez a folyamat azzal kezdődött, hogy az amazonasi kormányzat négy-öt évvel ezelőtt az őserdőben lakó indiánokat „lehívatta”, hogy koncentrálja őket járművel elérhető helyen. Az ígéretek, amelyek az indiánokat őserdei ültetvényeik és vadászterületeik feladására csábították, nem kevesebbről szóltak, mint az élelmezési gondokon segítő állatfarmokról, a termelvények rendszeres piaci árusítását biztosító szállításról, orvosi ellátásról, iskoláról stb.

Az 1968-ban meglátogatott piaroa-indián csoportokat is egy kormányzati településen találtam: az egykor közösségi kunyhóban lakó rokon-családok különálló, kis családi házakban laknak, a trópusi viszonyok között egyébként teljesen alkalmatlan bádoglemeztetős építményekben.<sup>5</sup> Az indián tanító így beszéli el a költözést: „A régi kormányzat idején annyit, de annyit ígértek, hogy sok mindent ajándékoznak majd nekünk: puskákat, varrógépeket adnak, házakat építenek, villanytelepet, vízvezetéket — és mi elhittük, hogy tel-

<sup>4</sup> Az olajtermelésben egyébként élenjáró ország mezőgazdaságának színvonalára mi sem jellemzőbb, minthogy nemcsak az amazonasi székhelyre szállítanak repülőn élelmiszert, de köztudott, hogy Caracasba is érkezik légiúton élelmiszer a piacokra — Kalforniaiból!

<sup>5</sup> Az indiánoknak évszázados tapasztalatok diktálták, hogy nagy belső térrel rendelkező kunyhókat építsenek: többrétegű pálmalevélterejük vízhatlan, és a legkeményebb trópusi napsütésben is jóval hűvösebb, mint a bádogtetős ház. — Mivel az indiánok jelentős része analfabéta, a pártok megkülönböztetésében nagy szerepet játszik a szín. Mindenütt látni az ayacuchoi falakon piros, fehér, fekete vagy zöld színű jelszavakat. Nem véletlen, hogy az előző kormányzat idején épült indián házakat is zöldre festették.



jesítik az ígéreteket. De mindmáig, öt esztendő elteltével is csak azt mondhatom, hogy az ígéretekből alig láttak valamit az indiánok.”<sup>6</sup> (Amint erről az amazonasi kormányzóságon is tájékoztattak, az előző kormányzat idején (1973 végéig—1974 elejéig) a hatalomért küzdő pártok indiánok szavazataira is számítottak, hiszen „a nem kóbor, hanem letelepült indián már szavazóképes.”)

Lássuk közelebbről, milyen változásokat hozott az új helyzet az indiánok gazdasági-társadalmi szerkezetében. Azt már láttuk, hogy a kiterjedt családot magában foglaló közösségi kunyhók helyett a nukleáris családoknak hajlékot adó házakból áll a település. De mi a helyzet az élelemszerzés és -elosztás eredeti rendjével?

Anélkül, hogy etnográfiai részletekbe bocsátkoznék, szükséges elmondanom, hogy a hétvégi városi piac legkelendőbb áruhoz tartozik a maniokliszt, és az abból süttött indián kenyér, a kasszave. Miután a felfokozott piaci lehetőségek és igények is kényszerítőleg hatnak, a rokon családok már nem tudnak közös tűzhelyen sütni, minden család önálló konyhákban készíti el nemcsak a belső fogyasztásra, hanem a piacnak szánt manioklisztet és kasszavét. Még hat esztendeje az együtt lakó asszonyok segítették egymást a maniokfeldolgozásban, és a hozzáférhető helyen tárolt lepényből mindenki tetszése szerint fogyaszthatott. A mai körülmények között az együttműködés vagy elosztás közösségi elve nem érvényesülhet (indiánok szerint mindez „lehetetlen és szükségtelen”).

Az élelem elosztásának régi, a kiterjedt családra jellemző rendje kizárólag a vadhús elosztásában érvényesül. Szólnunk kell általában a húsellátásról, amely az indiánok egyik legfőbb gondja. Az indián tanító így beszél erről: „A vadászat itt nem könnyű, mert a közelben alig van állat. Sok ember él itt együtt . . . Ha a vadászok elindulnak, gyakran üres kézzel térnek haza. Túl sokan vagyunk itt együtt . . . Ha vadásznak valamit, egy pekarit, agutit vagy más állatot, a zsákmányt szétszertják a piaroák egymás között, akárcsak régen. És nemcsak az ‚egyenes‘ rokonok, nagybácsik és nagynénik kapnak a húsból, hanem a többiek is. Hogy egyetlen öreg vagy fiatal se maradjon hús nélkül . . . Ez a település azonban messze van a vadászterületektől, de ha lenne háziállatunk, könnyebb lenne számunkra az élet, mindig lenne kéznél hús. Ezért értettünk egyet a Nemzeti Agrár Intézet ígéretével, hogy kapjunk állatfarmot, tyúkokat, disznókat, és akkor nem kellene sok időt elveszítünk a vadkereséssel. Itt lenne közelben a hús. Mert azt ígérték, mindenki kap háziállatot. És akkor közösen elhatároztuk, hogy megszervezzük ezt is: ma én vágok állatot, holnap te, adunk egymásnak, megesszük, a maradékot pedig eladjuk. Igen, de 1972-ben, talán május tájékán megjelentek az Intézet emberei, és azt mondták, már nem érdemes a tyúkfarmmal foglalkozni, mert minden pénzre szükség van a választásoknál . . . Most reméljük, hogy majd az új kormányzat segít . . .”

Az indiánok életében természetesen a legdöntőbb változást a piacra termelés váltotta ki. Az asszonyok több, és nagyobb ültetvényeket művelnek: a talaj-

<sup>6</sup> Az indián informátorok elbeszéléseit magnetofonszalag őrzi: a teljes szöveg — amelyből itt csak részleteket közlök — spanyol nyelven kerül kiadásra, szerzőként feltüntetve Jesus Caballero piaroa tanítót is: „Los Piaroa visitados de nuevo — una asimilacion forzada.” Actas del 41. Congreso Internacional de Americanistas, México. — Magyar nyelvű változata a „Wahari: az őserdők művészete” c. kötetben kerül közlésre.

előkészítés módszere nem változott, viszont a hagyományos munkamegosztás átalakult. Több legény-férfi segédkezik az ültetvényes munkában, mint hat esztendeje, nemcsak azért, mivel az új helyen a férfiak eredeti főfoglalkozása, a vadászat korlátozott (nem beszélve arról, hogy a közeli városban minimális a munkalehetőség ipari létesítmények hiányában), hanem azért is, mivel mind több olyan lányt csábít el a város, azokat a fiatal lányokat is, akik egyébként anyjuknak segédkeztek volna az ültetvényvel kapcsolatos munkákban.

Természetszerűleg felmerül a kérdés, vajon a kormányzat, ha olyan fontosnak tartotta, hogy az indiánok a városi piacot ellássák növényi termékekkel, miért nem állít be termelékenyebb munkaeszközöket. Hadd említsek egy apró, de nem lényegtelen mozzanatot: több indián csoportnál megfigyeltem, hogy a közösségek bomlasztásának egyik módszere, ha pl. egy új, hatékonyabb munkaeszközt bevezetnek, de csak korlátozott számban, tehát, hogy ne juthasson hozzá mindenki. A brazíliai indiánok között megfigyeltem, hogy pl. „jó munkáért” a misszionáriusok egy-egy puskát adtak az indiánoknak — aminek szinte közvetlen velejárója volt, hogy a csoportos vadászat háttérbe szorult, előbb-utóbb megbontva a tradicionális munkamegosztást, és a közösségek élére az új eszközök legjobban használó egyén került.<sup>7</sup>

Az új piaroa településre a kormányzat eljuttatott egy benzinmotorral működő maniókreszelő gépet: ha egyáltalán működik (hiszen a folyamatos üzemanyagellátásról is kellene gondoskodni), nem közösen használják, hanem az az indián, aki ért a benzinmotorhoz — a százfőnyi indián közül egyetlen személy.<sup>8</sup> Az új eszköz tehát nem változtatta meg a feldolgozás módját, és a megnövekedett igények kielégítése ennek következtében csak fokozottabb munkával végezhető el, s az asszonyoknak hatékonyabb eszközök nélkül több időt kell fordítaniuk a növényfeldolgozásra.

Az indiánok és a piaci kereskedők kapcsolatára álljon itt egy idézet az indián tanítótól: „Most mindent az ayacuchói piacra viszünk. Eddig kéthetenként jött a termésért a teherautó, most minden szombat. Manióklisztet, kasszavét, tárót, yamszt, édesburgonyát, banánt és mást visznek a piacra. Ott várják az indiánokat a kereskedők. Az igazság az, hogy nem nagyon tetszik nekünk, ahogy a kereskedők bánnak velünk, tőlünk mindent olcsón vásárolnak, és drágán adnak. Például: a kereskedő megvásárol egy rakományt, több zsák gumós növényt, és mondjuk minden zsák negyven kilót nyom. A kereskedő kilóját fél boliváért veszi tőlünk, és két, két és félért adja tovább. Képzeld el! Ezt nem értem, nem vagyok képes felfogni . . . Volna nekem erre egy tervem, és szerintem csak ezen a módon lehetne megoldani ezt a kérdést, ha ezzel egyetértene a kormányzóság és Amazonas Terület tanácsa. Azt javasolnám,

<sup>7</sup> Bővebben írok a témáról: *L'acculturation des Indiens Nabmbikuara*; „Annals of the Naprstek Museum” 1, Praga 1962, 19—27.

<sup>8</sup> A civilizációval való kapcsolata kezdetén a „bennszülött” azokhoz a „fehér kincsekhez” igyekezett hozzájutni, amelyek hatékonyságáról közvetlenül meg tudott győződni (mint pl. a fémbalta, gyufa stb.), s amelyeket léte megkönnyítése céljából, zökkenőmentesen be tudott illeszteni saját kultúrájába: javakat vett át anélkül, hogy egy tőle idegen rendszerbe beépülne. A neokolonialista helyzetben azonban kénytelen-kelletlen bekapcsolják az új társadalmi rendbe, hiszen már szüksége van a kapitalista ipar és kereskedelem biztosította javak egész láncolatára (gondoljunk csak arra, hogy közlik a meztelen indiánnal: civilizálnak ruhába kell járnia, s erre egy készletet kap — amely önmagában is felveti, hogy tisztításához szappan kell, és újabb és újabb ruhakészlet. Az említett benzinmotor sem használható folyamatos üzemanyag beszerzése és alkatrészcsere stb. nélkül).

hogy jobb lenne egy különálló indián piacot építeni, és csak akkor működne, amikor az indiánok ott megjelennek, hogy eladják termésüket. És az *indiánok* adnák el a termést, nem a kereskedők, és akkor az indiánok valamivel többet kapnának . . . Jelenleg az nyer többet, aki olcsón vesz az indiánoktól. Mert ha a kereskedő fel is számolja, hogy benzinre kell költenie, kopik a teherautója, ez mind becsapás. Vannak, akik elhiszik. De nekünk is sokba kerül ám minden. Ők az autót, a benzint, ennyi meg ennyi alkatrészt számolnak, de hát tudod mibe kerül nekünk egy őserdei tisztást kivágni, felégetni az erdőt, ültetni, behordani, háton cipelni? Úgy gondolom, egy hát többbe kerül, mint egy autó...” — e szavakkal foglalja össze a cserekereskedelemből frissen a pénzgazdálkodásnak, a piacnak kiszolgáltatott indiánok véleményét Jesus Caballero.

A városi lakossággal való rendszeresen ismétlődő, hétvégi kontaktus azonban nemcsak a piacra korlátozódik, s ez az indiánok magatartásában mélyreható változásokat idéz elő. Maga a piaci eladás is új magatartást idényel: a férfiak (a kevésbé félnékek) az elsőszámú eladók, hiszen általában több spanyol szót tudnak, mint az asszonyok, akiknek a feladata a piacon arra szorítkozik, hogy a standoknál együtt őrködjenek — nehogy a jövés-menésben valaki meglopja őket (de az indiánok szerint így is általában az áru egyharmada eltűnik).<sup>9</sup> Az eladást követően a termelvényekért kapott pénzzel, az egyes családok elvonulnak a számos üzlet, szuper-market valamelyikébe, és megvásárolják a háztartáshoz szükséges holmikat. A férfiak egy része az olcsó nádpálinkából is vásárol, és hazatérve a településre már rendszerint rezeg, vagy az elkövetkezendő órákban lesz az. Erről az új vonásról így vélekedett egy indián: „Tudod, szombaton Puerto Ayacuchoban mindenki iszik, és mi civilizálódni akarunk.”

Az újkeletű alkoholfogyasztás megítélésében figyelembe kell vennünk azt is, hogy az indiánok mai „szóvíói”, tehát a spanyolul jobban beszélő indiánok városban való jártasságához hozzátartozik az is, hogy képesek hétvégeken együtt iszogatni a város ivóiban a többi „racionálissal” (ahogyan a vidéken a nem-indiánt nevezik), tehát alkalmassá válnak arra, hogy előbb-utóbb a „társaság” tagjaivá, befogadottakká váljanak.

Ezzel már utaltam is arra, hogy milyen változások idéződtek elő a piarotársadalomban a főnöki intézményt illetően. Az eddigiekből is láthattuk, hogy a piacra termelés más feltételeket teremt, és más igényeket is támaszt, mint a hagyományos törzsközi cserekereskedelmi kapcsolat. Az is kiderült, hogy a tradicionális munkamegosztás is eltolódott számos tényező összejátszása következtében. A változó helyzet, az új település, az átalakuló közösség élete nyilvánvalóan más vezetőt, vagy vezetőket kíván. Előtérbe kerül a *manager*-típusú egyén, akinek ismérvei közé tartozik, hogy jól beszél spanyolul (egy százfőnyi településen két férfi), ezáltal a városiak szempontjából is tárgyalóképes (pl. bejáratos a kormányzóságra, intézkedni tud szállítási, eladási ügyekben stb.). Nyilvánvalóan az ilyen ügyek lebonyolításához másfajta szervező-készségre van szükség, mint az őserdei izoláltságban. Az egykori vezetők hatóköre fokozatosan csökken: a vallási specialisták már csak „esti” vezetők,

<sup>9</sup> A meglopott indián, szegényes spanyol nyelvtudásával el sem tudja mondani az esetet az arra cirkáló readöröknek — ha egyáltalán hinnének neki. Ottlétünk idején vezette be a kormányzat, hogy az indiánügyi titkár személyesen ellenőrzi a piaci műveleteket.

amikor maguk köré gyűjtenek néhány férfit, és együtt éneklük az egykor mindennapos, mitikus tartalmú varázsdalokat.<sup>10</sup>

1974-es megfigyeléseinkről egy francia kollégával filmet készítettünk, amelyben az indiánok elmondhatták, milyen problémákat vet fel az új gazdasági helyzet, milyen nehézségekkel jár az alkalmazkodás a civilizáció „előszobájához”.<sup>11</sup> A film főszereplője, Jesus Caballero utolsó filmbeli mondata így hangzik: „Tudod, a magam részéről meg kell mondjam, a civilizáció nagyon kemény és bonyolult dolog, az ember nem tudja melyik út vezet előre, és melyik hátra.”

<sup>10</sup> A szóban forgó településen egyetlen pálmakunyhó áll: ebben él a tanító apja, ak nem is olyan régen még őserdei közösségének vallási vezetője volt. Az új településen nem kívánt téglaházban lakni, hanem felépített magának egy hagyományos típusú kunyhót. A többi piaroához hasonlóan ő is elvégzi a piacra termelés teendőit, és ebben a tevékenységében fiában, Jesusban is bíz, hogy a „modern” helyzetben támogassa. Az est beköszöntével azonban, mikor véget ér a „nappali” vezetők ideje, maga köré gyűjt több férfit, hogy velük, akárcsak hat esztendeje, előadja a varázsdalokat. Bár a rítus szinte minden részletében tovább él, a megváltozott helyzetben a vallási specialista más közegben tevékenykedik: hiszen megszűnt az eredeti kunyhó közösségi visszhangja, csökken a vadhús (amelyről a varázsdalok szólnak), és azonkívül az érdeklődés az új, a „modern”, a civilizált felé irányul. Mindenesetre az egykori vallási vezető és néhány tagú kórusának végleges alkalmazkodása még nem zárult le.

<sup>11</sup> A teljes képhez tartozik, hogy látogatásom elején (1974 márciusában) választották meg Amazonas Terület új kormányzóját, Pablo Anduzét, a neves antropológust, aki 1968 óta ismerősöm, és ami a lényeges, barátja az indiánoknak. Saját bevallása szerint is indiánoknak köszönheti megválasztását, és ötéves mandátumát arra kívánja felhasználni, hogy lényegesen javítson az indiánok sorsán. A piaroák által felvetett problémákat ő is figyelembe vette, és — Jesus Caballero jelenlétében — filmre vett interjúbán ígéretet tett, hogy mindent elkövet a kérdések humánus megoldására. Terve szerint, kikéri a törzsfőnökök véleményét is, és a települések élén helyi felelősöket, törzsenként pedig kormányzati előljárókat kíván látni, akik folyamatosan és rendszeresen tájékoztatnák a település, a törzs sürgető ügyeiről. Ebben a törekvésében számít az öt megértő piaroákra, bár azzal is tisztában van, hogy az indiánok támogatása nem könnyű dolog olyan vidéken, ahol mindenki gyorsan szeretne meggazdagodni: mert minden bolívar, amelyet az indiánoknak juttat a kormányzó, csak növeli azoknak az ellenszenvét, akik az indiánok révén akarják megszédni magukat.

# AZ ARAB TÖRTÉNETI MOZGÁS TENDENCIÁIHOZ: A TULAJDONVISZONYOK ÉS ÁLLAMISÁG KÉRDÉSÉHEZ

SIMON RÓBERT

Az arab történeti mozgás két központi kérdését tanulmányozva mindenképp a klasszikus arab társadalom kialakulására és mozgástendenciáira koncentrálnunk, tehát csupán utalásszerűen érintjük az európai fejlődéssel történt érintkezés néhány alapvető következményét; másrészt néhány strukturális jegyet próbálunk meghatározni, ezeket azonban genezisükben és történeti mozgásuk színváltozásában igyekszünk bemutatni. Még egy további megjegyzés: az alábbi kísérlet, a klasszikus arab társadalom kialakulását és jellegét vizsgáló készülő nagyobb munkám néhány bizonyosnak látszó következtetésének és hipotézisének első előlegezése; az utóbbiak kapcsán azonban elmondható, hogy a kérdőjelek sokasága legalább annyira következnek a saját vizsgálódásaim lezáratlanságából, mint a kutatás elmaradottságából.

A kérdés ugyanis az egyik legösszetettebb történelmi probléma, amelyről nemcsak azt mondhatjuk el, hogy a korabeli „világtörténeti” mozgásba ágyazva oldhatjuk csak meg, de azt is, hogy a kérdés helyes vizsgálatának nem csekély világtörténeti tanulságai vannak.<sup>1</sup> Hegel, aki „Előadások a világtörté-

<sup>1</sup> Az arab történeti mozgás kutatása „világtörténeti” összefüggésben eddig három fontosabb vonatkozásban vetődött fel.

a) Az arab történeti mozgás „forrásai”, viszonya — a meghódított Irán és a bizánci tartományok révén — az antikvitáshoz és az ókori keleti fejlődéshez. Tudománytörténetileg jelentős módon E. Troeltsch történettípológiai elképzelésére („Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte; „Schmollers Jahrbücher”, XLIV, 633 kk) reflektálva C. H. Becker elméleti igényű dolgozatai kísérleték meg először az arab történelem efféle „általános kultúrtörténeti” értékelését. Troeltsch tipológiájával szemben (elő-ázsiai iszlám, egyiptomi, hindu, kínai, földközi-tengeri—európai—amerikai) ő azt a véleményt képviselte, hogy az elő-ázsiai iszlám kultúrát az európai fejlődés részének kell tartanunk, három — általa alapvetőnek tartott — eleme révén: 1. ókori keleti fejlődés elemei (sémi profétizmus, zsidó törvényvallás, bürokratikus-abszolutisztikus államforma); 2. hellénisztikus köntösben jelentkező antikvitás (a mindennapi élet, a tudomány és a művészet vonatkozásában); 3. a kereszténység (dogmatikai, kultikus kérdésekben), lásd *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* (1918; in: „Islamstudien”, I, Hildesheim 1967, 24—39.); a 3. pont elmélyítéséhez lásd uő.: *Christentum und Islam* (1907; in: „Islamstudien”, I, 386—431). Több írásában azonban hangsúlyozza az antik elemek iszlám-recepciójának az ókori keleti fejlődési vonalat idéző „ázsiaiságát” — szemben a középkori európai fejlődéssel, lásd *Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart* (1918; in: *Islamstudien*”, I, 40—53.) és „Das Erbe der Antike im Orient und Okzident”, Leipzig 1931. E lényegében szellemtörténei megalapozottság, ám mégis jelentősnek tartható szociológiai tipologizálás alig hagyott említésreméltó nyomokat az arabisztikában (lásd pl. H. H. Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe*, 1928, in: „Der Mensch in Orient und Okzident”, München 1960, 107—160; „Der Eintritt der Araber in die Weltgeschichte”, 1951, uo. 188—215.). Sokkal erősebb gyökeret vert néhány, pusztán általánosságánál maradandó közhely az omajjádai kor bizánci és az abbászidai kor iráni jellegéről. Az arab történelem kezdeteinek eredettörténeti vizsgálata az utóbbi

nelem filozófiájáról” c. művében zseniálisan jellemezte és választotta külön az európai és az ázsiai fejlődést, Elő-Ázsiával kapcsolatban azt a termékeny megjegyzést tette, ami különösképpen jellemző az arab fejlődésre: „Mind

időben lendült fel. A legjelentősebb kísérletek gyanánt F. Altheim és munkatársa R. Stiehl munkáit tarthatjuk számon, lásd főleg: „Finanzgeschichte der Spätantike”, Frankfurt am Main 1957.; „Die Araber in der alten Welt”, I—V/1—2, Berlin 1964—69. b) Az iszlám elindította hódítások által létrehozott arab imperium hatása a középkori európai fejlődés kialakítására, vagy meggyorsítására. Ismeretes H. Pirenne, a nagy belga történész tézise, amely szerint a germán hódítások a római imperium államiségének és pénzgazdálkodáson alapuló gazdaságának a jellegén lényegesen nem változtattak volna, s a Karoling korral kezdődő középkorra való átmenetet (ami geopolitikailag a Mediterráneum háttérbeszorulását jelenti Nyugat-Európával szemben, továbbá gazdaságilag az alapvetően naturálgazdaságon alapuló falu uralmát jelenti a pénzgazdálkodásra épülő várossal szemben) az iszlám hódításai és gazdasági-katonai sorompó-szerepe kényszerítette volna ki, tehát nemcsak képletesen szólva Muhammad lett volna Nagy Károly „útcinálója” (Lásd először: Mahomet et Charlemagne; „Revue Belge de Philologie et d’Histoire”, 1922/1, 77—86; úő.: „Un contraste économique. Mérovingiens et Carolingiens”; uo. 1923/2, 223—235; „végső” poszthumuszán megjelent formájában: „Mahomet et Charlemagne”, Bruxelles 1937.) Pirenne alapvetően luxuskereskedelemre, ill. ennek megszűnésére építő tézise elsősorban a középkori történészek között váltott ki — végső soron negatív mérleggel záruló — heves vitát. A negyvenes években tetőzött vita maradandónak bizonyult anyagát (Pirenne két cikkével együtt) P. E. Hübinger adta ki kötetbe gyűjtve: „Bedeutung und Rolle des Islam beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter”, Darmstadt 1968. Az arab gazdaságtörténeti kutatások elmaradottságára jellemző módon e vitához akkoriban csupán egy arabista, D. C. Dennett szólott hozzá: Pirenne and Muhammad; „Speculum” 1948/23, 165—190., aki cáfolta azt, hogy az arabok kereskedelemellenes politikát folytattak volna a Földközi-tengeren a VII—VIII. században. A továbbiakban még három arabista szólott hozzá a kérdéshez: Cl. Cahen: Quelques problèmes concernant l’expansion économique musulmane au Haut Moyen Age; „Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo” 1965/12, 391—432.; E. Ashtor: Quelques observations d’un orientaliste sur la thèse de Pirenne; *JESHO*, 1970/13, 166—194. (Pirenne tézise mellett); A. S. Ehrenkruyt: Another orientalist’s remarks concerning the Pirenne thesis; *JESHO* 1972/15, 94—104. (utal a helyben élő és fogyasztó új uralmukó rétegek kialakulása kapcsán óriási mértékben fellendült *belső* kereslet és piac szerepére, mely a megnövekedett kereskedelmi forgalmat is képes volt lekötni, s annak nem volt szüksége idegen piacokra).

c) Az arab történeti mozgás és a tőkés fejlődés kapcsolata. A húszas évek szovjet marxista kutatásában M. Ny. Pokrovszkij (1868—1932) történész koncepciója (a kereskedelmi és uzoratóke, tehát a pusztá pénzvagyon és az ipari tőke lényegi azonosságának az állítása, s ekképpen az ókori és a középkori kereskedelemnek, mint a tőkés fejlődés első fázisának az elképzelése, ill. ennek változataként a kereskedelmi tőke önálló formációként történő feltételezése) az arabisták között is bizonyos visszhangra talált. Ennek megfelelően vizsgálták többek között a mekkai kereskedelmet és az iszlám kialakulását is (lásd a kérdéshez: N. A. Szmirnov: „Ocserki isztorii izucsenyija iszlama v SZSZSZR”, Moszkva 1954, 184—194.). A kérdés azonban főképpen a függetlenség útjára lépett arab országok fejlődési lehetőségeivel, a tőkés fejlődés lehetséges endogén csíráival, vagy az európai fejlődésből való importjával kapcsolatban vetődött föl. Az arab történeti mozgás kapitalista utat lehetővé tevő feltételezett csírait és tendenciáit a legalaposabban, bár éppen az alapvető elméleti kérdéseket illetően vitatható módon M. Rodinson, „Islam et capitalisme”, Paris 1966. műve vizsgálja (nála is elmosódik a pusztá pénzvagyon és az ipari tőke közötti alapvető különbség — az előbbi „kapitalisztikus” terminológiája ellenére, ld. p. 25.; továbbá ugyancsak az előbbi javára háttérbe szorul nála a földtulajdon problémája, ld. főleg: 45—73.: „Le secteur capitalistique”; 73—83: „Féodalisme ou mode de production asiatique?”).

Lényeges, hogy mindezek az aspektusok az antikvitással megindult európai fejlődés egy-egy fejlődési szakaszához viszonyították külsőlegesen az arab fejlődés egy-egy periódusát, vagy a társadalom egészéből kiszakított részmozzanatát. Ezek a kísérletek nem tették lehetővé az arab fejlődés sui generis jellegének és világtörténeti helyének a fel-tárástát. E kérdés megoldási kísérletei során nyilvánvalóan a társadalmi formáció totalitását és történeti mozgásának a követelményét kell szem előtt tartani, ami eleve

a két mozzanat (i. e. a felföld és a síkföld elve) együtt megvan Elő-Ázsiában: ez a változatos alakulatok országa; vonatkozása Európára az, ami különösen jellemzi. Ami ott létrejött, azt az ország nem tartotta meg magának, hanem Európába küldte. Benne olyan elvek jelentkeztek, amelyek nem alakultak ki magában az országban, hanem kialakulásuk csak Európában fejeződött be. Ott támadt minden vallási és minden állami elv, de kifejlődésük csak Európában ment végbe. Kapcsolatban áll a Földközi-tengerrel. Arábia, Szíria, főképp ennek tengerpartja Judeával, Tyrosszal és Szidónnal, a kereskedelem elvét juttatják érvényre legrégebb kezdeteiben, mégpedig Európa irányában.”<sup>2</sup> Ez a továbbiakban oly kevésbé megszívlelt jellemzés azonnal in medias res visz bennünket: egyrészt utal arra, amelyet a történelmi mozgás megindulása előtti Arábia, mint maximumot képviselt, vagyis a kereskedelem elvét; másrészt jelzi az arab történelmi mozgásban valamilyen módon résztvevő egyik alapvető komponens, a Mediterráneum hatását, és végső soron körvonalazza az arab fejlődés világtörténelmi szerepét, a közvetítés elvét. Az arab fejlődés alapkérdése tehát az, hogy az iszlám megindította mozgás során kialakított birodalomban milyen kapcsolatba került egymással egyrészt az iszlám előtti arab fejlődés, ill. a muhammadi iszlám, másrészt a bizánci elem (Egyiptom és Szíria révén), és az iráni elem (Irán meghódítása révén), és a meginduló történelmi mozgásban e különböző elemek a társadalmi integráció milyen szintjeit és fázisait valósították meg. A probléma vizsgálatánál tehát alapvető fontossággal bír a kialakuló és elemeinek dominanciájában vagy preponderanciájában jelentősen változó arab társadalom három eleme eredeti jellegének és a változékony interreláció hogyanjának és mikéntjének a vizsgálata.

I. 1. Az iszlám előtti arab társadalomra a hagyományos partikuláris törzsi-ség fejlődést nem hordozó létezése, a mozgékony állandóság jellemző, amely az iszlám előtti másfél évezred forrásanyagából kihámozhatóan legfeljebb ún. „peremkulturákat” hozott létre, általában pedig a környező nagyhatalmakhoz, és egyáltalában a letelepedettekhez való, többnyire alárendelt viszonylattal írható le. Az i. sz. V. századtól kezdve, a himyarita Jemen hanyatlása és ökológiai viszonyainak megváltozása, továbbá a két környező nagyhatalom állandósuló háborúsága miatt egyrészt erőteljes beduinizálódást, másrészt a beduinok és a letelepedettek erőviszonyainak eltolódását figyelhetjük meg, ami nem utolsósorban az Arab félsziget akkori lokális piacain lezajló beduinok meghatározta kényszercserében is megragadható. Ez a letelepedettek részéről a védelmet szolgáló élelmiszerkiegészítést jelentette. Az északarab történelem megindulásában alapvető szerepet játszott Mekka mint kereskedőváros (pontosabban „kereskedők városa”) és a mekkai távolsági kereskedelem, amely minőségileg elkülönült saját társadalmá legfeljebb használati értéket cserélő lokális piaci forgalmától és saját tradicionális törzsiségének és idegen birodalmaknak a határán, végső soron politikailag semleges „kereskedelmi kapu” típusú intézményként kapcsolódott a szomszédos nagyhatal-

kijelöli és megfelelően helyükre teszi a hatások, az érintkezések és a kölcsönzések problémáját, továbbá a marxi formációelméletnek megfelelően kijelöli azt a meghatározott termelést, amely domináns és megszabja a többi jelenség helyét és szerepét.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel: „Előadások a világtörténelem filozófiájáról” (ford. Szemere Samu), Budapest 1966, 189.

mak által igényelt luxus- és presztízsjavak állami külkereskedelmébe.<sup>3</sup> Ez a közvetítő kereskedelmi tevékenység végső soron formaközömbös az adott uralkodó társadalmi struktúra iránt, tehát a törzsi társadalommal szemben, ugyanakkor azonban mégis létrehozta a pénzvagyont, amely ugyan nem képviselt természetesen semmiféle új termelési módot, mégis gyors és mélyreható bomlasztó hatást gyakorolt az adott társadalomra. Végső soron a mekkai kereskedelem által képviselt „puszta pénzvagyon” és a törzsi társadalom konfliktusából született meg a muhammadi iszlám, amelynek — mint a medinai korszak igen tanulságos kísérleteiből láthatjuk — a tulajdonviszonyok és szervezeti formája kiépítésénél nagyon is kellett számolnia azzal, hogy a „puszta pénzvagyon” elégtelen alap valami minőségileg új társadalom kiépítéséhez, és kényszerült a törzsiség számtalan elemét megőrizni.<sup>4</sup> A medinai korszakban kialakuló új típusú muszlim közösségnek, az ummának, nem lévén saját gazdasági bázisa, kényszerült a törzsi társadalom egyik „legőseredetibb munkáját”, a háborút kizárólagos munkává tenni. Az észak-arábiai oázisok (Haybar-ral kezdődő) meghódítása után vetődött fel az új tulajdonviszonyoknak és a hódító közösség zsákmányból való részesedésének a megszervezése. A későbbi fejlődésre nem kis hatást gyakorló problémát eleddig nem oldotta meg a kutatás. A két leggyakoribb helytelen általánosítás: a) a törzsiség, ill. a törzsi elosztás kizárólagosságának a feltételezése; b) a muhammadi földfoglalások során az egyéni földmagántulajdon feltételezése. A későbbi jogi forrásokra támaszkodó kutatással szemben elsősorban a történeti források alaposabb feldolgozása után az én véleményem az, hogy a muhammadi tulajdonviszonyok és az új iszlámközösség jellegét az *átmenetiség*, az *állandó alakulás-változás* jellemzi, s ezt a jeleget nem annyira részeinek összegéből, mint jellegének kialakulatlan nyitottságából, s a későbbiekben felbukkanó tendenciáinak hatásában ragadhatjuk meg.<sup>5</sup> A későbbi fejlődés és a muhammadi iszlám kapcsolatára különösen áll az, amit Lukács az egyszerűbb és bonyolultabb létforma viszonyáról mondott: „... az egyszerűbb létformát, akárhány átmeneti kategóriát hozzon is létre, a bonyolultabb létforma valószínű keletkezésétől mégis egy ugrás választja el; a bonyolultabb létforma valami minőségileg új, amelynek geneziséét sohasem lehet az egyszerűbb formából egyszerűen levezetni.”<sup>6</sup> Eme egyszerű forma alaptendenciájának lényege az lehet, hogy a muhammadi zsákmányszerző portyák átcsapása földfoglaló hódításokba az *egyszerű zsákmányról, sarcról* való átmeneti fázist jelenti a hódítók közös földtulajdonának állandó és szervezett adó formájában történő elsajátítása felé. Az utóbbi megszervezésével kapcsolatban már Muhammadnál két szemponttal számolhatunk: a) a föld békés, vagy erőszakos meghódítása; b) ennél lényegesebb az egyes területek és közösségek szokásrendszerének az öröksége.

<sup>3</sup> Lásd a kérdéshez: Simon Róbert: „A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege”, Budapest 1975. (lásd korábban uő.: L’Inscription Ry 506 et la préhistoire de la Mecque; „Acta Orient. Hung.” 1967/20, 325–337.; Hums et ilâf ou commerce sans guerre; „Acta Orient. Hung.” 1970/23, 205–232.

<sup>4</sup> Lásd a folyamat elemzéséhez: Simon Róbert: „Az iszlám keletkezése”, Budapest 1967.

<sup>5</sup> A muhammadi iszlám államiségéről és tulajdonviszonyairól lásd Simon Róbert: „A törzsiség és az államiség között: a muhammadi iszlám szervezetéhez” (megjelenés alatt angol és magyar nyelven).

<sup>6</sup> Lukács György: Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/13, 732.



Ez az átmenetiség fejeződik ki abban a szintén átmeneti elosztási elvben, hogy a hajdani terményfelezést folytató sarcjellegű adóban csak a hódításban résztvevő muszlimok részesültek, mégpedig úgy, hogy nem viszonyultak közvetlenül a földhöz, hanem sajátos katonai Hunderschaft-típusú, bár a vérrokonsági elvet sem nélkülöző egységenként kapták meg a juttatást, továbbá abban, hogy a zsákmány/adó nem tipikus esetként egyes meghatározott személyekre is szólhatott — világosan a közöset számarra jelentős személyek megnyerése végett, ill. a csírájában levő intézményesülés funkcióinak dotálása gyanánt. (Ez a rendkívül korlátozott típusú állami közföldből közösségi célokat szolgáló kihatás folytatódik az első négy kalifa, majd az Omajjádok idején: gondolok itt a *šawāfi* földekből kihatott *qatā'i* juttatásokra, amelyeket a kutatás egy része helytelenül rokonít a későbbi katonai *iqṭā'*-val!) Az átmenetiség további jellemzője a törzsi társadalomra jellemző ingó zsákmány, a *ganīma*, s ennek törzsi elosztása és a hódító közösség közös tulajdonát képező föld, a *fay'* különbségének elmosódottsága, pontosabban még nem világosan történt elkülönítése.

A muḥammadi iszlám örökségét végső soron a területiség, a vallási közösség s a kettőnek mindinkább alárendelt törzsiség hármassága jellemzi, amely azonban még mind a három komponens felé nyitott.

I. 2. A korabizánci periódus a jelentős időközökre és területekre nézve hiányzó vagy nem koherens forrásanyag miatt az alapkérdésekre vonatkozóan számos megoldatlan problémát vet fel Gelzer, Piganiol, Lemerle, Charanis, Ostrogorsky, Pigulevszkaja, Kazsdan és mások jelentős kutatásai ellenére is.<sup>7</sup> Annyi bizonyos, hogy mind az államvallással szorosan összefonódott császári hatalom, mind a centralizált és kizárólagos ellenőrzésre törekvő adminisztrációra való meg-megújuló törekvés, továbbá a faluközösségek és az egyéb földek művelői jellegükben — legalábbis Egyiptomra és Szíriára érvényes módon — ókori keleti és hellenisztikus hagyományokat folytatnak, vagy ezekre emlékeztetnek, olyan hagyományokra, amelyeken vajmi kevés nyomot hagyott a római uralom. A centralizált, bürokratizált, minden egyházi és világi hatalmat a kezében összpontosító állam, élén a császárral igyekszik a földeket, ill. művelőit közvetlenül ellenőrizni. Igyekezett kézben tartani mind a termelést, mind a fogyasztást, s igyekezett a hivatalnoki apparátust eszközként működtetni.

<sup>7</sup> Alapvető bibliográfiát lásd Moravcsik Gy.: „Bevezetés a bizantinológiába”, Budapest 1966., 109.; uő.: „Bizantinoturcica”, I, Berlin 1958<sup>2</sup>, 24–26.; A. P. Kashdan: „Byzanz und seine Kultur”, Berlin 1973, 187 k. A hazai kutatásból fontosak: I. Hahn: „Sassanidische und spätrömische Besteuerung”, 1959/7, 149–160.; uő.: „Theodoretus Cyrus und die frühbyzantinische Besteuerung”, 1962/10, 123–130.; uő.: „Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West”, 1968/50, 261–275., továbbá: Engel Pál: „Állam és uralkodó osztály a IX–XI. századi Bizáncban”, 1964/2, 213–223.; uő.: „A bizánci nemesség születése”, uo. 1966/3, 285–300. (meggyőzően bizonyítja, hogy örökletes földtulajdonon alapuló feudális nemesség csak a XI. században alakult ki, ill. ragadható meg mint tipikus jelenség). A bizánci Egyiptomban kialakuló nagybirtok jellegéhez alapvető: E. R. Hardy: „The large Estates of Byzantine Egypt”, New York, 1968<sup>2</sup> (lásd főleg: 50–79. A később példaként említett Apion családhoz ld. 25–38. Nem nagyszámú egyéb példát ld. 39–49.). A bizánci történelem és az „ázsiai termelési mód” lehetséges kapcsolatával kapcsolatban mindeddig egy — elméletileg és filológiailag — kevésbé meggyőző dolgozat született, amely elvetette az ázsiai típusú fejlődés alkalmazását, és egy prefeudális, majd a 11. századtól egy feudális sémát képviselt, ld. H. Antiniadis-Bibicou: „Byzance et le mode de production asiatique”, „Pensée”, 1966/129, 47–72.

Ezzel szemben a mind kevesebb munkaerő, a munkaerő kiszolgáltatottsága a helyi közigazgatásnak, s a curialisokból kialakult új hivatalnoki/birtokosi nemesség önállósági kísérletei olyan centrifugális tendenciákat képviseltek, amelyek a korabizánci kor egyértelmű értékelését meglehetősen megnehezítik. A néhány történeti forrásból, levélből, császári ediktumból, továbbá elsősorban az oxyrinchosi és az Aphrodito papiruszokból a nagybirtokok viszonylag jelentős szerepére következtethetünk. A nagybirtokok szerepének növekedésével és a faluközösségek, ill. a kisbirtokosok kiszolgáltatottságával van összefüggésben az *autopragia* intézménye, tehát a pagarchusok kikerülésével történő önálló adózási jog, továbbá a patrocinium, az esetleg személyi függés irányába is mutató függőség/védelem. A lényeg azonban az, hogy ezek a nem nagyszámú nagybirtokosok is hivataluknál fogva viszonyultak a birtokukhoz, mint adózási egységhez: erre utal az is (lásd az Apión család példáját!), hogy hivatalukat igyekeznek örökletessé tenni, másrészt az, hogy meglétük végső soron csak közvetítést jelentett a parasztok és az állam között, természetesen az utóbbi kárára — ahogy ezt a számos patrocinium elleni ediktum bizonyítja. A nem lényegtelen megoldatlan kérdések mellett (a még mindig problémákat felvető *iugatio-capitatio* probléma; a patricinium valóságos működése; a hivatalnok-nagybirtokos réteg nagysága és súlya) döntő, hogy elegendő bizonyítékunk van a faluközösség (*khóron*, vagy *koimétés khóriu*) jellegére, adózási egységére (*homokénson khóriu*), tagjai egymás iránti kötelezettségére (*alléngyion*), s tagjai (*geórgoi*) röghöz-kötöttségére (*anapographoi*). Velük szemben igen csekély a személyükkel és munkaeszközökkel szabadon rendelkező parasztok (*misthótoi*) száma.

Végső soron az arab hódítás előtti — Egyiptomra és Szíriára konkretizált — kora bizánci periódust olyan átmeneti fejlődési fázisnak jellemezném, amelyet sem kapott örökségből, sem működő elemeiből nem magyarázhatunk meg egyértelműen egyetlen rendező elv szerint, hanem a belőle fakadó fejlődési formákból. Ezt a fázist éppen úgy jellemzi *legfelül* a császári hatalom és az adminisztráció szintjén, továbbá *lent*, a közvetlen termelők közvetlen állami függőségének a vonatkozásában a központosított, centralizált despotia kiépítésének a tendenciája, mint a kettő között a hivatalnoki-birtokosi réteg önállóságra törekvő tendenciája, ami a császári hatalomtól való függetlenség, a hivatal és a birtoklás örökletessé, majd tulajdonná változtatásának, s ennek során a földművelők közvetlen személyi függőségének, vagyis a valóban feudális jellegű patrocinium tipikussá tételének tendenciájában fejeződött ki. E két antagonisztikus tendencia közül az előbbi (elsősorban a külső veszély elhárítása miatt) a közép bizánci korban lesz domináns (gondoljunk a *thema*-rendszer megszervezésére, továbbá a Hérakleidák és az Izauridák centralizációs kísérleteinek ideiglenes győzelmére), míg az utóbbi tendencia a késő bizánci kor valóban feudálisnak nevezhető fejlődésében öltött testet, amikor a fővárosban élő nem örökletes hivatalnoki arisztokráciát mindinkább felváltotta a birtokán élő örökletes földarisztokrácia.

I. 3. A sāsānida Irán gazdasági viszonyainak vizsgálata Nöldeke, majd Christensen alapvetéseihez képest sokat gazdagodott Stein, Sprenger, Altheim-Stiehl, Pigulevszkaja, Widengren és mások kutatásai révén,<sup>8</sup> de ezek a kuta-

<sup>8</sup> Az utóbbiak munkái közül ld. főleg: E. Stein: „Ein Kapitel vom persischen und byzantinischen Staate; „Byz.—Neugr. Jahrb.“, 1920/1, 50—89.; M. Sprengling: „From Persian to Arabic; „American Journal of Semitic Languages and Literatures“, 1939/56,

tások elsősorban intézményekre, személyi viszonylatokra és az adózásra koncentráltak, s a tulajdonviszonyok, az államiság, a társadalmi rétegződés, s a három szféra összefüggéseinek vizsgálata még mindig számos megoldatlan kérdést vet fel. A sāsānida kor alapvető tendenciájának a zoroaszterianus államvallást és a militarizált bürokráciát a maga céljaira felhasználó, ill. létrehozó centralizált despotia domináns, vagy dominanciára törő szerepét tarthatjuk. A központi hatalom árapályát e két elem önállósodása és alávetése határozta meg. E két elem centrifugális kísérleteit erősítette a párthus korból örökölt hét „nagy család” önállósági kísérletei. Ezek a kísérletek II. Behrámtól kezdve (276—293) egészen a VI. sz. elejéig több-kevesebb sikerrel jártak, s a legfontosabb hivatalokat I. Yazdağirdtól kezdve (399—420) a hét nagy család igyekszik megszerezni (lásd Mihr Narseh, Māhgušnasp, vagy Sōhrā szerepét!), ami egyúttal földjeik privilegizált helyzetét is jelentette. A centralizált központi hatalom mélyreható és radikális győzelme Kawād (488—531), majd Ĥusrō Anōšarwān (531—578) idején következett be, akik a régi nemesség (vāspuhrān) hatalmát felszámolták, szigorúan kézben tartott, bürokratikus apparátust hoztak létre, minden földet adózóvá tettek, újjászervezték az adózást (ezentúl nem a termék felbecsülése, hanem a felmért terület szerint adóztak) és radikális hadseregreformot végeztek, aminek bizonyos elemei feltehetően példaképei lehettek a bizánci thema-rendszernek, de még Muḥammad katonai reformjainak is. Az adózási rendszer eleme (capitatio és iugatio külön megléte) továbbá szervezeti formája, a diwān intézménye a hódítás utáni muszlim államiság szerves részei lettek. Hangsúlyozandó, hogy a birtokos nemesség időleges önállósodása éppen úgy, mint Bizáncban nem érintette a faluközösségek jellegét és funkcionálást, legfeljebb rontotta azok helyzetét. Az utóbbiak és a központi hatalom érdekeinek egybeesését mindennél meggyőzőbben bizonyítja a mazdakita felkelés, amelyet Kawād könnyűszerrel felhasználhatott a nemesség ellen. Még egy elemet kell kiemelnem a sāsānida kor társadalmi viszonyaiból, nevezetesen az Avesztától kezdve kimutatható, s a középperzsa és klasszikus újperzsa forrásokban lépten-nyomon előforduló funkció szerinti társadalmi tagozódást (alapvetően: *āthravan-*: a kultusz szolgálója; *rathaēštar-*: harcosok; *vastryo fšuyant-*: földművesek, amelyek később kiegészülnek a kézművesekkel *hūiti-*), amely mint alapvető osztályozási elv is mutatja azt, hogy nem a földtulajdonviszony a rendező elv — lévén, hogy legalábbis elvben, nem ismerték el a földmágnatulajdont.<sup>9</sup> Jellemző, hogy aš-Šahristānī híres helye szerint Mazdak maga is Ĥusrō hierarchikusan megszervezett bürokratikus apparátusa szerint képzelte az istent és égi udvarát.<sup>10</sup> A szigorúan centralizált és militarizált bürok-

175—224., 325—336.; F. Altheim: „Die Krise der alten Welt”, Berlin—Dahlem 1943, 15—53.; F. Altheim—R. Stiehl: „Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn”, Wiesbaden 1954; uő.: „Finanzgeschichte der Spätantike”, Frankfurt am Main 1957; N. Pigulevskaja: „Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide”, Paris—La Haye 1963; G. Widengren: Recherches sur le féodalisme iranien; „Orientalia suecana”, 1956/5, 79—182.; uő.: „Der Feudalismus im alten Iran”, Köln und Opladen, 1969.

<sup>9</sup> Lásd hozzá: E. Benveniste: Les classes sociales dans la tradition avestique; JA 1932/221, 117—134.; A. Nusin: O csetverjoh szoszlovijah v Sah-name; NAA 1966/6, 109—113.

<sup>10</sup> aš-Šahristānī, al-Milal wa'n-nihāl, ed. M. Saiyid Kilānī, al-Qāhira, 1381/1961. I. 249 k. Lásd hozzá: A. Christensen: „L'Iran sous les Sassanides”, Copenhague 1944<sup>2</sup>, 335. k.; Sprengling, 335.

ratikus apparátus, élén az isten-királyyal, s a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt funkció szerinti tagozódás elve alapvetően fontos modell lett az arab fejlődés átmeneti második fázisában, az ideális, normatív intézmények és jogrendszer kidolgozása idején.

II. Mielőtt az arab társadalom mozgástendenciáit röviden megvizsgálánám, néhány előzetes elvi megjegyzést kell tennem. Mindenekelőtt hangsúlyoznom kell, hogy az adott termelési mód tulajdonviszonyainak és államiságának a vizsgálatánál a lényeges az uralkodó termelési viszonyok felkutatása, amely nem zárja ki egyéb viszonyok létezését, de meghatározza az egész struktúrában elfoglalt helyzetet. Marx megfogalmazása szerint: „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kiutalja valamennyi többi viszonynak a rangját és a befolyását. Általános megvilágítás ez, amelyben az összes egyéb színek megmártóznak, és amely különlegességükben módosítja őket. Különös éter ez, amely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát.”<sup>11</sup> Egy termelési mód a maga tiszta formájában ugyan olyan „organikus rendszer”, amelyben „minden elem előfeltételezi a többit”, de „Es wird so historisch zur Totalität. Das Werden zu dieser Totalität bildet ein Moment seines Prozesses, seiner Entwicklung”.<sup>12</sup> *Az arab fejlődésben különösen jelentős a totalitássá válásnak ez a történeti folyamata, sőt a mai fejlődési sémánk szerint az arab történeti mozgásban az adott termelési mód többé-kevésbé bizonyítható totalitása*, amikor az egyes elemek (a tulajdonviszonyok, a társadalmi tagozódás, az elosztás, a jogrendszer, az uralkodó ideológia szférája és bizonyos késéssel az uralkodó kultúra különböző területei stb.) olyan szerves egységben vannak, amelyben az egyes elemek kölcsönösen feltételezik egymást, s az egyikből levezethető, kikövetkeztethető a másik, nos, ez a fázis *a gyakorlatban rövidnek és átmenetinek bizonyult, s jelentőségét az ideális állapot, a normatív rendszerek kidolgozása adta*, amely állapot mint állandóan felbukkanó desideratum maradt, s legfeljebb az ideológikus öntükrözés torzító tükrében keveredett össze az esse és a posse, s Seinsollen és a Sein.<sup>13</sup> A másik két fázist a még-nem és a már-nem fázisként lehet jellemezni, amikor is az egyes elemek gyakran szervesen egymásmellettisége, a multicentricitás, a jogi norma és a konkrét gyakorlat gyakran lényeges különbsége jellemző. Hangsúlyozni kell, hogy ilyenkor is kimutatható a meghatározott uralkodó termelés megléte és lényegi azonossága, mégpedig a mindig azonosan újratermelődő faluközösségek bázisán. Ezeknek a működése feltételezi a hatékony államiság meglétét, s ez adja lényegében a mindig újraalakuló államok/dinasztiák raison d'être-jét. Az ideális állapotot, a megvalósult totalitást leegyszerűsítve az jellemzi, hogy a két szféra közvetlenül viszonyul egymáshoz a katonai-bürokratikus apparátuson keresztül. A nem szerves totalitásban különféle közvetítők helyezkedhetnek el a kettő között, ezek működését azonban ha nem is forma-közömbös, de az alapformát megváltoztatni nem tudó, abba beilleszkedő, végső soron olyan alárendelt tendenciának tarthatjuk, amely a tulajdonviszonyokon nem változtat, csupán az elsajátítás módjában képvisel variánsértékű különbségeket.

<sup>11</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13, 172.

<sup>12</sup> Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie”, Berlin 1953, 189. (Magyarul lásd: MEM 46/I, 180.)

<sup>13</sup> Lásd pl. az ideális vallásjog és a konkrét helyi gyakorlatok közötti alapvető különbségek elméleti megfogalmazását: J. H. Kramer: „Droit de l'islam et droit islamique” (1937; in: „Analecta Orientalia”, Leiden 1956, II, 63–74.).

Végül az eljövendő kutatásnak még két szemponttal kell számolnia: egyrészt lényegi különbségeket kell tennünk az államiségnek alávetett hivatalnoki, vagy katonai birtoklás és a lent reális földhasználata között, vagyis a paraszti közösségek és az esetleges úri földbirtokosok között, s nem szabad elfelejteni, hogy az adatok ilyenkor általában az utóbbiakra vonatkoznak (a társadalomtükörzés alapvetően fogyasztói meghatározottsága miatt), s nem tulajdonviszonyról, hanem a terméktöbblet elsajátításának a módjáról beszélnek, másrészt ugyancsak az utóbbit illetően jelentős különbségekre bukkanunk szinkronikusan is az egyes területek között, amelyek gyakran szívósan megőrzik a kialakult szokásjogot. A jogi források ugyanis mind diakronikus, mind szinkronikus metszetben elmoszák a különbséget. Ezeket sokszor egyéb forrásokból deríthetjük fel, s ilyenkor nyújtanak gyakran megtévesztő analógiákat a bizánci és iráni intézmények és szervezeti formák.

II. 1. Az arab birodalom hódítás útján jött létre, s a hódítás során különböző fejlettségű népek kerültek kapcsolatba. Marx megfogalmazása szerint: „Minden hódításnál három dolog lehetséges. A hódító nép a meghódítottat aláveti saját termelési módjának (pl. az angolok Írországból századunkban, részben Indiában); vagy meghagyja a régi termelési módot és megelégszik sarccal (pl. a törökök és rómaiak); vagy kölcsönhatás áll be, miáltal valami új jön létre, egy szintézis (részben a germán hódításoknál). Valamennyi esetben a termelési mód, akár a hódító népe, akár a meghódítotté, akár a kettő egybeolvadásából származó, meghatározza az új elosztást.”<sup>14</sup>

Az arab történelmi mozgás első fázisát egyértelműen a második fázissal jellemezzük, vagyis a hódító arab közösség meghagyta a régi termelési módot, és megelégedett az adóvá rendszeresített sarccal.<sup>15</sup> A kialakuló társadalom

<sup>14</sup> Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”, 46/1, 24.

<sup>15</sup> Az első fázis meghatározásának újabb kísérlete során továbbra is J. Wellhausen korszakalkotó kísérlete lehet a kiindulópont („Das arabische Reich und sein Sturz”, Berlin 1902, 1960<sup>a</sup>). A továbbiak során e fázis elemeinek sajátos „egymásmellettségét” kell konkrétan meghatározni, mégpedig elsősorban a Wellhausennél csupán érintett tulajdonviszonyok, államiség és a társadalmi rétegződés vonatkozásában. E kérdések (különösen a tulajdonviszonyok és a faluközösségek problematikájában) újszerű elemzése során alapvető forrás gyanánt használhatjuk fel a mind inkább hozzáférhető és egyre sokoldalúbban értékelhető papiruszanyagot, amely még nem állt Wellhausen rendelkezésére. E téren egyebek között elsősorban H. I. Bell, C. H. Becker, A. Grohmann és N. Abbott kiadásaira és interpretációira utalnék. Részletes bibliográfiát és az arab „Papyruskunde” legutóbbi összefoglalását lásd A. Grohmann: Arabische Papyruskunde; in: „Handbuch der Orientalistik”, Erste Abt., Ergänzungsband II. Erster Halbband, Leiden—Köln 1966, 51—118. A tulajdonviszonyokra vonatkozóan C. H. Becker kezdte meg a történelmi és jogi források mellett a papiruszok lényegesen újat hozó hasznosítását (lásd: Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islam; „Klio”, 1909/9, 206—219.; Die Entstehung von Ušr und Hjaräğland in Ägypten; ZA 1904/18, 301—319.; Steuerpacht und Lehnswesen: Der Islam 1914/5. 81—92.; Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk: „Der Islam”, 1911/2, 359—371.) Az általa elkezdett, s nem sok folytatóra talált gazdaság- és társadalomtörténeti kutatás eredményeit lényeges vonatkozásokban D. C. Dennett: „Conversion and poll-tax in early Islam”, Cambridge (Mass.) 1950. haladta meg. A Wellhausen által kialakított történelmi kép gazdasági-társadalmi elmélyítése-meghaladása során abból kellene kiindulni, hogy az „Arabisches Reich” alapvetően átmeneti fázis, amelyet kielégítően egyrészt három elemének (a muhammadi iszlám, a bizánci és az iráni) előtörténetéből, sajátos mellérendelt, ám mégis szerves egymásmellettségéből, másrészt meghaladásából, az abbászida korban kialakult második fázisból visszafelé érthetünk meg. E fázis Ianusarcúságának a feltárásában igen fontos adalékot nyújthat az e periódusban kialakult vallási mozgalmak, a szekták társadalmi-ideológiai elemzése, amelyben ugyancsak Well-

két világosan megkülönböztetett elemből állt; ezek megkülönböztető jegyeinek az ellentmondásossága egy századon belül meg is szüntette ezt a gyakorlatban oly sok problémát felvető labilis dichotom struktúrát. Az egyik oldalon álltak a hódítók, akiknél egybeesett arab/muszlim/katona és közös tulajdonosi mivoltuk, a másik oldalon álltak a meghódítottak, akiknél elvileg egybeesett nem-arab/termelő/birtokos voltuk azzal, hogy esetleges muszlim voltuk nem érintette alapvetően társadalmi státusukat. A muszlim hódítók státusuknál fogva — ritka, nem tipikus esetektől eltekintve — személytelenül és közvetve viszonyultak a földhöz, az elsajátítás módja az adózásból való rendszeres juttatás, az *‘aṭā’* (Wellhausen találó kifejezésével: „nicht das Kapital, sondern die Rente”).<sup>16</sup> A kétféleképpen meghódított földek jogi státusa a következőképpen festett:

#### A. Szerződés útján meghódított földek:

1. *Ḥarāğ*ot fizetnek
2. Ennek fejében védelmet élveznek
3. A birtokosok eladhatják egymásnak a földet
4. A *ḥarāğ* összegét nem lehet emelni.

#### B. Erőszakkal meghódított földek:

1. A kalifa szétoszthatja a hódítók között, akkor *‘uṣr* föld lesz, vagyis csupán a tizeddel adózik
2. Átadhatja használatra a korábbi művelőknek és akkor *ḥarāğ* föld lesz
3. A birtokosok eladhatják egymásnak a földet
4. Fizetniük kell a *ḥarāğ*ot
5. A kalifának joga van növelnie, vagy csökkentenie azt
6. A kalifa engedélye nélkül nem lehet átváltoztatni a *ḥarāğ* földet *‘uṣr* földdé.<sup>17</sup>

Az egyik alapvető problémát az iszlámra való áttérés okozta, s az új nem-arab muszlimok státusának és adózásának a problémája. A sokat vitatott fejadó (*ǧizya*) problémája mellett legalább olyan, ha nem lényegesebb a földadó, a *ḥarāğ* fizetése az iszlámra való áttéréssel kapcsolatban. Dennett kutatásai Wellhausennel, Caetanival és Beckerrel szemben valószínűsítették azt, hogy az áttérés már a korai gyakorlatban is mentesített a fejadótól, ami azonban az utóbbit illeti, II. *‘Umar* (720—724) csak nemrégén előkerült intézkedései alapján valószínűnek tarthatjuk, hogy az ő koráig nem tisztázódott egyértelműen, hogy a föld adózik az iszlámhoz való tartozástól füg-

hausen volt az úttörő (ld. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam: Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, 1901), s utána főleg W. Montgomery Watt kutatásai vetettek fel megszívlelendő új szempontokat (ld. Shi‘tism under the Umayyads; JRAS 1960, 158—172.; Khārijite thought in the Umayyad Period; „Der Islam”, 1961/36, 215—231.; The Conception of Charismatic Community in Islam; „Numen”, 1960/7, 77—90.; „Islam and the Integration of Society”, London 1966, 94—114.; Islamic Philosophy and Theology”, Edinburgh 1964, 1—35.)

<sup>16</sup> Wellhausen: „Das arabische Reich”, 20.

<sup>17</sup> Abū Yūsuf adatai alapján ld. Dennett: „Conversion and poll-tax in early Islam,” 35.

getlenül.<sup>18</sup> A labilis és ellentmondásos dichotom rendszert végső soron az robantotta fel, hogy az eredeti hódító közösség kasztként próbálta tételezni magát a közösség rendezőelvének nyilvánvaló ellentmondásban, továbbá, hogy a megőrzött törzsi partikularizmus miatt külsődleges szervesen viszonyult az alávetett iráni és bizánci gyakorlathoz, s nem tudott kialakítani hatékony államiséget. Jellemző, hogy az utóbbi funkcionálást a megőrzött, s legfeljebb egyszerűsített bizánci és iráni gyakorlat folyamatosságában jelölhetjük meg, az uralkodó közösség nemcsak hogy nem esik egybe az államiséggel, de ahhoz ambivalensen/ellenségesen viszonyul, s a különböző „polgárháborúk”, s az állandó törzsi viszályok néhány évtized alatt bebizonyítják, hogy a kasztszerűen elkülönült úri haszonélvezők az adott társadalom mindkét alapvető eleme számára károsak vagy fölöslegesek. E jelenség krónikus antagonizmusát már a Merwānidák felismerték és ‘Abd al-Malik, II. ‘Umar és Hišām próbálják is orvosolni — lényegében kompromisszumoknak tekinthető intézkedéseik azonban nem érintik az „Arabisches Reich” alapvető ellentmondásait. A problémát radikálisan az ún. „abbászida forradalom” oldotta meg.

A Wellhausentől találóan „Arabisches Reich”-nak nevezett első fázis alapképletének és ugyanakkor részleteiben még nagyrészt feltáratlan problematikájának jellemzőek azt mondhatom, hogy az egyszerűbb közösségnek és fejlettebb közösségeknek a többé-kevésbé szervesen egymásmellettségében írható le. Az új helyzet a meghódított földművelő közösségek státusán lényegében nem változtatott, megszüntette viszont a korábbi uralkodó rétegek társadalmi státuszát, ugyanakkor azonban a termelés és az elsajátítás megszervezésére itt nem részletezhető változtatásokkal felhasználta a korábbi intézmények jelentős részét és az alsó és középső szinten működő hivatalnoki apparátust. Az elsajátításnak, az államiség jellegének és a társadalmi státusnak az incongruentiaja vezet az első fázis felbomlásához, s ezeknek a konkrét elemzésével adós még a kutatás.

II. 2. A második fázist az előbb említett Umajjád reformkísérleteket felhasználó abbászida uralom első évszázadára tehetjük. Ezt a fázist tekinthetjük olyan időszaknak, mikor az adott társadalmi formáció szerves totalitása egy rövid ideig a gyakorlatban is kimutatható, ám legalább olyan döntőnek tekinthetjük azt, hogy ekkor alakult ki e társadalomnak a későbbiek során is normatív érvénnyel bíró jogi-ideológiai-államelméleti stb. kodifikációja, pontosabban a theokratikusan tételezett közösség consensusán alapuló ideális intézmény-, jog-, és ideológiarendszer.<sup>19</sup> Ezt annál is inkább kell hang-

<sup>18</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥakam: Sira ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz, al-Qāhira 1346/1927, 93–100. alapján ld. H. A. R. Gibb: The fiscal rescript of ‘Umar II; „Arabica”, 1955/2, 1–16. Ld. ennek az elvnek — a korábbi gyakorlat tisztázatlanságára utaló — kimondását ugyancsak II. ‘Umar által Ibn ‘Abd al-Ḥakam egy másik — valamivel előbb kiadott — művében: „Futuḥ Miṣr”, ed. V. V. Torrey, New Haven 1922, 154.: (Ibn Lahī’a közli Yazīd b. Abī Ḥabīb-ra hivatkozva) „Mondta ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz: amelyik ḡimmi (i. e. nem-muszlim „védelem” alattvaló) felveszi az iszlámot, az megszerzi személyét és ingó javát, ami azonban a földet illeti, az Allah zsákmánya a muszlimok számára (*wa-mā kāna min arḍin fa-inna-hā min fai’ Allāh ‘alā’l-muṣlīmsin*).

<sup>19</sup> E korszak különböző — társadalmi, gazdasági, jogi, ideológiai — vonatkozásaihoz csupán néhány lényeges műre hívom fel a figyelmet. Az Omajjád uralom válságához még mindig alapvető Wellhausen, op. cit. 247–352. Az ún. abbászida forradalom jellegéhez ld. C. Cahen: Points de vue sur la „Révolution ‘abbāsīde”; „Revue historique”, 1963/230, 295–338.; Cahen gazdaság- és társadalomtörténeti tanulmányai a kiindulópontját képezhetik a további kutatásoknak (ld. kitérő elvi-programadó problémafel-

súlyozni, mert az ideális forma felé tartó, vagy attól eltávolodó tendenciák a legszorosabban összefüggtek azzal, hogy az államiság mennyire tudta a közösség consensusát kiteljesíteni, vagy mennyire képviselt maga is partikuláris érdekeket (gondoljunk itt pl. Ibn Haldūn államelméletének zseniális magjára!) E fázisban történt egyrészt a földtulajdon és az elsajátítás módjának jogi kodifikációja (tudjuk, hogy e periódusban keletkezett az adózással foglalkozó 21 munka zöme, amelyek közül Abū Yūsuf — 731—798 — és Yahyā b. Ādām — 757k—v818 — munkái alapvetőek a jogi norma tanulmányozása szempontjából. Ekkor alakult ki a föld közös tulajdonának teóriája, s az, hogy világosan a föld adózik művelője muszlim, vagy nem muszlim voltától függetlenül. Hasonló nagyjelentőségű változásnak tekinthető az a korábbi ellentmondások egy részét megszüntető változás, amely az uralkodó rétegek átstrukturálódásában zajlott le. A végső soron születésen alapuló, vallásilag tételezett katonai arisztokráciát felváltotta egy alapvetően funkcionálisan alapuló katonai-bürokratikus arisztokrácia, amely elvileg nem volt örökletes, s amelynek funkciója az államiság működtetése volt. Tudjuk, hogy 833-ban al-Mu‘tašim kalifa megszüntette a penzió-rendszerrel működtetett arab hadsereget s felváltotta a főleg, majd mind kizárólagosan török eredetű zsoldosereggel. Ennek az is volt a következménye, hogy az arab törzseknek a katonai táborhelyekből (*ağnād*) való szétszóródása és letelepedése meggyorsult, s ez a folyamat jelentősen hozzájárult egyes területek, így pl. Egyiptom arabizálásához. Mindaddig, amíg a központi hatalom szilárd volt, a bürokratikus apparátus szervezte meg az adó behajtását, s a katonák tipikusan nem viszonyultak közvetlenül a földhöz. A kialakult társadalmi totalitás szerves részeként alakult ki e periódusban a vallásjog kodifikálása, amelyet főleg medinai és iraki jogtudósok tevékenysége után a 820-ban meghalt aš-Šāfi‘i teljesített ki. Ugyanilyen alapokból eredeztethetjük a későbbi fejlődést alapvetően meghatározó, s a mai napig kiható iszlám orthodoxia kialakulását, amelynek a fejlődése és kialakulása hű tükrözője az arab társadalom összefejlődésének,

vető cikkeit: L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval; *SI*, 1955/3, 93—115.; Au seuil de la troisième année: Réflexions sur l'usage du mot de „*Féodalité*”; „*JESHO*” 1960/3, 2—20.; Id. a harmadik fázisra vonatkozóan is: L'évolution de l'Iqtā' du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle; „*Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*” 1953/8, 25—52.; Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters; „*Saeculum*” 9, 59—76.; álláspontjának szintitikus kifejezését ld. „*Der Islam I*”, Fischer Weltgeschichte, Band 14., Frankfurt am Main 1968, 52 kk.) Az ideológus tételezés formájához a hadit-hoz még mindig alapvető I. Goldziher: „*Muhammedanische Studien*”, II, Halle 1890, 1—274. Goldziher munkássága nélkül elképzelhetetlen J. Schacht fundamentális munkája, a 2. fázisban végleges formát öltő normatív muszlim jogrendszer kialakulásának és jellegének a rekonstrukciója: „*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*”, Oxford 1950. Fontos munka a különböző — főleg ideológiai és politikai — elemek integrációjához: W. Montgomery Watt: „*Islam and the integration of Society*”, 1966<sup>3</sup>. Az e korszakban kiteljesedő „arabizáció” folyamatához ld. A. N. Poliak: L'Arabisation de l'Orient Sémitique; *RÉI* 1938/12, 35—63. A tulajdonviszonyok egyik jogi aspektusáról (hangsúlyozandó, hogy a jogi források főleg, vagy kizárólag ezt az oldalt tárgyalják!) a legutolsó használható összefoglalás, amely azonban éppen a történetiséget és a helyi különbségeket veszi kevésbé tekintetbe: F. Lokkegaard: „*Islamic taxation in the classic period*”, Copenhagen 1950. (Lásd hozzá C. Cahen recenzóját: „*Arabica*”, 1954/1, 346—353.) Az arab nyelvű szakirodalomból kiemelkedik M. Diyā' ad-dīn ar-Ris összefoglalása: *al-Ḥarāğ wa'n-nuḏum al-māliya li'd-dawla al-islāmīya*, al-Qāhira, 1961<sup>2</sup>. A számos részletkérdésben még feltáratlan hadseregproblematikához ld. C. Cahen: „*Der Islam*” I (Fischer Weltgeschichte, Bd. 14), 197—207.; *EI*<sup>2</sup>, s. v. *djaysh*, I. 504b—509a. (ua.); V. J. Parry: War fare, in: *The Cambridge History of Islam*, II. Cambridge, 1970. 824—850.



amennyiben az iszlám orthodoxiának a muszlim közösség minden életmegnyilvánulását normatív módon szabályozó rendszerében a későantik és hellenisztikus örökség elemei legalább olyan súllyal szerepelnek, mint a muhammadi iszlám öröksége. Végül ekkor alakult ki az uralkodó khárizmatikus istenkirály jellege, amelynek iráni modellje nyilvánvaló, bár a bizánci hatás is félreismerhetetlen. Mindezekben a jegyekben nem lehet nem felismerni az ókori keleti fejlődésvonalat képviselő iráni örökséget, továbbá Bizánc hellenisztikus örökségét, amik végső soron a törzsiség meg-megújuló tendenciáit és a „kereskedelem elvét” végig le nem vetkező iszlám megszüntetve-megőrző recepcióján keresztül nyerték el helyüket. Az átvételek jellegét ebben a fázisban úgy jellemezhetnénk, hogy ezúttal azok a vonások kerültek előtérbe, amelyek az elvileg korlátlan hatalommal bíró államiság és a faluközösségi alapzat közvetlen egységét biztosították. Ennek a recepciónak szerves, vagy szervetlen jellegét alapvetően meghatározta az, hogy az adott társadalom meghatározott fázisa mennyiben használhatta azokat fel, mennyiben tűrhette meg, mint nem rendszerkonstitutív elemeket, vagy mennyire viszonyult hozzájuk ellenségesen, amennyiben dezintegráló erőt képviselt (gondoljunk itt az antik és késő-antik filozófia változatos recepciójára az iszlám-dogmatika kiépítésénél való felhasználástól kezdve, az iszlámközömbös, majd iszlámellenes fázisokon át az iszlám ellenséges magatartásig; gondoljunk az egyes rétegek önállósági törekvéseire, így a manicheista tanokat valló iráni hivatalnokréteg kezdeti felhasználására, majd szétzúzására, vagy a különben elutasított és üldözött siita tanok között a — feltehetően jemeni hatást is feltételezhető khárizmatikus imám abbászida átvételére stb., stb.). Végül ekkor alakult ki az orthodox iszlámközösség, az *ahl as-sunna wa'l-ğamā'a* teoretikus megalapozása.

II. 3. A birodalom politikai dezintegrálódási folyamata, a nagy hivatalnoki apparátus működtetésének gazdasági és szervezeti nehézségei, és egyéb konkrét történeti okok miatt a második fázist jellemző centralizált katonai-bürokratikus despotiát a IX. századtól kezdve fokozatosan felváltotta a klaszszikus arab történeti mozgás harmadik fázisa: az államiság hatalmának csökkenésével járó decentralizálásra törekvő katonai despotia.<sup>20</sup> Mivel a korabeli európai fejlődés, majd a XIX. századtól meginduló európai behatolás ezt a fejlődést ismerte meg, és értette általában félre, e fázis bizonyos külsődleges jegyei alapján alakult ki egyes megközelítésekben olyan értelmezés, amely szerint e fázist valami sajátos keleti, esetleg arab feudalizmus jellemezte volna. E fázis alapvető jellemvonása az, hogy az állam a funkcionáriusainak, majd egyre inkább a katonáinak nem közvetlenül ad közvetlen állami adóbehajtásra alapozott juttatást pénzben, vagy naturáliában, hanem a juttatás fejében egy konkrét terület adóját, vagy adójának egy részét osztotta ki, aminek

<sup>20</sup> C. Cahen előbb említett művein kívül ld. még: uő.: Notes pour l'histoire de la ħimāya; „Mélanges Louis Massignon”, 1956/1, 287–303. Ann K. S. Lambton: Landlord and peasant in Persia; „A study of land tenure and land revenue administration”, Oxford 1953; uő.: Reflection on the Iqtāc; „Arabic and Islamic studies in honour of H. A. R. Gibb”, Leiden 1965, 358–376. A harmadik fázis gazdaság- és kultúrtörténetére vonatkozóan fontos tanulmányok találhatók a „Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam”, Paris, 1957. E fázis vizsgálatának végképpen az egyes, politikailag önállósodott területek árnyalt vizsgálatából kell kiindulni (ld. a legutóbbi alapvetést: C. Cahen: „Der Islam”, I, 224–267., 284–340. bibliográfia: 358–363.). Az „iszlám feudalizmus-hoz” ld. pl. A. N. Poliak: La féodalité islamique; REI, 1938, 247–265.

a behajtását tehát a muqta<sup>c</sup>-nak, e nem is annyira földbirtokosnak, mint inkább ideiglenes adó által fizettetnek magának kellett elvégeznie. A katonai iqtā<sup>c</sup> elődjeit a damān-ban, amely egy-vagy több évre megállapodott adóbérlést jelentett, továbbá a qabāla-ban jelölhetjük meg, amely egy helyi hivatalnok által egy meghatározott kerek összegben való adófizetését jelentette (muqāta<sup>c</sup>a rendszer, szemben a megművelt föld felmérésén: misāḥa, és a termés egy megállapodott részével — muqāsama rendszer — történő adózással). Már Max Weber megfigyelte, hogy az „Überweisung der Steuern an Soldaten” lényegét tekintve variánsa a „Steuerpachtung an Unternehmer”-nek és az „Appropriation des Steuerwesens an Beamte”-nek, amelyek egyáltalában nem érintik a faluközösség szilárd ágazását (az ő kifejezésével: „Das Ergebnis ist ein sekundärer rationalisierter Agrarkommunismus, solidarische Haftung der Bauerngemeinde dem Steuerpächter, Beamten oder Soldaten gegenüber, Feldgemeinschaft und Pflicht zum Lande”),<sup>21</sup> legfeljebb az egyébként is labilis pénzgazdálkodást állandóan felválthatja a naturálgazdaság — ami a mamlūk kortól kezdve tipikus jelenség lesz az arab fejlődésben. A korábbi véleményekkel szemben az iqtā<sup>c</sup> rendszer nem a XI. században a szeldzsuk korban, hanem már a X. században a Buwayhidák korában tipikus intézmény lett, s a vele kapcsolatban kialakított *himāya* rendszerrel együtt (amit helytelenül azonosítanak a patrocínium-mal, mert valójában ez nem más, mint rendfenntartási-védelmi funkciók ráruházása állami részről valakire) éppenséggel nem jelentette szükségszerűen az államiság alárendelését. Ismeretes, hogy a katonai iqtā<sup>c</sup>, az ún. katonai dīwān (dīwān al-ḡayš) ellenőrzése alatt áll. Tudjuk, hogy a muqta<sup>c</sup> nem élt a neki adózó földön, s ez a gyakorlat jellemző módon a magánföldtulajdon és nagybirtok XIX. századi kialakulása után is meglehetősen tipikus maradt az újszülött nagybirtokosok között. Az iqtā<sup>c</sup> nem volt örökletes, s a katonának az iqtā<sup>c</sup> fejében katonai szolgálato-  
kat kellett teljesítenie, s kötelességeit állandóan szabályozták. Megjegyzendő még, hogy a „civil” hivatalnokok militarizálódása, s az emír szerepének megnövekedése sem szült az európai vazallusi rendszerre emlékeztető viszonyokat, ugyanis az alacsonyabb rangú katonák *rizq*-jüket nem az emirtől, hanem ugyancsak a szultántól kiutalt iqtā<sup>c</sup>-ról kapták. Ez a rendszer az arab iqtā<sup>c</sup>, a török hász, ziāmat és timár, továbbá a Szafavidák és Qāḡarok tuyūl és suyūrgāl birtokain keresztül a X. századtól kezdve a XIX. századig e fázis jellemző intézménye.

II. 4. Végül csak utalásszerűen érintem az európai behatolás utáni robbanásszerű változásokat.<sup>22</sup> A változás lényege alapvetően az, hogy csupán ekkor jött létre a földmagántulajdon nemcsak a nagybirtokosok szintjén, de a parasztok között is. Tudjuk, hogy a behatoló európai gyarmatosítók általában az éppen akkori adószedőket, ill. a kollektív (törzsi) földtulajdon névleges képviselőit értelmezték és erősítették meg földtulajdonosok gyanánt. Mintegy szimbólumként jelöljük meg az első ilyen rendeletet, amelyet Napó-

<sup>21</sup> M. Weber: *Wirtschaftsgeschichte*; „Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte”, München—Leipzig 1924, 66—67.

<sup>22</sup> Ld. főleg G. Baer munkáit: „A History of Landownership in modern Egypt 1800—1950”, London 1961.; uő.: *The Dissolution of the Egyptian Village Community*; WI, 1959, 56—70.; uő.: „Population and Society in the Arab East”, London 1964 (bibliográfia: 254—261.); ld. még: J. Weulersse: „Paysans de Syrie et du Proche Orient”, Paris 1946. Az arab nyelvű szakirodalomból kiemelendő I. Ćmir: *al-Arḡ wa'l-fallāḡ. al-Mas'ala az-zirā'iyā fī Miṣr, al-Qāhira*, 1958. munkáját (az érintett korszakra ld. 74—89.).

leon egyiptomi hadjárata során bocsátottak ki a francia forradalom 6. évében, fructidor 30-án. Tudjuk, hogy a kialakuló nemzeti-felszabadító mozgalmakban ez a minden hagyományt nélkülöző újsütetű földbirtokos réteg volt a gyarmatosítók legfőbb támasza, amely az arab országokban az 1950-es évekig nem lebecsülendő reakciós szerepet játszott. Ami a faluközösségek felbomlását és a kisparaszti magántulajdon kialakulását illeti, azt szemléltesse néhány egyiptomi adat. Egy 1855-ben kiadott törvény tette lehetővé a föld öröklését. 1850 után nincsen említés a földek időszakos felosztásáról, s ekkortájt törli el Sa'īd khedive (1854–1863) a kollektív adózást. Egy 1881-es rendelet törölte el az öntözőberendezések kollektív fenntartását, s végül 1883-ban legalizálták az addig műveletlen és 1891-ben a megművelt földek magántulajdonát.

# SZAKKUTATÁS ÉS ELMÉLETI ÁLTALÁNOSÍTÁS

(Gondolatok egy konferencia kapcsán)

FERENCZY MÁRIA

Napjaink világtörténelmének egyik döntő jelentőségű mozzanata, hogy a második világháború óta rohamos gyorsasággal felbomlott a hagyományos tőkés gyarmati rendszer, drámai harcokban függetlenné vált az alávetettség különböző formái között élő népek többsége, más szóval: az Európán kívüli világ megmozdult, fejlődése felgyorsult. A megújuló vagy újonnan kialakuló államok, az úgynevezett fejlődő országok népeinek történelmi feladata és problémája most: gazdaságuk és társadalmuk újjászervezése. Ennek egyik elengedhetetlen — tudati — feltétele, hogy valóban tudományos módszerekkel megközelítsék és feltárják saját múltjukat, elemezzék saját hagyományaikat, és sokoldalúan mérlegeljék a gyarmatosítás különféle következményeit. Csak így válhat részleteiben is világossá, milyen gazdasági és társadalmi alapról indulva kapcsolódnak be aktív formában — s még mindig szenvedő részesként is — a világgazdaságba, és milyen típusú fejlődési utat választhatnak politikájuk vezérfonalául, hogy szembenézhessenek a neokolonializmussal is.

Ma már mindehhez, tehát az Európán kívüli világ jelen problémáinak megközelítéséhez és — ennek érdekében — múltjának, hagyományainak valódi feltárásához, e népek megismeréséhez és önismeretükhöz egyaránt nélkülözhetetlen a marxizmus történetfelfogása és módszere.

Ezek az összefüggések indokolják azt a várakozást, amellyel „A fejlődő országok társadalmi viszonyairól” rendezett tudományos konferenciát hallgattuk végig. A konferenciát a Tudományos Szocializmus Információs és Továbbképző Intézet szervezte meg az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 1974. december 9—11-én, több intézmény és több tudományág képviselőinek nyújtva lehetőséget az eszmecseréhez, a nézetek és módszerek kölcsönös megismeréséhez.

A konferencia rendezői három kérdéskört tűztek napirendre: *az ázsiai termelési mód problémáját, a gyarmatosítás hatását Ázsia, Afrika és Amerika társadalmaira, továbbá a nem-kapitalista fejlődés gazdasági és politikai feltételeit a harmadik világ országaiiban.* Ezekhez egy-egy előadást szántak vitaindítónak. Elsőként „Európa és Ázsia fogalma Marx és Engels műveiben” címmel Tőkei Ferenc adott ízelítőt egy — ma még a kutatás stádiumában levő — nagyobb munkájából, amely Európa és Ázsia marxi fogalmának komplex történelmi, történetfilozófiai megközelítését tűzte ki céljául. Balogh András (ELTE Bölcsészettudományi Kar) „Kolonializmus és modernizáció” című tanulmánya a gyarmatosítás néhány következményét elemezte az indiai társadalom átalakulásában; Tolnai György (ELTE Bölcsészettudományi Kar) pedig „A fejlődő országok és nem tőkés fejlődésük irányzatai” címmel tartotta meg vitaindító előadását.

Tőkei Ferenc elvi-módszertani jelentőségű vitaindítója annak interpretálásából indul ki, hogy mit értett Marx világtörténelmen; s hogy „Európa” és „Ázsia” fogalma a földrajzi néven túl viszonyfogalmat jelent, történelmi fázist, fokozati különbséget, illetve egy-egy fázison belüli polarizációt jelöl, a történelmi jelenségek helyének kijelölését szolgálja. Ezt konkrét történelmi példákon mutatta be Európában.

A további csaknem húsz előadás azonban nem egyenlő arányban oszlott meg a három téma között. A konferencia lényegében két kérdéskört vitatott (s a vita ezek között ritkán találta meg az összekötő szálakat): egyrészt — az előadások többségében — a történelmi előzményeket s a megközelítésükre legalkalmasabb elméleti és módszertani eszközök mibenlétét, illetve a fejlődő országok gazdasági és politikai előrehaladásának mai feltételeit, tehát a politikai gyakorlathoz legközvetlenebbül kapcsolódó kérdéseket.

A témák kifejtésében azok az előadók jutottak legtovább, akik napjaink eseményeinek elemzésekor is figyelembe tudták venni a történelmi előzményeket és azoknak máig érvényesülő hatását.

Balogh András említett vitaindítója pontosan ezt tűzte ki feladatául. Konkrét történelmi anyag elemzésével sikerült szemléltetnie, miképpen indultak bomlásnak a prekoloniális viszonyok és a tradicionális gazdaság a gyarmatosított Indiában. Eszerint a gyarmatosító hatalom politikai, gazdasági és stratégiai érdekeinek megfelelően kialakított modern termelési szektor — ha a lakosság kicsiny hányadát érintette is — viszonylag gyors fejlődése során visszaszorította, maga alá rendelte, egyben számos szállal magához fűzte a hagyományos termelési formákat, és torz gazdasági szerkezetet hozott létre. A szintén a gyarmatosítás érdekében megszervezett egységes adminisztratív-politikai rendszer, közlekedés, hírközlés stb. ugyanakkor más oldalról segítette elő az országos piac létrejöttét. Így indult meg felemás formák között a modern társadalom osztályainak és rétegeinek kialakulása, ami elvezetett odáig, hogy a XX. századi India társadalmi mozgalmait az indiai polgárság vezette és vezeti, s ennek ma már a munkásmozgalom az alternatívája, nem pedig a tradicionális társadalomnak az egyetemes fejlődéssel esetleg még kapcsolatba nem került elemei. A vita során aztán az is kiderült, hogy a továbbbővülő prekoloniális intézmények egy része is megváltozott tartalmat takar ma már. Elméleti szempontból ezek is megérdemelnék a további elemzést, de különös jelentősége lenne még az előadásban csak felületesen érintett földviszonyok behatóbb vizsgálatának is: amennyire ma már világos, hogy a zamindár-rendszer létrehozásával a gyarmatosítók teremtettek feudálisnak tűnő nagybirtok-viszonyokat, annyira keveset tudunk arról, milyen jellegű és súlyú örökséget hagytak a mai India falusi lakosságára a hagyományos formák különböző változatait intézményesítő — és romjaikban is a hagyományokat konzerváló hatású — sokszínű indiai földviszonyok.

Ilyen jellegű kérdésfeltevése és igényessége emelte ki Kerekes György (MSZMP KB Társadalomtudományi Intézet) előadását is, amely „A chilei agrárkérdés és a Népi Egység” politikájának tanulságait elemezte. A rendelkezésre álló dokumentumok és statisztikai adatok mellett a történettudomány eredményeinek felhasználásával olyan tényezőre hívta fel a figyelmet, amely minden bizonnyal kulcsa, egyben objektív nehézsége és korlátja több dél-amerikai ország agrárpolitikájának. Közelebről: a szélsőségesen archaikus indián társadalmak hagyományos naturálgazdálkodása mellett a spanyol hódítók olyan latifundium-rendszert alakítottak ki, amely hamarosan a világ-

piacra termelő ültetvényes gazdálkodássá fejlődött pl. Chilében. Az ültetvényeken dolgozó peon kizsákmányoltsága csaknem rabszolgai fokot ért el; ő maga azonban nem volt jobbágy, és még mára sem lett igazán bérmunkás sem: sohasem termelt úgy önállóan, hogy univerzális termelési tapasztalatokra tehetett volna szert, hogy személyes kapcsolatba került volna a piaccal; a bérmunka elemei pedig csak mostanában kezdenek előtérbe kerülni. (Elgondolkoztató, hogy ennek a világpiac felé nyitott, de befelé, a közvetlen termelők számára zárt gazdasági rendszernek a kialakulását különös módon még maguk a gyarmatosítók hagyományai is elősegítették, mivel a spanyolországi viszonyok egyik specifikuma a falu viszonylagos mozdulatlansága, közvetlen árucseres kapcsolatai fejlődésének lassúsága volt.) Következésképpen a latin-amerikai országok fejlődésében egyetlen agrárreform semmiképpen sem oldhatja meg a falusi lakossággal és a mezőgazdasággal kapcsolatos problémákat, ha még oly demokratikusan és körültekintően alakítja át a földbirtok-viszonyokat (ami valóban kulcskérdése társadalmi haladásuknak); egyidejűleg gondoskodni kell a mezőgazdasági áruterelés fenntartásáról és fejlesztéséről, és számos további feltételt kell megteremteni ahhoz, hogy a peonból paraszt, illetve munkás lehessen.

Témája és szorongatóan aktuális tanulságai ide kapcsolják Boglár Lajos (Néprajzi Múzeum) előadását, aki szaktudományának, az etnológiának egészen más módszereivel közelíti meg kutatásai tárgyát, a ma élő indián közösségeket: személyes megfigyelések és vizsgálódások alapján ír le egyes közösségeket, ma végbemenő folyamatokat és tűnőben levő hagyományokat. „Indiánok és neokolonializmus: egy venezuelai példa” címmel ezúttal is saját terepmunkája tanulságos részleteit mondta el. A piaroa-indián közösség mindennapi életének, munkájának megfigyeléséből, a néhány év alatt bekövetkezett változásokból és az indián tanító elbeszéléséből egyaránt ki tudta bontani annak elemzését, hogyan kezdődött az indián törzs kapcsolata a civilizációval bizonyos idegen kincsek, számukra is hatékony javak megismerésével és saját kultúrájukba építésével, majd miképpen alakult át a kapcsolat a neokolonialista helyzetben, amikor az indiánokat bevonták egy számukra teljesen új társadalmi rendbe, gazdasági úton zúzva szét hagyományos termelési formáikat és közösségeiket. Előadásának érezhető érzelmi töltése — amely sajátos szint jelentett a konferencián — világosan kifejezésre juttatta nemcsak Boglár rokonszenvét a gyökeres változásokat átélők iránt, hanem azt is, hogy nem az archaikus viszonyok felbontása miatt ítéli el a kapitalizmus „romboló” tevékenységét, hanem azért, mert eközben indián barátai számára a kapitalista ipar és civilizáció vívmányainak csak az alja jut.

\*

Boglár témája és módszere már a konferencia másik szerteágazó kérdésköréhez vezet: a történelmi előzmények (az Európán kívüli világ és a pre-antik Európa civilizációi) különböző aspektusainak vizsgálatához — mind konkrét történelmi, néprajzi és orientalisztikai kutatásokkal, mind elméleti megközelítéssel. A konferencia rendezői lényegében ezt a tematikát foglalták össze az ázsiai termelési mód problémája címmel. Nem is ok nélkül. Hiszen a középonti kérdés és feladat valóban az archaikus társadalmak alapvető viszonyainak feltárása, belső fejlődésük és specifikumaik igazi megismerése, továbbá

a legalkalmasabb módszerek és szilárd elméleti alapok kimunkálása. Ehhez pedig a marxizmus történetfelfogása, módszere és elmélete még azoknak is az ázsiai termelési mód fogalmával és történelmi helyének megjelölésével nyújtotta a legerősebb inspirációt, akik inkább kiküszöbölni, mint bebizonyítani való munkahipotézisnek tekintették.

A hatvanas évek eszmecseréi, az ázsiai termelési mód „új vitája” után ugyanis ma már nem annyira a fogalomról és az elméletről s annak Marx történetfelfogásában elfoglalt helyéről esik szó, hanem kutatásra lehet felhasználni az eszmecserék eredményeit és munkahipotéziseit. Ezért a konferencia változatos témájú előadásai közül is azok érdemelnek elsősorban figyelmet, amelyek nem a vita felidézésével foglalkoztak, hanem szaktudományos kutatás munkájában igyekeztek értékesíteni az elmélet vívmányait — függetlenül attól, hogy ez mire vezetett: a történeti anyag elméleti konzekvenciáival való viaskodást jelentett-e, mint az ókortudományi előadások többségében, vagy pedig az elméleti eredmények messzemenő figyelembevételével folytatott szigorúan szakszerű kutatást, ami még kezdeti eredményeiben is a legígéretesebbnek mutatkozott. — Reflexióink sorából már csak ezért is kimaradtak egyebek között azok az előadások, amelyek más kutatók nézeteinek leltárba vételével foglalkoztak. (A marxi nézetek rekapitulálása után lényegében ezt tette Ágh Attila is, „Fejlődés és stagnálás az ázsiai termelési módban” címmel. Komoróczy Géza (ELTE Bölcsészettudományi Kar) pedig — közismert filológiai munkásságának bemutatása helyett — ezúttal a szakirodalom különböző képviselőinek szembenálló vagy szembenállónak vélt nézeteit idézte fel.)

Az ázsiai termelési mód kategóriája — a termelés és a tulajdon fogalmának marxi egysége alapján — a *természetadta módon* kialakult ősi közösségek és kettős szerkezetű földművelő közösségek alapján a *közösségi földtulajdon*-nak, a „törzsi” és „ázsiai” földtulajdonforma lényegi egységének, az ezekre épülő (patriarchális jellegű) viszonyoknak megragadásával a *közös alapot* mutatja meg az Európán kívüli világ autochton civilizációi és a görögök előtti európai fejlődés szinte végtelen formai változatosságában. Legáltalánosabb értelmében véve tehát ez a kategória a világtörténelem pre-antik fejlődési fokát jelenti, amelyben az őseredeti formák többször, többféleképpen módosultak (a zárt kis közösségek alapvetően patriarchális viszonyai szélsőséges esetben despotikus pre-államok bürokratikus rendszerévé is alakulhattak) ugyan, de a lényegi viszony megváltozása nélkül. Ebből következik, hogy a szó szűkebb értelmében pedig az ókori Kelet bronzkori civilizációit és azoknak a világtörténelmi ókorban és középkorban továbbélő formáit foglalja össze ez a kategória. E kettős jelentéssel megkülönbözteti a legkezdetlegesebb és a módosult, differenciált formák eltéréseit, s a fogalmi egységgel ugyanakkor rámutat összetartozásukra a világtörténelmi fejlődés szempontjából: a termelés és tulajdon közvetlen és domináns közösségi meghatározottságának megragadása mutatja meg azt a minőségi különbséget, amely az ázsiai termelési mód világát elválasztja a termelés és a tulajdon antik formájától és egész további fejlődésétől, néha (a differenciáltabb változatokban) elszigetelt jelenségek vagy egyes formai jegyek megejtő hasonlósága ellenére. Tehát, a világtörténelem felfogásának ez a nehezen nélkülözhető kategóriája nem mossa egybe a különféle változatok sajátosságait, nem is kigondolt sémához méri a valóságos közösségek konkrét viszonyait, még a stagnáló tendencia megállapításával sem az archaikus társadalmak belső dinamikáját és belső fejlődésének lehetőségét tagadja, hanem a közös alapok és a későbbi fejlődéshez való viszony fogalmilag pontos meg-

jelölésével ad új ösztönzést a kutatásnak, a felhalmozott szaktudományi eredmények általánosításának.

Ellentmondásaiban is tanulságos példa erre Hahn Istvánnak (ELTE Bölcsészettudományi Kar) „Az Őszövetség társadalomképe és az ázsiai termelési mód” címmel megtartott előadása, amely azóta a „Világosság” 1975/2. számában bővített formában megjelent. Az előadó a tőle megszokott gazdagságú anyagtudással bontotta ki — törvények és elbeszélő részletek szövege alapján — „a minden föld Jahve tulajdona” jogi fikciója mögül a közösségi meghatározottságú földtulajdon egyéni birtoklásának, a birtoklás korlátainak különböző változatait. (Néhány példa: a vérrokon nagycsalád földjogát erősíti a földmegváltás intézménye; a jubileumi év intézménye időben korlátozza a föld-átruházás lehetőségét és érvényét; a tartósan idegenbe távozott közösségi tag elveszíti jogát a földhöz; Nábót szőleje elkobzásának közismert esetében pedig még a királyi önkény is csak úgy érvényesülhet, hogy az egész nép, *a közösség előtt* kell főbenjáró vétekben elmarasztalni a szőlő birtokosát stb.) A leírás során még azt is sikerült érzékeltetnie, hogy a konkrét összefüggések sokféleségében archaikusabb elemek és későbbi fejlemények éltek együtt. Az egyes elemek külön-külön vizsgálatával ellentétben a különféle mozzanatok egységben való szemléletének, egymásrahatásuk, dinamikájuk elemzésének viszont akadályává válik, hogy az előadó negatív elméleti végkövetkeztetésre jutott csak azért, mert nem találta meg Kánaánban a bürokratikus szervezett despotikus államnak azokat a jellegzetességeit, amelyeket a bibliai könyv szerzője Egyiptomban figyelt meg, és szülőföldje viszonyaitól eltérőnek értékelt. Így az előadó ugyan nem jogtalanul érvelt az ázsiai termelési mód sematikus értelmezése ellen, de ezenközben egészében is elutasított egy olyan értelmes absztrakciót, amelynek kérdésfeltevései, nyitottsága, munkahipotézisei bizony előbbre vihették volna ezt az elemzést is.

Hasonlóképpen járt el Puskás Ildikó (ELTE Bölcsészettudományi Kar), aki „Az ókori India és az ázsiai termelési mód problémája” címen irodalmi források alapján mutatta be az i. e. első évezred Indiájának sokszínűségében is egyértelműen patriarchális jellegű társadalmi tagozódását: a jó szemmel megfigyelt sokszínű viszonyokban nem találta a minőségileg közös vonásokat, mert valamilyen (a despotikus államról elképzelt) sémához próbálta mérni az egyes mozzanatokot.

Sarkady János (Kossuth Lajos Tudományegyetem) „A mykénéi társadalom. Az ázsiai termelési mód a görög fejlődésben és az antik termelési mód kialakulásának problémája” című előadásában a történelmi mozgás egyik nagy csomópontjának, a világtörténelem egyik nagy kérdésének megragadására tesz kísérletet. Tanulságos módon kissé elvont, mégis előreívő munkahipotézisnek fogta fel az ázsiai termelési mód elméletét, s miközben elméleti óvatosságra intette hallgatóit, a hipotézist arra használta fel, hogy segítségével a görög fejlődést a keletitől megkülönböztesse. — Bár a megismerést megnehezítik a forrásanyag sajátosságai: a feliratok szűk és egysíkú tanúságtételét még nem egészítik ki kellő sokoldalúsággal az égei bronzkor régészeti leletei, a mykénéi társadalomnak mégis számos elemét és lényeges mozzanatát tudta bemutatni az előadó, a mykénéi civilizáció korát lezáró vándorlás által teremtett új helyzettel együtt. Utóbbiból legfigyelemreméltóbb annak a folyamatnak a jellemzése, amely előkészíti a polisz-szervezettel létrejövő minőségi változást. Eszerint i. e. 1200 után az új helyzet nemcsak megszakította a kereskedelmi utakat, és lebontotta a mykénéi kor intézményeit (az államszervezet ázsiai jellegzetes-



segeivel, a fejlődés akadályával együtt), hanem — megőrizve a földművelés mediterrán specifikumait, az alapvető kézműiparok folyamatosságát és a magántulajdon kezdeményeit — utat nyitott új szervezeti formák számára. A (legaktívabb és legfejlettebb) dór és ión népcsoportok phylé — fratria — genos szervezete ugyanis már nem a görög nemzeti társadalom eredeti szervezete, hanem új politikai és katonai szervezeti forma, amelyben az eredeti (mykénéi, illetve ősi) nemzeti formák egyre kevesebb szerepet játszanak, és amely ennél fogva teret biztosít az antik magántulajdon és osztálytársadalom kibontakozásának.

Visszatérve a közösségi földtulajdon problémájához, az etnológus előadások közül ki kell emelnünk Ecsedy Csabáét, amely „A közösségi földtulajdon szerepe a fekete-afrikai uralkodó csoportok kialakulásában” címmel hangzott el. A Szaharától délre élő, kapás vándorló földművelést folytató, hasonló kultúrájú, de rendkívül eltérő szervezetségi fokú közösségek szerkezetét és történetét vizsgálva, a terepen végzett gyűjtőmunka, történeti anyag és a mitikus szájhagyomány elemzése nyomán mutatta be a közösségek különféle változatait, az alá-fölrendeltségi viszonyok kialakulásának jellegzetes útjait. Ezáltal bizonyította, hogy mind az egyszerű, lokális rokonsági csoportok, mind legmagasabb szervezetségi együttesük, a szegmentáris és a centralizált bürokratikus állam gazdasági életének, társadalmi hierarchiájának és az egyes közösségek belső rendjének közvetlen és alapvető meghatározója a föld közösségi tulajdona. A számos aspektusban is bővebb kifejtést érdemlő tanulmányból külön figyelemre méltó a szilárd közösségi földtulajdon és az egyéni földhasználat összefüggésének elemzése.

A történelmi mozgás elemzését kísérelte meg Simon Róbert rendkívül összetett történelmi helyzetben, a klasszikus arab társadalom kialakulásának korában, „Az arab történelmi mozgás tendenciáihoz: a tulajdonviszonyok és az államiság kérdéséhez” címmel. Széles körű forrásanyag alapján foglalta össze az iszlámelőtti arab társadalom jellegzetességeit (a partikuláris törzsiségtől és mozgékony állandóságtól a mekkai kereskedők városában felhalmozódó pénzvagyron szerepén keresztül a korai hódító muszlim közösségek tulajdonviszonyaiig), és tekintette át a bizánci birodalom korai korszakának és a šašanida Irán társadalmi berendezkedésének jellegzetességeit. Ezen a tárgyi alapon látott hozzá a hódítás útján létrejött arab birodalom uralkodó viszonyainak felkutatásához.

Más földrészre s az archaikus társadalmak egy további konkrét aspektusának tanulságos vizsgálatára hív Ecsedy Ildikó előadása, az „Archaikus piacok a régi Kínában.” Az ellentmondásos eredeti kínai forrásanyagot az egész kínai történelem összefüggésében értelmezi, és így tudja átfogó módon elemezni egyrészt azt, hogyan nehezedett a késő neolitikus földművelő közösségek csekély termékfeleslegét természetes módon és rendszeresen elcserélő „falusi” piacokra az alakuló patriarchális-bürokratikus fejedelemségek védő és elzáró nyomása, s a piacok helyének változása miképpen mutatja meg, hogy az adórendszer sikeres kiépítésével, a birodalmi centralizációval párhuzamosan már nem is válhattak nagyobb jelentőségűvé, a termékcsere kínai módra szabályozottabb formáinak valódi konkurenciájává az ország belsejében. Másrészt elemzi az etnikai és kulturális határokon — szintén államilag intézményesített formában — működő és fokozatosan megerősödő piacok szerepét.

E kiragadott példák is bizonyítják, hogy a konferencia a további kutatómunkának, több tudományág együttműködésének és a különböző módszerek

egymást kiegészítő alkalmazásának számos követésre méltó példáját tárta nyilvánosság elé. Mivel azonban minden konferenciának feladata és lehetősége — a tudományos műhelymunka továbbfejlesztése, a nézetek és módszerek gazdagítása, különféle tudományágak összekapcsolása mellett — a szó legnemesebb értelmében vett tudományos ismeretterjesztés is, kissé hiányoltuk a nagyobb nyilvánosságot, legalább a rokon tudományszakok képviselői, tanárok és egyetemi hallgatók körében.

\*

A „Magyar Filozófiai Szemlé”-ben a konferencia anyagából közölt előadások az archaikus társadalmak különböző aspektusait vizsgálják. Ezeket különböző jellegű konkrét témájuk és eltérő szakterületük ellenére szorosan összefűzi módszerük: saját szaktudományuk eszköztárával, szigorúan szakszerűen dolgoznak úgy, hogy messzemenően figyelembe veszik az elméleti kutatások újabb eredményeit. Ezért tudnak nemcsak érdekes új anyagot feltárni, hanem az elméleti ismereteket tovább gazdagító konzekvenciákhoz is eljutni.

# SZEMLE

## AZ ELMÉLETI GONDOLKODÁS ELŐNYEIRŐL

(Gondolatok Gánti Tibor „Az élet princípiuma” c. könyvének olvasásakor.  
Gondolat Könyvkiadó 1971.)

S Ó S V I L M O S

A biológiában és a vele kapcsolatban álló határtudományokban az utóbbi években azt figyelhetjük meg, hogy kiemelkedő szaktudósok érdeklődése gyakran az olyan általános kérdések felé fordul, amilyen például a Gánti könyvében tárgyalt probléma, „az élet princípiuma”. Ma már a szaktudósok körében sem egyeduralkodó az a vélemény — bár valószínűleg még mindig a többség álláspontját fejezi ki —, hogy az ilyen kérdések a költészet világába tartoznak, a szaktudós pedig végezze a kísérleteit és ne menjen túl a belőlük adódó közvetlen következtetések levonásán. Az élő anyaggal és a földi élet keletkezésével kapcsolatos problémák képezik a biológia-  
nak azt a területét, amelyiken az empirikus kutatás mindmáig alig vesz tudomást a problémákkal kapcsolatos teoretikus hipotézisekről, a kettő egymástól szinte teljesen elkülönülten folyik. Gánti könyvének éppen ezen a területen sikerült át-törnie — méghozzá világviszonylatban is az elsők között (1968!) — ezt a szemléletmódot.

Mielőtt rátérnék a könyv ismertetésére, szeretném néhány szóban jelezni, hogy mi készteti a filozófust arra, hogy szakproblémákba „beleszóljon”. Mert bármennyire általánosok is ezek a problémák, Gánti mégiscsak *szak*problémákra keres választ, azt pedig a szaktudósoknak kell eldönteniük, hogy válasza biológiai, kémiai, biokémiai stb. válaszként elfogadható-e. A filozófus nem is ebbe akar beleszólni, ezt döntsék el a szaktudósok, aztán védjék meg a szerző álláspontját, vagy védje meg magát a szerző támadásaikkal szemben. Van azonban Gánti könyvében valami, ami mellett a filozófus akar kiállni: szeretné a tartalmi viták előtt a szerző *eljárásának jogosságát* védelmébe venni, nevezetesen azt az eljárást, amelyik úgy járul hozzá egy empirikus tudomány legalapvetőbb kategóriájának tisztázásához, hogy megalkotja annak legáltalánosabb — már a logikai lehetőség határán levő, de a megfigyelt tényanyagnak és a kísérleti ered-

ményeknek nem ellentmondó — modelljét. A filozófus célja az, hogy tudományelméletileg *tudatosítsa* ezt az eljárást, melynek jelentősége túlnő egyetlen szaktudomány határain.

A könyv kritikával kezdődik, a klasszikus biológiai szemlélet bírálataival. Gánti megmutatja, hogy a klasszikus biológia által meghatározott öt életjelenség (mozgás, táplálkozás, növekedés, szaporodás és ingerlékenység) együttese sem együtt, sem külön-külön nem alkotja az élet kritériumát — még potenciálisan sem; az életnek nincs speciális anyaga, s nem kötődik egyetlen meghatározott morfológiai struktúrához sem. Mindezt Gánti igen pontosan, sőt a laikusok számára még szemléletesen is bizonyítja. Ha mármost a klasszikus biológia által meghatározott életjelenségek együtteséről bebizonyosodott, hogy nem kritériumai az életnek, akkor más életkritériumot vagy életkritériumokat kell keresni. A szerző több új számba jöhető kritériumot elemez, és ezek egyikének, az ún. *homeosztázisnak* vizsgálatánál részletesebben megállapodik. A homeosztázis részletesebb elemzése azért ennyire fontos, mert kétségtelen ténynek tűnik, hogy a modern biológia ma sok vonatkozásban a kémiaába torkollik, ahol viszont ez a sajátos egyensúlyi állapot igen fontos szerepet játszik. Ha a homeosztázist használjuk életkritériumként, a következő definícióhoz jutunk: élőről beszélünk, ha van homeosztázis és van tényleges életfolyamat. És itt egy nagyon fontos megkülönböztetést kell tennünk: elképzelhető ugyanis, hogy bár van homeosztázis, még sincsenek tényleges életfolyamatok — ekkor beszél a szerző „életképesről”. A kémiai megközelítés tehát még tovább viszi a redukciót, ami viszont döntően befolyásolja biológiai szemléletünket (hogy mást ne említsünk, a halál például eszerint már nem az élet, hanem az életképesség hiányát jelenti).

A homeosztázis nyilván egzaktabban kezelhető fogalom a régebbi életkritériumoknál, felvet azonban egy súlyos problé-

mát: *minek* az egyensúlyi állapota a homeosztázis? A probléma ezzel tudományosabb síkra tolódott, de mégiscsak eltolódott, nem pedig megoldódott. Az erre adható válasznak kell majd tisztáznia azt, amit a szerző az élet lényegének nevez.

Az élő definíciójának második kikötése az volt, hogy „van tényleges életfolyamat”. Az életfolyamatokról — itt is a kémia és a biológia oldaláról közelítve a problémát — a szerző a következőket mondja:

1. Az életfolyamatokat speciális katalizátorok, az enzimek gyorsítják. Ez azonban nem azt jelenti, hogy maguk az életfolyamatok specifikus voltukat tekintve az enzimek által volnának meghatározottak, sőt ebben a vonatkozásban inkább azt kellene mondanunk, hogy ezek enzimmfüggetlen folyamatok. Az élő sejten az életfolyamatok azonban enzimek segítségével mennek végbe és így a folyamatok sebessége az enzimek révén sokkal jobban szabályozható, mint az egyensúlyi állapotok valamiféle eltolásával. Ezért tűnik a sejten belül a katalizátorok nélküli szabályozás jelentéktelennek az enzimes szabályozáshoz képest.

2. A sejtés életfolyamatok esetén az öröklés egy sajátos genetikai kód révén történik. Ez azt jelenti, hogy az enzimek aminosav-sorrendje fajoként változó, és így a szülők és az utódok között öröklődik. Ennek az öröklődő információnak a tárolása a DNS-ben történik (Watson—Crick modell). Az öröklődő információk ellenére mutációk is lezajlanak. A mutációk hirtelen megjelenő, de öröklődő tulajdonságok, ami annak a következménye, hogy a DNS bázissorrendjében eltérés mutatkozik, és ez a váratlan eltérés a későbbi utódokban öröklődik. Ez teszi lehetővé, hogy a genetikailag kódolt információk ellenére a szervezet alkalmas legyen egy életképebb környezeti adaptációra, azaz lehetséges legyen a biológiai fejlődés.

Az eddigiekben tehát a szerző — miután kritikailag felülvizsgálta a klasszikus biológiai életkritériumokat — az élő fogalmának a kémia és a biokémia nyelvére lefordított definícióját adta. Ezzel az érvelés a logikaiból a történetibe fordul: Gánti azt próbálja bizonyítani, hogy az általa követett eljárás történetileg is igazolható. Az erre vonatkozó hipotézis röviden summázva így hangzik:

1. Bizonyítható, hogy az ósósceánban nagyon sok szerves vegyület keletkezhetett élőlények közreműködése nélkül — abiogén úton —, közöttük olyanok, amelyek ma biológiai jellegű, vagy kizárólag élőlényben létrejövő anyagoknak tartunk.

2. A kezdeti földi feltételek között éppen azok a szerves anyagok alakultak ki,

melyekből az élőlények felépülnek, vagyis nem a ma ismert szerves anyagok többsége.

3. Az ósósceánban nemcsak hogy létrejöhetnek biológiai anyagok enzimek közreműködése nélkül, hanem csakis ezek az anyagok jöhetnek létre, mégpedig nagyon nagy sebességgel. A szokásos értelmezést tehát bizonyos értelemben meg kell fordítani. Ezek az anyagok ugyanis nem az élővilág segítségével jöttek létre, hanem éppen a fordítottja áll fenn: az élővilág azért alakulhatott és alakult ki, mert az ósósceánban éppen ezek az — enzimek közreműködését nélkülöző — anyagok álltak csak rendelkezésre.

Az érv történetivé fordítása azonban megváltoztatja a hipotézis tudományelméleti státusát. Eddig ugyanis egy tipikusan redukcionista kísérletről volt szó, ami — akár egyetértünk vele, akár nem — mindenképpen a tudományos gondolkodás szokásos eljárása. A módszer eddig az volt, hogy a szerző lebontotta az élet biológiai fogalmát részben egyszerűbb, részben pedig egzaktabban megragadható tényezőkre. A visszafelé haladás e redukcionista módszere olyan modellt konstruál, amelyik alkalmas a posztgnózisra, nagyon is kétséges azonban, hogy önmagában képes-e prognózisra. Visszafelé minden rendben lehet, de attól még semmi biztosíték sincs arra, hogy az előrehaladó magyarázat is helyes. Az érv történetivé fordításáig úgy látszott, hogy Gánti is csupán egy redukcionista modellt konstruál, legfeljebb világosabban és sokkal radikálisabban az eddigi próbálkozásoknál. Az érv történetivé tétele azonban megváltoztatja a helyzetet: attól a hipotézistől, amelyiktől eddig csak azt követelte, hogy *adekvát módon magyarázzon*, most azt is megköveteli, hogy a fejlődéstörténet *adekvát leírása* legyen. A hipotézis tudományelméleti státusának megváltozása tehát azzal jár, hogy most már azt kell feltételeznünk — és Gánti *de facto* ezt is feltételezi —, hogy a valóságban is létezett olyan „életképes” vegyület, amelyikből kialakult az élő, sőt az ilyen vegyületeknek a szerző eddigi fejtegetéseiből következően egyszerűbbeknek kellett lenniük a mai legegyszerűbb élő anyagoknál. Ha ugyanis nem így lenne, akkor ma is keletkezhetne ily módon spontánul élő szervezet, és e feltételezett vegyület nem lehetett bonyolultabb a ma megtalálható legegyszerűbb életképes anyagnál, mert különben joggal felvethető lenne, hogy a biológiai alakulás vagy fejlődés során miért az egyszerűbb szervezet bizonyult volna életképebbnek, mint az összetettebb és adaptációra felkészültebb szervezet. Ez annyira nyilvánvalóan ellentmondana min-

den ismert ténynek és általánosan elfogadott elméleti sémának, hogy nyugodtan kizárhatjuk. Tehát — ha történetileg is realizálhatónak tartjuk a logikai visszavezetést — marad az egyetlen feltevés: a tényleges biológiai fejlődés során *léteznie kellett* ilyen egyszerűbb szervezetnek. Jóval túl vagyunk már a redukcionista magyarázó modellen, a modell hipotetico-deduktív lépett elő: hipotézisünkől új dolgokat tudunk *levezetni*.

És ezen a ponton Gánti váratlan módon fogalmazza meg a kutatás további feladatát: ha kell lennie ilyen anyagnak, akkor legalább elvileg be kell bizonyítanunk megkonstruálásának lehetőségét — s ezt teszi Gánti könyvének nagyobb felében. A tényekkel és elfogadott elméletekkel összhangban — de az elterjedt szemléletmód ellenére — megszerkeszti az élet hipotetikus modelljeit, a *biotont* és a *chemotont*.

Mi is ennek a vállalkozásnak a tulajdonképpeni tartalma? Gánti itt bátran számol — már eleve sem bátoratlan — hipotézisének következményeivel, de mivel a hipotézis nem olyan közegben mozog, ahol a levezetett tényt empirikusan föl lehet mutatni, ahhoz a módszerhez folyamodik, hogy megmutatja: logikai lehetőségként a leírt fejlődéssor ugrópontjaiként megjelölt tények nem kizártak, sőt kémiai és fizikai ismereteink ezeket nagyon valószínűvé teszik — legfeljebb a klasszikus biológia elavult szemléletmódjának korlátait kell feladnunk. Ezek utána már csak az van hátra, hogy sorra vegyük a logikai modell empirikus megvalósulásának kényszerfeltételeit, s ha itt sem ütközünk ellentmondásba, akkor mindent megtettünk, amit az adott közegben mozogva tenni lehet.

A helyzet a fizika század eleji helyzetére emlékeztet, amikor is Lord Kelvin azt mondotta, hogy készen áll az elméleti fizika egész rendszere, csupán két kicsi felhő homályosítja el az elmélet tiszta égét, két aprócska tény, amit a fizikai elmélet rendszerével lehetetlen megmagyarázni: az abszolút fekete test sugárzásáról és a Michelson—Morley kísérletről van szó. Ez a két kis aprócska felhő felborította a newtoni fizika kikezdehetetlennek látszó rendszerét és átalakította az egész fizikai szemléletmódot. Az egyikből alakult ki a kvantummechanika, a másikból pedig a relativitáselmélet. Vajon nem az elmélet fölényét jelenti-e a pusztá empiriával szemben, ha két kicsi tény kedvéért lehet és érdemes a jelenségek nagy többségére helytálló magyarázó skémát átalakítani.

A szerző remekül illusztrálja, hogy még a természettudományos igényű elméletekbe is mennyire mélyen behatolt a *vis vitalis* e'v. Az elv természettudományos

változata abban áll, hogy megmagyarázhatatlan, szinte egyedien véletlenszerű csodának tartja azt a módot, ahogyan a bonyolult struktúrájú biológiai vegyületek abiogén úton létrejöttek. Az élet létrejöttét egyedi vagy legalábbis meglehetősen ritka, igen kis valószínűségű, szinte megismételhetetlen lépésnek tartja. Az ilyen természettudományos magyarázat, amelyik megelőzszik az igen kis valószínűségre való hivatkozással, voltaképpen nem magyarázat, hanem a magyarázat eltussolására szolgáló ürügy. Gánti szemléletmódja ezzel alapvetően szemben áll. Azt a módot keresi, ahogyan az élet keletkezése a legkisebb valószínűség helyett a legnagyobb valószínűséggel alakulhatott ki. Az ő fel fogásában nem az a csoda, hogy biológiai vegyületek abiogén úton létrejöttek, hanem az lenne a csoda, ha a kiinduló feltételek mellett nem abiogén úton jöttek volna létre. Nem jelenti ez azt, hogy a kiinduló feltételek mellett abiogén úton *szükségképpen* biológiai vegyületeknek kellett létrejönniük. Természetesen Gánti szerint is az szorú magyarázatra, hogy a dolog bekövetkezett, csak hogy ő megpróbálkozik *tudományos* magyarázattal, nem elégszik meg az „egyszeri véletlen” kibúvójával. Ehhez persze az szükséges, hogy elméleti lehetőség, mégpedig nagy valószínűségű lehetőség legyen arra, hogy erre az átalakulásra alkalmas vegyületek létezzenek. Ily módon az a feladat, hogy keressük azon vegyületek elméleti modelljeit, amelyekből az életképes anyag nagy valószínűséggel kialakulhatott.

Gánti e tekintetben sem kerget illúziókat. Részletesen tárgyalja a sejt alatti élet lehetőségeit, de világosan tudja, hogy az élet princípiumát, azaz azt a rendező elvet, amely szerint a természeti folyamatok életjelenségeket mutató, magasabbrendű funkcionális egységbe — élő rendszerbe — szerveződnek, ma a sejtre vonatkozóan kell keresnünk. Vagyis keresni kell egy olyan egyszerű sejtet, ami megfelel az élet princípiumának, mutatja mindazt, ami jellemző a sejt felépítésére, de nem feltételezi a mai formájában ismert sejtet. Ez a sejt lesz a földi élet alapformája, és ezt nevezi Gánti *biotonnak*. A bioton folyamatszabályozása meghatározott aminosavsorrendű fehérjéken, enzimeken keresztül történik, így az ósocéánban való létrejötteknek valószínűsége igen kicsi, mert az aminosavak sorrendjének variációja túlságosan nagyszámú. Ezért a biotonnak olyan rendszerből kellett létrejönnie, amely ugyan nem tartalmaz meghatározott aminosavsorrendű enzimeket, de képes biotonná alakulni, mert van anyagcseréje, egyensúlyi állapota, azaz homeosztázisa és

ingerlékenysége. Ennek a rendszernek ugyan nincs struktúrája a klasszikus biológia értelmében, de él, hiszen vannak életfolyamatai. Ez a *chemoton*: primitív biológiai jellegű funkciókkal bíró kémiai rendszer, amely az ősi szerves anyagokból az ismert kémiái és termodinamikai törvények alapján az akkori feltételek mellett létrehozható.

És itt lép fel a Gánti elképzelésével szembeni legjelentősebb ellenérv: az, hogy rendszeréből hiányzik az élet individuális jellege, az élőlény térbeli strukturáltsága. Az ellenvetés a következőképpen hangzik: az élőlény térbelileg élesen elválik környezetétől, mert az élőlény térben építkezik, csak így alkalmas az anyagcsereére. Az élőlényben ugyanakkor belsőleg lehatárolt terek vannak, azaz az élőlény strukturált. Az ilyen sajátos anyag- és térszerkezet alkotja a biológiai individuumot, amely a környezetben mint egységes egész reagál. A chemotonra vonatkozóan az érv így módosul: lehet-e az élet individualitásának mellőzésével egyáltalán életmodellt konstruálni? A sejtes szerveződés az a minimális szint, ahol az élőre jellemző tulajdonságok együttesen jelentkeznek és új minőségi szintet alkotnak. Az élet modellezéséhez tehát a strukturált sejtet kell modellezni. A chemotonban viszont a molekulákat térbelileg nem lokalizálhatjuk, és ebben a reakciórendszerben egyáltalán nincs értelme környezetről beszélni. Ha viszont nincs környezet, akkor a rendszerben nem értelmezhető az anyagcsere, az ingerlékenység és a szaporodás, nem értelmezhető rá tehát az életfolyamatok, így nem is nevezhető élőnek. Eddig az érv.

Mit tudunk a chemotonról? Az elméleti modell mutatja az élőkre jellemző összes általános funkcióit és ennek révén alkalmas arra, hogy belőle élők fejlődjenek ki. A chemoton olyan típusú rendszer, amelyből elvileg nagy valószínűséggel kialakulhattak strukturált élő rendszerek, ezzel szemben másfajta kémiai rendszerekből abiogén úton semmiképpen nem alakulhattak ki. Ez a chemoton kvalitatív specifikuma és Gánti ezt kvantitatíve is egyzaktan kifejezi. A chemotont létrehozó szemléletmód abban különbözik a régitől, hogy míg a régi az élet keletkezésére vonatkozóan a földi kényszerfeltételekből, az élet konkrét földi formájából indult ki és azt tette meg általánossá, egyedülivé, addig Gánti életmodellje nem kötődik az életnek valamely konkrét formájához. Ennek következtében természetesen csak jelez, s nem ad gyakorlati megoldást, csupán arra válaszol, hogy a fennálló elméletekkel és tényekkel összhangban létrehozhatók-e

ilyen rendszerek. S az eredmény: *van* elméleti lehetőség, és az *nem* áll ellentétben sem az enzimekről, sem a biológiai struktúrákról kialakított tényekkel és elméletekkel.

Az individualitással kapcsolatosan azonban — úgy tűnik — az elméleti lehetőség szembekerül a tényekkel és az elméletekkel. Vizsgáljuk meg már most ezt közelebbről. Individualitás és bizonyos fajta strukturáltság nélkül valóban nem beszélhetünk élő rendszerről. Nem kötelező viszont a klasszikus biológia értelmében vett individualitás és struktúra-fogalom megtartása. Mivel a ma ismert élő rendszerek a klasszikus biológia értelmében vett individualitással és strukturáltsággal rendelkeznek, ezért az újfajta fogalmak kialakításához két dolog lehetőségének az igazolása szükséges. Az első, megmutatni, hogy a klasszikus biológia értelmében nem individuális és nem strukturált, de életjelenségeket mutató kémiai rendszer átalakulhat olyan élő rendszerre, amelyek már rendelkeznek a fenti tulajdonságokkal. Miért ne lehetne az, hogy a biológiai progresszió az egyszerűbb általános megjelenési formától az individualisabb szervezetek felé haladjon. Ha bebizonyosodik a chemotonból a biotonba és a mai élő rendszerekből való átmenet realitása, akkor éppen az utóbbit kell a biológiai fejlődés tipikus útjának tartani. A ma ismert élő szervezetek struktúrája ebben az esetben a földi kényszerfeltételek csatlakozásának eredménye lesz. A másik talán még fontosabb dolog, amit igazolni kell, hogy a kémiai rendszer számára megadható a struktúra és individualitás olyan fogalma, amely itt is érvényes, az előbbinél általánosabb, de legalábbis olyan, amelyek révén úgy kezelhetjük a chemotont, hogy az mutassa az anyagcsereit, a homeosztázist és az ingerlékenységet. Gánti kimutatja, hogy a chemoton mint az élet kémiai alapegysége a külvilággal szemben egységként, individuumként viselkedik, mert nem osztható tovább olyan részekre, amelyek a rendszer egészének a tulajdonságaival bírnának. Kétségtelen, hogy ez nem individualitás és struktúra a klasszikus biológia értelmében. Gánti sajnos nem dolgozza ki részletesebben az egységes egységként való viselkedés kritériumait a chemotonra vonatkozóan, a gondolatmenet azonban kiegészíthetőnek tűnik. Próbálkozzunk meg vele.

A chemotonra vonatkozóan az első érv a környezethiányra vonatkozik. A megoldást a biológusoknak kell megtalálniuk, de egy nagyon erős — a modern fizika köréből való — analógia talán közelebb visz hozzá. A fizikában a környezet és az objektum viszonyának azért van jelentősége, mert a

fizika a valóságot rendszerint a különböző típusú rendszerek viselkedésének a leírásán keresztül mutatja be. A változást elszívó, vagy azt kiváltó objektum valamiképpen viszonyul tér-időbeli környezetéhez, és ennek a viszonyulásnak jellege fontos tényező. A környezeti változásoknak valamely fizikai rendszerre vagy objektumra gyakorolt hatása a mikrofizikában elvileg megváltozott. Mikroszinten ugyanis a részecskéknak a makrokörnyezettel való kölcsönhatását nem lehet elhanyagolni. A fizikusok egy része szerint a szituáció a következő: A részecske környezete ugyancsak mikrorészecskékből összetett rendszer, de ezt a kvantummechanika makroszkopikusan írja le. Ezért a kölcsönhatás leírása még akkor sem lesz egyszerű, ha a környezetet valamilyen módon makroszkopikusan rögzített. A környezetben rendkívül sok mikrofolyamat játszódik le, melyek hatást gyakorolnak a szóban forgó mikroobjektum viselkedésére, de hatásuk elhanyagolható a klasszikus fizika nézőpontjáról tekintett környezetre vonatkozóan. Valamely mikroobjektum makrokörnyezetét (pl. az elemi részecskéket mérő műszert) számos mikrofolyamat változó kombinációi tölthetik ki, jóllehet ezek a kombinációk makroszkopikus szempontból identikusak. Egy adott makrokörnyezetben lezajló mikrofolyamat minden adott kombinációja a mikroobjektum teljességgel meghatározott viselkedését váltja ki. Azaz a mikroobjektum kölcsönhatása a makrokörnyezettel alkotó mikrofolyamatokkal teljesen meghatározza az adott mikroobjektum viselkedését. A kombinációk azon halmazának, melyet az adott makrokörnyezet realizál, az adott mikroobjektum meghatározott mozgásainak halmaza felel meg.

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a makrokörnyezet nem azonosítható a műszerrel, mert a műszer csak egy paradigmája az általános kapcsolat leírásának. Hogy a makrokörnyezet azonos-e az őt alkotó és a benne lejátszódó mikrofolyamatokkal, az semmi esetre sem magától értetődő. De még ha azonos lenne is, az akkor is problematikus marad, hogy az ebben a makrokörnyezetben lejátszódó mikrofolyamatok külön-külön gyakorolnak-e hatást a szóban forgó mikroobjektumra, vagy valamiféle rendszerre szerveződve hatnak-e arra. Ha az előbbiről van szó, akkor egyáltalán nem szükséges makrokörnyezetről beszélni, hanem statisztikusan, vagy egyenként sorra kellene venni az egyes mikrofolyamatok különböző hatásait az adott mikroobjektumra, és a klasszikus statisztikával, ill. dinamikai törvényekkel kellene leírni a kiválasztott

mikroobjektum viselkedését. A rendelkezésre álló tapasztalatok és kísérletek szerint azonban ez nem lehetséges. Nem jelölhetjük meg a változó elektront, vagy egy másik mikroobjektumot, sőt ezek a kölcsönhatások külön-külön nem is mérhetőek. Ha viszont a másik eset áll fenn, vagyis az, hogy e mikrofolyamatok rendszerre szerveződve gyakorolnak hatást a vizsgált mikroobjektumra, akkor az a kérdés, hogy ez mikroszintű viselkedést, vagy makrokörnyezetet reprezentál-e? Ha mikrorendszerrel van szó, akkor két mikroobjektum egymásra gyakorolt fizikai hatásáról kell beszélnünk, nem pedig egy mikrofizikai objektum és annak környezete között lejátszódó hatásáról; ha meg makrokörnyezetről van szó, akkor nyilvánvalóan e környezet hatását vizsgáljuk az adott mikroobjektumra vonatkozóan.

A mikro- és makroszint objektumait azonban — bizonyos megszorításokkal — úgy is megkülönböztethetjük egymástól, mint a fizikai létezés két módját, mint két-fajta fizikai entitást. Makroszinten vizsgálom az adott fizikai rendszeren belüli változásokat a rendszer környezetében, és megtehetem, hogy a rendszer állapotváltozásainál figyelmen kívül hagyom magának a rendszernek környezeti változásait. Ekkor a rendszert elszigeteltnek tekintem. Ugyanakkor tudom, hogy ez az elszigeteltség és zárttság még a makrotörténetek szempontjából is csak közelítés és idealizáció, aminek azonban makroszinten megvan az objektív alapja, és bizonyos határok között jogosult. Mikroszinten viszont nem játszódna le olyan történések, melyekből a környezeti hatások kikapcsolhatók lennének, ahol azok ne játszanának lényeges, feltétlenül számba veendő szerepet. Sőt, feltételesen még egy erősebb állítást is megkockáztatunk. A mikrofizikai történések és objektumok nem is értelmezhetőek különválasztva a környezettel lejátszódó változásoktól, mert azok minden körülmények között lényeges hatást gyakorolnak az elemi szintű történésekre. Ez azt jelenti, hogy *olyan fizikai entitással van dolgunk, amelyik nem létezik környezetétől elválasztva*. A mikroszinten elvileg lehetetlen a környezettől teljesen elszigetelhető zárt eseményrendszer, esemény vagy objektum feltételezése.

Ez azt jelenti, hogy nem létezik az elektron mint individuális objektum? A századunkban folyó fizikai viták eredménye erre vonatkozóan ma már nemleges. Az elektron individuális objektum, *individualitása azonban nem térbeli elszigeteltségben áll*. És ezen a ponton kínálkozik analógia a chemotonnal. Ne feledkezzünk azonban meg arról, hogy ez csak analógia,

amelyik legfeljebb a szemléletmód áttörésére és rugalmasabb gondolkodásra készlet, de nem helyettesítheti a konkrét biológiai megoldást.

Ugyancsak az elemi részecskék fizikájára szolgáltat analógiát a struktúra-fogalom értelmezésére is. A modern tudományokban meglehetősen felborult a klasszikus értelemben vett rész és egész viszonyának hagyományos értelmezése. Az első áttörés a matematikában történt; a végtelen halmazok definíciójában. Az a furcsa dolog állt elő, hogy végtelen halmazok esetén a rész egyenlő lehet az egészszel. A végtelen halmazt úgy definiáljuk, hogy létezik olyan valódi részhalmaza, amelynek számszáma egyenlő az őt tartalmazó halmazszámszámaival. Ellentmondáshoz jutottunk? Nem. Csak kiderült, hogy a végtelennek a végestől eltérő és korábbi szemléletünknek ellentmondó tulajdonságai vannak. Erre azonban még mondhatták azt, hogy ami lehetséges a matematikai objektumokkal, melyek az ember gondolati szüleményei és idealizációk, az nem lehetséges a valóságban. Csakhogy ismét közbelépett a kvantummechanika. Hamar feltételezték, hogy az elemi részecskéknél is van bizonyos belső struktúrájuk. Kezdetben pl. mindenki azt hitte, hogy az elektronnak van belső struktúrája, mérete, melyet az elektron klasszikus értelemben vett rádiusza határoz meg. Ezt hamar eljették, mert ellentmondásba került a fizikai alapelvekkel. Ma viszont már senki sem kételkedik abban, hogy az elemi részecskéknél van struktúrájuk, bár nem a klasszikus értelemben. Az elektron mérete pl.  $10^{-11}$  cm nagyságrendű. Ez annak a térnek a mérete, amelyben vákuum polarizálódik az elektron körül, azaz  $10^{-11}$  cm távolságra van az elektronnak pozitronokból álló atmoszférája. A részecskék egymásba való átalakulásakor furcsa jelenséget figyelhetünk meg. Pl. a mezon átalakulhat nukleon és antinukleon párrá, majd annihilizálódva ismét mezonná alakul át, majd a mezon ismét elnyeli a nukleon. Vagy lehetséges, hogy egy pi-mezon átalakul három pi-mezonná, amelyek közül az egyik kölcsönhatásba kerülve egy gamma-kvantummal mindhárom ismét egy újabb pi-mezonná egyesül. Itt az a sajátos szituáció, hogy egy nukleon „áll” nemcsak pi-mezonokból, hanem nukleon és antinukleon párból is és az elektron „összetételében” tartalmaz elektron – pozitron és nukleon és antinukleon párokat is. Láttuk, hogy egy pi-mezon három másik pi-mezonból „áll”. Megszoktuk, hogy a rész kisebb az egésznél, míg az átalakulási kísérletek azt mutatják, hogy a részecskék egymásból állnak és a nagyobb

benne lehet a kisebbben. De a „valamiből áll” kifejezést itt nem a statikus klasszikus fizikai értelemben használják. E folyamatok során azt akarják kiemelni, hogy bizonyos részecskék egymásba alakulásakor mint közbenső ágensnek más részecskék is részt vesznek (pl. mezonok, nukleonok, antinukleonok). És ezek a közbenső ágensnek időnként a kölcsönhatási folyamatban jönnek létre. Világosan látszik, hogy a régi állapot- és térstruktúrát itt kibővítették és egy másfajta struktúra-fogalomra alakították át, amit ha úgy tetszik nevezhetünk *hatásstruktúrának* is. Így az is elképzelhető, hogy ami a térbeli struktúra fogalmaiban tekintve bonyolultabb, az a hatásstruktúra fogalmaiban leírva egyszerűbb lehet, és fordítva. A struktúra fogalma, éppúgy mint minden más fogalom, nem merev és változtathatatlan, hanem meghatározott szempontokból bővíthető, általánosítható, gyökeresen átalakítható. Elképzelhető, hogy erre van szükség a biológiai struktúra-fogalom értelmezésénél is.

Ismét hangsúlyozom, hogy a most elmondottak csak analógiák, és semmiképpen sem helyettesíthetik a konkrét biológiai elemzést. Mégis meggondoloztató, hogy a biológiában, ahol a lényeges részterületeken — a neurofiziológiában, a genetikában stb. — oly bátran változtatták meg a szemléletmódot, keveset tettek az egészre vonatkozó szemlélet átalakítására. Lehetséges, hogy ezt csupán a kívül álló felületessége láttatja így, de Gánti könyvének a megrás dátumából és a megjelenés időpontjából kiolvasható sorsa, publicitásának nem megfelelő biztosítása inkább mást sejtet: a szemléletmód konzervativizmusát és annak steril formában történő védelmét. Az 1968-ban megírt munka csak 1971-ben jelent meg ismeretterjesztő formában a Gondolat kiadónál. A kiadót nem érheti gáncs, hiszen legalább nyilvánosságot biztosított a műnek, joggal vádolható azonban azok, akik nem segítettek — adatok hiányában nem állítom, hogy akadályozták — Gánti gondolatainak megfelelő formában és nemcsak magyar nyelven való kiadását. Még ha Gánti elgondolásai, modelljei nem válnak is be minden részletükben, gondolatai áttörése és kutatásának iránya akkor is biztos sikerre számíthatott volna. Nem örvendetes dolog, hogy új és nagy jelentőségű gondolatokkal a nyilvánossághoz kell fellebbezni azért, mert a szakemberek szűk köre maradiságból, vagy elméleti és tudománypolitikai bátortalanságból, esetleg „bátorságból”, röviden érdekből vagy érdektelenségből keresztülsiklik mindazon, ami nem saját köreibez tartozik.



# A DIALEKTIKA MINT A MATERIALIZMUS LOGIKÁJA\*

S Z I G E T V Á R I S Á N D O R

A szovjet filozófusok egyik fontos feladatuknak tekintik a lenini útmutatás alapján a modern materializmus dialektikájának mint logikának és ismeretelméletnek szisztematikusan kidolgozását. E probléma megoldásához nyújt adalékokat E. V. Iljenkovnak, a filozófiai tudományok doktorának új könyve. A szovjet filozófus tevékenysége nem ismeretlen a hazai szakmai körökben. Több éve kutatja a dialektikus logika formálódásának történeti útját, s ezzel összefüggésben a dialektika marxista-leninista elméletének lényeges oldalait. Új könyvében is ezt teszi, első részében a dialektika történetéből emel ki kérdéseket, a másodikban a dialektika marxista-leninista elméletének néhány vonatkozását tekinti át.

A *dialektika történetéből* a logika tárgyának problémáját elemzi és ezzel összefüggésben vizsgálja a gondolkodás, mint a szubsztancia tulajdonsága, a logika és a dialektika kapcsolata, a logika felépítésének dualista és monista megoldása kérdését. A *dialektika elméleti kérdései* közül kiemeli a logika tárgyának, a gondolkodásnak materialista értelmezését, az ellentmondás, valamint az általánosnak, mint a dialektikus logika kategóriáinak problémáját. A *logika tárgyra vonatkozó elképzelések* két alapvetően eltérő formában alakultak ki. Az egyik felfogás szerint a gondolkodás formái, törvényei ontológiailag megalapozottak, és elsősorban tartalmi vetületűek. Ezt az Arisztotelész által megalapozott tanítást később követte a sztoikusok tradíciójából kinövő újabb áramlat, amely a gondolkodás formáit a logikai szférán túl a gondolat funkcionálásának eszközeként kizárólag nyelvi kérdésnek értelmezte.

Kissé tágnak tűnik azonban a logika tárgyának a gondolkodás *egészével* való azonosítása, differenciáltabb elemzéssel el lehetett volna jutni a fogalom, az ítélet, a következtetés, a gondolkodás logikai törvényeinek a vizsgálatához. Mivel azonban Iljenkov az anyagi valóság és a logika tárgya különbözőségének a kérdésére koncentrált, a gondolkodás tartalma és formája különbségének a figyelembevételére nem befolyásolja megállapításai alapvető oldalát.

Iljenkov a maga részéről ahhoz a felgáshoz csatlakozik, amely szerint a

ogika tárgyának problémája a gondolkodás terejében belül nem oldható meg, ugyanis ha nem lépünk ki a gondolkodás kereteiből, ebben az értelemben a logika olyan jelekről szóló tudománnyá lesz, amely semmilyen objektív alpra nem támaszkodik. A logika történetében a gondolkodás és a valóság merev szembeállítását Descartes filozófiájában fejezdött ki a legélesebben, itt a fizikai test és a logika tárgya — a gondolkodás — egyenesen ellentmondanak egymásnak. Spinoza ennek a szakadásnak a megszüntetésén fáradozott a logika tudomány voltának megalapozása érdekében. Iljenkov szerint sikerült felülemelkednie a kor divatján, nem abszolutizálta a mechanika, a matematika gondolkodási eljárásait, figyelmét a gondolkodás tartalmi-logikai aspektusára irányíthatta. Alapgondolata abban foglalható össze — írja a szerző —, hogy a test és a gondolkodás nem egymással szembenálló, ellentmondó szubsztanciák: a reális ember: élő, gondolkodó test. Iljenkov a logika tárgya tudományos értelmezése szempontjából joggal tekinti Spinoza álláspontját jelentős állomásnak, mivel benne a pszichofizikai probléma Descartes-nál jelentkező gordiusi csomója kioldódott: Spinoza nagysága éppen annak kiemelésében rejlik, hogy a pszichikum nem külön princípium, hogy maga az egyetlen szubsztancia rendelkezik a gondolkodás szükségszerűségével. Azonban túlzottnak tűnik az a megállapítása, hogy Spinoza a pszichofizikai problémát tudományosan megoldotta volna. Másutt maga Iljenkov állapítja meg helyesen, hogy a gondolkodás és a lét viszonyának kérdésében kevés a természetet a maga egészében a gondolkodás előfeltételének tekinteni: ehhez el kell jutni a társadalmi termelésben résztvevő ember és a gondolkodás viszonyának a megértéséhez.

A klasszikus német filozófiában is a logika tárgya körüli kérdések középpontjában a gondolkodás és az objektív külvilág viszonyának problémája állt. Kant a gondolkodás természetét vizsgálva arra a belátásra jut, hogy a formális logika nem elegendő eszköze a megismerésnek, mivel csak a kialakult tudás helyességének ellenőrzésére szorítkozik. Az általános logikát nem tartja a gondolkodás és a

\* E. V. Iljenkov: *Dialektikus logika; „Történeti és elméleti vázlatok”*, Moszkva, Politizdat 1974, 270 oldal. (Oroszul.)

valóság közötti ellentmondás eldöntésére alkalmasnak. A tapasztalás ítéletei, fogalmi Kantnál a megismerés kiindulópontjában jelennek meg. Ezeknek az empirikus ítéleteknek az alanya azonban az érzéki felfogott vagy tapasztalt tárgy. Iljenkov e probléma reális logikai eleméhez kapcsolódva kiemeli, hogy az ilyen ítéletek igazsága csak abban az esetben fogadható el, ha bennük az alany terjedelmének a korlátozottsága kifejezésre jut. Pl. ilyen az az ítélet — írja —, hogy „minden hattýú, amely eddig tapasztalásunk sávjába került, fehér”. (62.) Ezzel a felfogással lényegében egyet lehet érteni. Mindenekelőtt azzal, hogy a megismerés különböző szintjein a más és más tartalmú ítéletek igazsága eltérően alakul... A szóban forgó ítélet-típus azonban az Iljenkov által javasolt kiegészítéssel csak a tapasztalt esetekre vonatkozóan általános, az objektum nem-tapasztalt térrénumát illetően nem képvisel egy általános kijelentést: ez egy partikuláris ítélet: „néhány hattýú fehér”. A szerző nem veszi figyelembe, hogy a tapasztalás már a megismerésnek viszonylag előrehaladott állapota, amelyet megelőz az érzéki szemlélet. Amennyiben az alany érzéki-szemléleti tény, az objektív különös kifejezése, az ítélet az általa tükrözött objektumok egyedeinek mindig csak egy részét illeti meg. Azaz a dialektikus logika törvénye, hogy ami objektíve csak különös, az az ítélés síkján sem fogalmazható meg igaz általánosként...

A kanti logikai nézetek között jelentősek azok, amelyek a tapasztalati általános és a teoretikus fogalmak viszonyára vonatkoznak. Ez utóbbiakat a szükségszerűség és az általánosság magas szintje jellemzi. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a formális logika nem differenciált a kétféle általános között: „Az általános logika szabályai számára az az ítélet, hogy ‚minden hattýú fehér’ nem különbözik az olyan ítélettől, hogy ‚minden test kiterjedt’; a különbség nem a formában, hanem kizárólag az ítélet struktúrájához tartozó fogalmak tartalmában van.” (64.) Kant a kétféle általános különbségét felismerte, az előbbi a *posteriori*-nak, az utóbbi — idealista eljárásának megfelelően — a *priori*-nak nevezte. Véleménye szerint a gondolkodás aktivitása nem csupán analitikus, hanem szintetikus tevékenységben is megnyilvánul. Mivel a formális (az általános) logika csupán az analitikus mozzanatot, a formális helyesség megítélésére alkalmas, szükség van egy speciális, az ún. a priori szintetikus ítéletek megalkotásának szabályaival foglalkozó logikára. Ily módon a „transzcen-

dentális logika” az új ismeretek megalkotásának szabályait kell, hogy összefoglalja, s mint ilyen az általános logikától különböző diszciplína.

Iljenkov helyesen említi ki, hogy a formális logika nem különbözteti meg a tapasztalati és a teoretikus általánost egymástól, és nem ismeri el az ebből fakadó speciális logika szükségességét. Arra azonban nem tér ki, hogy a transzcendentális logika sem oldja meg a teoretikus általános levezetését, hogy az a priori szintetikus ítéletek megalkotását szabályozó elvei ténylegesen *megőrzik* a tapasztalati és az elméleti általános közötti szakadékot. Ugyanakkor nem hangsúlyozza eléggé, hogy a kanti transzcendentális logika előre mutat a dialektikus logika fundamentális problémájának megoldása felé, a jelenségtől a lényeghez való eljutás útjának leírása felé.

Ezt a problémát a kanti transzcendentális logika a maga inherens dualizmusa következtében nem oldhatja meg. Ezért az *előrehaladás érdekében szükség van a logika tárgyának monista értelmezésére*. Ezt a feladatot Fichte próbálta megoldani. A „magában való” fogalmának belső ellentmondásából, abból, hogy a *tudatban a csak tudaton kívülről alkotunk magunknak gondolatot*, jut el a kanti gondolkodásról szóló elmélet gyengeségének feltárásához. Mivel az önmagában való dolog elgondolása a formális logika ellentmondás törvénye szerint értelmetlenség, Kant az analitikus ítéletek megalapozásának kezdetén lerombolja magát a megalapozást. Kantnál a logika, mint a *gondolkodásról szóló gondolkodás* a dolgokról semmit sem mondhat: ebből az ellentmondásból kiindulva Fichte egy olyan tudomány létrehozásának a szükségességéhez jut el, amelyben a gondolkodásról és a dolgokról szóló tanítás egybeesik. Ezért számára a tudományról szóló tudomány kiinduló elve nem a dolog és a tudat ellentmondása, hanem az Én belső ellentmondása. Fichte végül is a tárgy és a fogalom teljes azonosításával haladja meg a kanti dualizmust. Ez a monizmus azonban nem egyéb, mint a kanti dualizmus szubjektív idealista kritikája, amely kizárja a tárgy fogalom előtti létezését. A tárgy és a fogalom ilyen jellegű azonosítása az azonosítás törvényének abszolutizálása segítségével a neopozitivistáknál is kimutatható — húzza alá Iljenkov s ezen keresztül azt is, hogy a logika tárgyára vonatkozó koncepciójuk a fichtei szinten rekedt meg. Carnapnál például a következőket találjuk: „... nem keresünk további megalapozást, egyenesen kimondjuk, hogy a fogalom és a tárgya egy és ugyanaz. Ez

az azonosítás egyáltalán nem jelenti a fogalom szubsztancializálását, sőt ellenkezőleg, a tárgy funkcionalizálását jelenti.”<sup>1</sup>

Schelling szembeállította egymással a logikát és a dialektikát, de úgy, hogy az érdekesebb diszciplínának a dialektikát tekintette. Ez utóbbit a tudományos megismerés elméletének státuszára emelte, az új ismeretek megalkotásának fontos eszközét látta benne. Ezzel szemben a logikát csupán az ismeretek osztályozásának szabályait leíró skolasztikus elméletnek tartotta. A formális logika hegeli értékelésének előzményeit nyújtja a schellingi álláspont, amely szerint a logika nem az új ismeretek megalkotásának, létrehozásának formáit feltáró tanítás.

A dialektika és a logika Schelling-féle értelmezése magában foglalta a továbbhaladás feladatát, nevezetesen a dialektika és a logika egyesítését. Iljenkov arról nem szól, hogy vajon a dialektika és a logika hegeli egyesítése a két diszciplína teljes azonosítását jelentette-e, vagy a különbségeinek a megtartását is egyben, az azonban világos, hogy Hegel érdemének tudja be a dialektikának logikaként való felfogását.

Különös érdeklődésre tarthat számot az a rész, amelyben a szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy Hegel logikai nézetei mennyire racionálisak és mennyiben idealisták. Egyet lehet érteni azzal, hogy abban a felfogásban, amely szerint a logika az önmagát elgondoló gondolkodás, semmi speciálisan hegeli és idealista nincsen, valójában csak megismétli a tradicionális felfogást, amely szerint a logika a gondolkodásról szóló gondolkodás. Az idealizmus abban rejlik, hogy Hegel a gondolkodást az emberi formáján kívül, anyagi szubsztátumhoz nem kötődve is elfogadja, sőt csak ebben a formában tekinti alapvetőnek. Azaz „A hegeli ‚Logika‘ a gondolkodást egy olyan természetesen kívüli és felüli tevékenységnek tekinti, amely a természettel és az emberrel sajátos ‚közvetítő‘ viszonyba lép, hogy saját képére és hasonlatosságára formálja őket.” (155.) Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy a szerzőnek csupán a logika tárgyára vonatkozóan helytálló az a megállapítása, hogy nincs benne semmi hegeli és idealista, e tárgy — vagyis a gondolkodás — értelmezése viszont éppen ilyen. Ezt elfogadva azt is világosan kell látnunk, hogy Hegel sem vizsgálhatott más gondolkodást, csupán az emberit. Következésképpen a természet elé és fölé helyezett gondolkodás, az abszolút szel-

lem fikciója is az emberi tudás fáján termett gyümölcs, ha korcs gyümölcs is. Pozitív a szerző elemzésében, hogy Hegel logikai nézeteit nem szűkíti le a „Szubjektív logiká”-ban kifejtetekre, ez azonban nem mentesíti attól, hogy megvizsgálja Hegel szűkebben vett logikai tanításait, a fogalomról, az ítéletekről, a következtetésekről szóló nézeteit.

A logika tárgyának materialista megközelítésében sokat segít Feuerbach, aki a gondolkodást anyagi folyamatnak tekintette, anyagi szervnek, a központi idegrendszernek a funkciójaként fogta fel, amely anyagi tárgyak átalakítására irányul. Ebben az értelmezésben a gondolkodás az agytól elválaszthatatlan, a gondolkodás az élő agy reális léte, az élő agy létezése pedig a reális gondolkodás. Jóllehet a logika tárgyának az értelmezésében a materializmus irányába végbemenő fordulatról van szó, ez a felfogás sem szabadul meg azonban a lét és a gondolkodás azonosításából fakadó következményektől. A lét és a gondolkodás feuerbach-i azonosítása ellenkező előjelű a hegeli (az objektum — szubjektum azonosításában kifejeződő) típusával szemben, ezért következménye is ellenkező előjelű. Ez a következmény a dialektika teljes elvetése. Kár, hogy a szerző nem vizsgálta azokat a mai kísérleteket, amelyek a logika tárgyának materialista értelmezésében csupán a feuerbach-i megoldás szintjén tartanak, s amelyeknek közös ismérve, hogy az idealizmus veszélyére való hivatkozással a logika területéről teljesen száműzik a dialektikát.

Feuerbachnál a lét és a gondolkodás azonosítása alapján álló materializmus az embert az érzékeléssel kapcsolja a természethez. Mivel ez a közvetítő elem nem az érzéki gyakorlat, a logika a dialektikát teljes egészében ki kell, hogy zárja magából. Iljenkov a dialektika feuerbach-i elvetésének az okát kizárólag a materialista filozófusnak az abszolút szellem bármely áron való kritikájában látja. Ezzel szemben hangsúlyozni kell, hogy Feuerbach a logika tárgyát, a gondolkodást azért nem képes dialektikus természetét alapján felfogni, mert az érzéki gyakorlat szerepének a meg nem értése megakadályozza ebben. Feuerbach felfogásában a gyakorlat nem hatja át a megismerés folyamatát és logikáját, azaz a megismerő számára nem közvetíti az objektív valóságot. Természetesen az, hogy Feuerbach nem értette meg az érzéki gyakorlat szerepét, semmit sem von le felismeréséből, amely szerint a hegeli „abszolút tudat”,

<sup>1</sup> R. Carnap: „Logische Aufbau der Welt”, Berlin, Schlachtensee 1928, 6.

„abszolút gondolkodás” igazi alapja az ember. Végül is érdeme, hogy az idealizmusról kimutatta: az ember tudata és logikája csak objektív alapjától elszakítva misztifikálható valamiféle abszolút logikává.

Iljenkov könyvének egyik — szerintünk — rendkívül fontos tanulsága a mai marxista filozófiai kutatások számára annak szemléltetése, hogyan kell alaposan feldolgozni, feltárni adott kérdésben a klasszikus német filozófiának a tartalmát, ami nélkül nem lehet a marxizmus genezisének a folyamatát helyesen értelmezni. A szerző éppen a klasszikus örökség feltárása alapján tudja a logika tárgyára vonatkozóan a szükségessé vált megérett előrelépést megvilágítani. Legfontosabbnak tekinti, hogy Marx felfedezte: a logika tárgya, a gondolkodás a társadalmi gyakorlatban résztvevő konkrét ember lényegi oldala. Ennek következtében a gondolkodás benső dialektikájává válik a közvetített és a közvetített, a gyakorlat és a tárgy dialektikája. A szerző a logikai tanítások fejlődésében is meglevő kontinuitás és diszkontinuitás helyes arányait betartásával veti össze a hegeli „Logiká”-t a „Tőke” logikájával s ezzel eléri, hogy nem csupán Marx ökonómiai elemzését világítja meg mélyebben, hanem Hegel munkásságának is valódi értékeit jobban emeli ki.

Iljenkov keresi a hegeli koncepciót átfogó általános logikai séma sajátosságát és magyarázatának a kulcsát. Úgy látja, hogy mind a „Szellem fenomenológiája”, mind „A logika tudománya” szerint, a Szó mint a gondolkodás külső megnyilvánulása volt a kezdet: a Szó-t a gondolkodó lélek önmagából hozta létre, a gondolkodás reális eszközei (a szerszámok) pedig leszármazottak, a gondolkodás érzéki tárgyi metamorfózisaként jönnek létre. A szerző a hegeli koncepció megfejtését abban a sémában fejezi ki, hogy az ember *először gondolkodik*, azután *reálisan cselekszik*; az újabb ciklus ugyanezen séma szerint megy végbe, azonban új alapon, amelynek következtében az egész mozgás nem körformájú, hanem spirális jellegű és az egyes szakaszok a szóval kezdődnek és a szóval fejeződnek be. Ezt a sémát: szó — tevékenység — szó' (Sz — T — Sz') Iljenkov összehasonlítja a „Tőké”-ben kifejtett P — Á — P' sémájában kifejezett körforgással és megállapítja, hogy mindegyikbe a kezdő és a végpont azonos, mindegyikben a végpont a kezdőponthoz képest többletet mutat.

Iljenkov nem csupán azt igazolja, hogy Marx „Tőké”-jét nem lehet megérteni Hegel „Logiká”-ja nélkül, hanem

azt is, hogy Hegel „Logiká”-ját nem lehet a „Tőke” logikája nélkül tudományosan megítélni. A szerző által végzett összehasonlítást illetően további konklúziókat vonhatunk le Hegel értékelését tekintve. Marx azért is ért el új tudományos eredményt, jutott el az értéktöbblet létrejöttének megfejtéséig, mert sikerült a valódi kiindulópontot megragadnia: ez pedig nem a pénz, hanem az áru volt. Ezzel szemben Hegel többek között azért nem képes megfejtetni az „ismerettöbblet” keletkezésének kulcsát, mert kiindulópontja nem az igazi kiindulás. A marxi dialektika az ismeret — tevékenység — ismeret' (I — T — I') körforgási folyamatot csak abban az esetben képes helyesen értelmezni, ha a valódi kiindulópontot helyezi a ciklus elejére, amely szerint a körfolyamat: tevékenység — ismeret — tevékenység' (T — I — T'). A szerző a vizsgálat fontos eredményének tekinti, hogy a logika tárgya: a gondolkodás, úgy jelent meg, mint amely természetére nézve *ideális* létező. Szerinte: „Az eszmei — az objektív realitás szubjektív képmása, azaz a külső világ tükrözése az emberi tevékenység formáiban, tudatának és akaratának formáiban. Az ideális nem individuális-pszichológiai, nem fiziológiai tény, hanem társadalmi, történelmi tény, a lelki tevékenység formája és terméke.” (184.) Ez a megfogalmazás lényegében összhangban áll a marxi állásponttal, amely szerint az eszmei nem más, mint az emberi fejbe átültetett és átalakított anyagi. Ez az értelmezés megőrzi a Marx-előtti materializmus álláspontjából azt, hogy az eszmei létezik önálló szubsztanciaként, és ezzel mindennemű dualizmussal szemben áll; ugyanakkor különbözik a tudatot az anyaggal azonosító leegyszerűsítő materializmus koncepciójától.

Az ideális természetének materialista értelmezésében a legfontosabb a gondolkodó ember aktív tevékenységének a megértése, annak az aktív oldalnak a hangsúlyozása, amiről Lenin azt írta, hogy az okos idealizmus vonalán bontakozott ki.

Továbbá — a szerző szerint — az eszmei a társadalmi ember tevékenységének a *formája*, s mint ilyen nem redukálható pusztán az agyműködésre: az eszmei a külső világot átalakító tevékenység alanyának a funkciója. Ez a forma, ez a funkció nem azonosítható az agy anatómiai, fiziológiai folyamataival — legfeljebb hamisan. Ez a hamis azonosítás olyan, mintha valaki az áru pénzformáját az arany fizikai tulajdonságaival felcserélhetőnek tartaná. Az ideális mindig nyelvi formában fejeződik ki, jóllehet vele nem

azonos, közvetítése is csupán ez anyagi hordozója útján lehetséges.

A szerző a logika tárgyáról kialakult nézetek elemzése mellett figyelmet fordított a marxista filozófia és a dialektikus logika olyan alapvető elveire, mint a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egysége, vagy az ellentmondás problémája.

*A dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységét a logika tárgyát illetően veti fel, ami önmagában újszerű. Azt írja: „... a logika tárgya a szubjektív tevékenység objektív törvényei.”* (211.) Ezek a törvények, mint dialektikus összefüggések meghatározzák a megismerés folyamatát. Ebből következik, hogy az ezeket visszatükröző tanítás „... a dialektika és csak a dialektika a valódi logika, amely szerint a modern gondolkodás folyamata végbe megy.” (212.) Hangsúlyozni kívánjuk, hogy Iljenkov nagyon helyesen a logika tárgyát — az emberi gondolkodást — tekinti olyanak, amelyben a dialektika, a logika és az ismeretelmélet törvényszerűségei egységben vannak egymással. Ebből viszont az következik, hogy ez az egység csak azokra a logikai rendszerekre érvényes, amelyek a gondolkodás *tartalmi aspektusát* ragadják meg: másképp mondván, a formális logikai elméletek nélkül a szóban forgó egységet a gondolkodás nagy-szerűen megvalósíthatja.

A szerző az ellentmondást a dialektikus logika fundamentális fogalmai közé sorolja. Valószínűleg a szovjet filozófia helyzetét veszi alapul, amikor megállapítja, hogy a centrális elvekben nincs vita, csupán abban a kérdésben, hogy viszonyul a gondolkodásban meglevő ellentmondás az objektumhoz. Ez a probléma még súlyosabb következményeket rejt magában olyan

körülmények közepette, amikor az objektív ellentmondások létét sem ismerik el. Iljenkov joggal hívja fel a figyelmet a mai metafizika jellemző megnyilvánulására, amely szerint: „Az ellentmondás megtiltása az igazság abszolút kritériuma, a logika vitathatatlan kánonja, legmagasabb elve lesz.” (233.) Ezt a nézetet sokszor a tudomány gyakorlatára való hivatkozással próbálják alátámasztani. A neopozitívizmus metafizikus szemléletmódja szerint a gondolkodásnak meg kell szabadulnia az ellentmondásoktól. Az ellentmondásoktól való megszabadulás nem minden esetben válik azonban a tudomány javára. A munkaérték-elmélet Ricardo-féle megközelítése éppen azért ütközött nehézségekbe, mert az angol közgazdász az ellentmondásoktól meg akart szabadulni, Marx viszont felismerte, hogy nem szubjektív, hanem objektív ellentmondást rejt magában ez az elmélet, amelynek éppen a megtartása vezet el a megoldáshoz.

A szerző a gondolkodásban fellépő ellentmondásokat két csoportba osztja: az egyikbe tartoznak a gondolkodás következetlenségeiként jelentkező szubjektív kapcsolatok, a másikba pedig azok az ellentmondások, amelyek az objektumról nyújtanak információt. Az ellentmondásoknak ez a tipizálása teljes összhangban áll a Fogarasi-iskola koncepciójával.

Iljenkov legújabb könyvének érdeme, hogy mozgósítja a marxista logikusokat a dialektikus logika kidolgozására és a kollektív kutatások fontosságára hívja fel a figyelmet. Témaválasztása is azt mutatja, még feldolgozásra vár annak a gazdag történeti hagyatéknak a szerteágazó problematikája, amely nélkül minden logikai elmélet csak gyökértelen lehet.

## SUMMARIES

### *István Hahn: Ethnical and universal religions*

The paper starts from this question: how much is religion, as a universal-humane ideology, embodying the great universal ideas of mankind (as it is declared by the apologetes of religious ideology) suitable for serving as an ideological weapon in the struggle against particular interests, nationalistic and racial prejudices, at the same time. The author clarifies the question with the method of the history of religion, by means of examining the main tendencies of the development of ancient religion.

The religious rites and conceptions of the tribalclannish society served the maintenance of these small communities. Their influence and validity could not overreach the small communities which called them into existence. The ancient peoples, ethnic units were taking shape in the course of ethnogeny, when the single tribes merged into one another. The religious systems of ancient peoples, ethnic units came into existence: these were the ethnical religions. Their common feature is, that belonging to the given ethnic unit is the factor, primarily creating the community; hence the member of the given ethnic unit is so say "born in" the religious system of its believes, rites and institutions. However, within this unity there are two main types: *polytheistic* and *monolatric*. It is characteristic of the former, that numerous divine beings exist in equal rank, while the latter may be characterized by the dominant function of a single supreme protective god. The divine beings of boths types are *two-faced*. On the one hand they are of universal nature, being the representatives of natural and social forces and of certain social functions. On the other hand these beings remain the *particular gods* too of the ethnic, state-like and polis-like *communities*. (These are the survivals of the totemic origin of tribalclannish

traditions and at the same time they correspond to the character of the primary ethnic communities.)

*This twofold character* asserts itself on various levels and with different intensity in the particular systems of religions examined in more detail (in the Egyptian, Greek, Roman and in the Old-Testamentaire Jewish religion); but it can be found in each of them. The belief, that the gods owned by the ethnic unit are mightier than those of others, and protect with peculiar zeal the primary ethnic, political, state-like and polis-like communities revered by them, is everywhere demonstrable. This comprehensive tendency is exactly there the most conscious, where the originally communal-particular god wins general expection, where monolatry develops into monotheism. The religious universalism forms one close unit with the particular interests of the community on this level too.

Religious universalism does not overcome these interests, but serves and embodies them.

### *L. I. Grekov: The man and his environment*

The author summarizes the experiences and main problems of the round-table conference, held by the „Voprosi Filosofii” in 1972. He discusses the new features of the interdependence of Man and his environment, and the timeliness of this question. In many countries research workers are examining the worsening oecological situation, and are looking for concrete practical solutions. The interdependence of Man and nature is not only a special oecological problem, but also a philosophical and sociological one. It is noticeable in the international discussions, that there is a base in the intellectual and ideological life of the bourgeois society for ideological speculations with oecological problems. The outstanding representatives of several branches of science (geography, geology,

biology, demography, physiology, physics etc.) were invited to the conference, and this presented an opportunity for a complex and comprehensive discussion of the theme. The main task of the conference was the following: to find a scientific and practical solution to the new question of the interdependence of Man and nature. This can not be but the result of mutual efforts of several branches of science. But in order to avert the oecological danger, which threatens the fate of the whole mankind, political and social conditions must be fulfilled, the fulfillment of which is also necessary to the performance of the right practical solutions.

*György Poszler: The place of literature among the arts*

The paper searches the conceptual range and the taxonomic problems of the examination of the literature. First of all it draws the line between the specialized branch of science, dealing with literature i. e. literary scholarship on the one hand, and the specialized branch of aesthetics i. e. the aesthetics of literature on the other. The author aims to prove, that the sphere of a special aesthetic investigation, its field and methology were defined and outlined by the classics of general aesthetics from Aristotle to Hegel and others after them. At the same time the characteristic efforts of literary scholarship in Hungary and elsewhere roughly merge the field and the point of view of specialized aesthetics and the specialized branch of science, and consider the theoretical part of the latter i. e. the theory of literature as the theoretical abstraction of the highest degree relating to literature. After this the paper attempts to sketch the topics of a possible train of thought in the aesthetics of literature. The author wants to approximate the method of investigation; with induction and deduction, logical and historical approach specifically integrated. It is the main purpose of the paper too, to set up a taxonomic hypothesis in relation to the investigation of literature by the aid of the examination of the connection between the theory of literature and the aesthetics of literature.

*Lajos Vincze: On the problem of the research of artistic reception*

In the study of artistic reception, considering it an aesthetical problem the methodological approach has a great importance. A solution more manysided and

complete has to be attributed to the complex investigation in the intersection of several branches of sciences (philosophy, aesthetics, history of art, psychology, physiology, theory of values, cybernetics, semiotics).

It is outlined, how become parts the single branches of science of the structure of artistic reception, and from which side do the single branches of learning approach the structure of artistic reception. Further the author, considering the work of art as a dynamic structure, compares it with the system of artistic reception and the utility and productivity of the methodological approach are pointed out through the investigation of the correlation and interdependence of the two structures.

*Endre Bojtár: Slavonian structuralism in the literary scholarship*

The paper, which is the first chapter of the book with the same title, desires for arranging the theory of literature of the Slavonian structuralism in the development of literary scholarship. Slavonian structuralism is to be understood as follows: Russian formalism, Czech structuralism (J. Mukarovsky), the Polish so-called integrative school and R. Ingarden.

Structuralism is characterized by the paper as a tendency following positivism and psychologism by reason of the following four points:

1. the subject-matter of the literary scholarship;
2. this subject-matter being delimited from other branches of science;
3. the methods of literary scholarship;
4. the aim of literary scholarship.

The author attempts to place the structuralism of literary scholarship beside other systems of tendencies (positivism, phenomenology, marxism) on basis of similar points.

After this he compares the development of linguistics and literary scholarship.

*Antal Müller: Interaction and definiteness*

The author aims to sketch a theory of determination adequate to our physical knowledge of today. Since the objective things and systems are usually more or less "open", contingent components also occur in their interactional structure. Accordingly an up-to-date theory of determination has to take into account these components too among the determinants of a given event.

In shaping his conception the author starts from two concepts: *event* and *interaction*. The interactional system of a given event is divided into three segments, which have different importance in the formation of the event:

- a) causes;
- b) conditions;
- c) background.

Hence causality is an interaction too; a given interaction — because of the different qualities, and different interaction — structures of the interacting things and events — leads to different results on the one side and on the other (causal asymmetry). One of the most important conclusions of the conception outlined in the paper is the result, that a modern and consequently materialistic theory of determination requires necessarily the giving up of the theory of definite predetermination.

*Kornél Solt: Some epistemic types of definitions*

In the sphere of descriptive definitions — on the basis of the given epistemic situation — it is possible to differentiate between *definitions*

1. *giving the explanation of word,*
2. *revealing the essence, and*
3. *revealing the extension (extent).*

In all of these three cases  $s_2$  (who  $s_1$  tells a definition) does not know something, what  $s_1$  knows. — 1. In the *first case*  $s_1$  enlightens the intension of the definiendum  $A$  with the intension of such an other definitum  $B$  of the given language, where the intension of  $B$  is the same as that of  $A$  (in the usage), when  $s_2$  understood the designator  $B$  too, but did not understand the designator  $A$ . For instance: "Hypertonia means one and the same thing as high blood-pressure". — 2. In the *second case*  $s_2$  understood already both  $A$  (the definiendum) and  $B$  (the definitum), but did not know properly a certain intensional connection between them. It is for instance an epistemic situation like this, that the following definition is made: "The ebb and flow is a periodical movement of the sea, caused by the magnetism of the Moon". 3. In the *third case*  $s_2$  did not know earlier that the extension of  $A$  and  $B$  is the same. This connection is told with the definition by  $s_2$  to  $s_1$ . For instance: "The redskins are the same, as the aborigines of America".

*Endre Farkas: The ethics of responsibility — the responsibility of ethics*

Freedom — responsibility, as a pair of categories in moral philosophy research, was not given till now its due central place. It is obvious that only Marxist ethics can render it a central, all embracing question, as Marxist ethics is able to extend morals to analyse social relations, over and above personal, individual circumstances without committing the error of moralizing. The concept of responsibility is a uniform one which, however — even on an ethical level — contains a number of bearings, depending on the differing meanings of the concept. The possibility is thus given to consider responsibility 1. in the meaning of accountability, the ethical-philosophical bearing of the individual's responsible quality, 2. to regard responsibility as a means of assessing, of estimating responsibility, of praising or condemning, 3. in the meaning of practical responsibility, as the problem of the content, degree and realisation of responsible conduct, 4. as bringing home, becoming inbued to the aforementioned aspects of responsibility, as a sense of responsibility in its broader meaning.

Highlighting educational centred functions, the paper endeavours to analyse the specific content of the aforementioned relationships and their connection to each other, documenting the responsibility of ethics regarding the quality of responsibility-ethics it represents.

*Csaba Ecsedy: The Role of Communal Land-ownership in the Development of Ruling Groups in Africa South of the Sahara*

On the bases of anthropological and historical material, field studies and local, mythological oral tradition, the ethnologist author surveys the various types of tribal and archaic societies South of the Sahara for demonstrating the phases of evolution of the agricultural communities, growing or decreasing without essential changes and real progress during the recent series of centuries. A structural and historical analysis is given of several kinds of actual communities — from local kinship groups as far as to their highest political complex, *i. e.* the rudimentary, segmentary and the centralized bureaucratic state,—pointing out that the whole economic life and social hierarchy, or even that between separate communities, were based and directly determined by the communal ownership of land.

*Ildikó Ecsedy: Archaic markets in the ancient China*

The ancient Chinese luxury wares have given false impression about China's riches



and the economic importance of her commercial activity, raising illusions both in the customers and in those scholars studying the related curiosities. Beyond the brilliant surface of the Empire, *i. e.* its foreign trade based on diplomatic motives, the Sinologist author outlines the very nature of economic dynamics, internal exchange of wares in China, limited to a narrow and closed circle, and pressed by official prohibitions. When evaluating the ambiguous Chinese source material on trade in connection with the whole Chinese history, describing commerce in a pre-antique („Asiatic”) phase of economic history, the historical way of the exchange of wares in China is demonstrated here by analyzing the historical change of role, place and importance of the institutional residence of exchange, *i. e.* ancient Chinese market-places.

*Lajos Boglár: Indians and neocolonialism — a Venezuelan case*

The study of the case mentioned above gives account of the changes ensued in the life of an Amazonian Indian tribe by the Venezuelan programme called „The conquest of the South”.

The author visited twice (in 1967—68 and 1974) the piaroa Indians living in the Amazonas Federal Ground in South-Venezuela, thus an opportunity presented itself for him to make a comparison. The study gives a brief account of the situation of the Indian groups six years ago. This situation was characterized by „big joint families”, living in jungli isolation, supporting themselves under the guidance of religious leaders by means of agriculture and hunting. The Indians were compelled by the government programme launched some years ago to quit their jungle settlements and become connected with the economic life of the chief town of the Amazonas. In the description of the present day situation the author relies on the narratives of several Indians, but mainly on those of a piaroa teacher: we can get an explicit description of the disintegration of the tribal community in connection with the given case.

The production for market and the money-economy changed thoroughly the economic, social and cultural picture of the former communities. It is the immediate manifestation of the neocolonialistic programme — which is intended for the „development” of the marginal districts — that the Indian, inexperienced in the Spanish language and in the market commerce fell an easy prey to some wholesalers, the leaders of the Amazonian economical life.

*Róbert Simon: Some contributions to the tendencies of Arab history — to the question of proprietorship and statehood*

This sketch — which is the first formulation of a greater work in preparation — tries to outline the historical genesis and the tendencies of motion of the two fundamental sides of the classical Arab society. These are: proprietorship and statehood. According to the author the fundamental question of the Arab development is this: how the three following elements got into connection with each other in the motion started by the Islam: the Mohammedan Islam, the Byzantine element (*i. e.* the antique development saturated with Hellenism) and the Iranian element (the ancient oriental development). After the brief characterization of the three elements the author differentiates between three periods in the Arab history on the basis of the organic totality of the mode of production. These eras may be described as follows: the first (Omayyad) period is characterized by simpler and well developed communities, which are more or less inorganically one beside the other; the second / the first century of the Abbasid rule / is characterized by the more or less organic totality of the formation, which may be circumscribed as „the Asiatic mode of production” / when certain economical, social and ideological elements are mutually interdependent /; the third phase / from the 9. century until the 19. century / is characterized by military despotism, aspiring to decentralization. It must be emphasized, that the existence and essential identity of the ruling mode of production can also be demonstrated in the phases antecedent to the organic social totality and in the phases coming after it. This essential identity is based on peasant communities, reproducing themselves always identically. These peasant communities disintegrated only in the 19. century, in consequence of the European invasion.

*Mária Ferenczy: Professional research and theoretical generalization (Thoughts in connection with a conference)*

The article characterizes the conference organized by the Institute of Scientific Socialism Continuative Education and Informations about the topic of *The Social Conditions of the Developing Countries* held in December 1974. This is done by the aid of a review of the themes, methods and conclusions of some excellent lectures, as well as with the description of the problems, the characteristic features and the lessons worthy of further considerations of the scientific conference.

At the same time an introduction is given to the four studies / the works of Lajos Boglár, Csaba Ecsedy, Ildikó Ecsedy and Róbert Simon / published later, which give

an examination of exemplary high level of archaic societies from several points of view, and which were originally delivered as lectures at the conference.

## РЕЗЮМЕ

### *И. Хан: Этнические и универсальные религии*

Статья исходит из вопроса о том, насколько религия как общечеловеческая идеология, выражающая — по мнению апологетов религиозной идеологии — большие общечеловеческие идеалы, является в то же самое время способной служить как оружие в борьбе против партикулярных интересов, национальных и расовых предрассудков. Автор пытается ответить на этот вопрос пользуясь методом истории религии, анализируя главные тенденции развития древних религий.

Религиозные обряды и представления племенно-родового общества служили поддержанию существования этих узких общностей, их влияние и воздействие не могло распространиться за границы этих, породивших их, узких общностей.

В результате объединения отдельных племён, в процессе этногенеза, создаются народы, этнические группы и соответствующие им религиозные системы, этнические религии. Их общая черта — то, что принадлежность к определённой этнической группе является первичным, порождающим общность фактором. Член данной этнической группы «врождается» в систему её религиозных верований, обрядов и институций. Здесь можно различить два главных типа: *политеистический и монолатерический* тип.

Первый характеризуется существованием многих равных себе богов, а второй — доминирующей ролью единственного главного бога-защитника. Боги обеих типов *двуликше*, в смысле того, что с одной стороны они, как представители естественных и общественных сил, а также определённых общественных функций, носят *универсальный* характер, но с другой стороны, они (как пережитки тотемических племенно-родовых традиций, и в то же время, соответственно характеру первичной этнической общности) остаются и *партикулярными богами* сообщества типа полиса, которое их создало и которое их почитает. Этот *двойный характер* в отдельных рассматриваемых системах религии (египетской, греческой, римской и в старозаконной еврейской религии) проявляется в

различной степени и мере, но везде его можно обнаружить, везде можно обнаружить веру, что собственные боги сильнее чужих и что они особенно заботливо охраняют те первичные этнические, политические, государственные или полисные общности, которые их почитают.

Эта общая тенденция в самом осознанном виде проявляется там, где первоначально *общинно-партикулярный* бог получает универсальное значение, то есть там, где монолатрия перерождается в монотензм. Религиозный универсализм и на этой степени показывает сильную связь с партикулярными интересами данной общности, не подавляет их, а выражает и нбслуживает.

### *Л. И. Греков: Человек и окружающая среда*

Автором обобщается опыт и основные вопросы обмена мнений за круглым столом, проведенного журналом «Вопросы философии» в 1972 г. Занимается новыми чертами и актуальностью взаимодействия человека с окружающей средой. — Во многих странах ведутся исследования, служащие анализу усугубляющегося экологического положения, в ходе чего изыскиваются конкретные практические решения проблемы. Однако взаимодействие человека и природы является не только лишь экологической проблемой, но и философской и социологической. В международных дискуссиях можно наблюдать, что в духовной, идеологической жизни буржуазного общества имеется почва для идеологических спекуляций экологическими проблемами. — На обмен мнениями были приглашены выдающиеся представители различных наук (географы, геологи, биологи, демографы, экономисты, физиологи, физики и др.), что создало возможность для комплексного, многостороннего обсуждения темы. Главная цель совещания: найти научное и практическое решение новых вопросов взаимодействия человека и природы. Это может быть результатом только совместных усилий различных наук. Однако отражение экологической угрозы, касающейся судьбы всего человечества,

воплощение правильных практических решений имеет также и политические, общественные предпосылки.

*Дь. Послер: Литературоведение и эстетика литературы*

Статья исследует набор понятий и проблемы систематики анализа литературных явлений и прежде всего проводит границу между литературоведением и эстетикой литературы. Автор пытается доказать, что классики общеэстетической мысли от Аристотеля до Гегеля и дальше определили специфическую сферу действительности эстетики литературы, её территорию и методологию. В то же время, характеристические тенденции как в венгерском, так и в общем литературоведении смешивают территории и точки зрения специальной эстетики и специальной науки и — по отношению к литературе — высшей теоретической абстракцией считают теоретическую часть специальной науки — теорию литературы.

В дальнейшем автор пытается начертить возможную тематику определённого хода мыслей эстетики литературы и в специфическом единстве индукции и дедукции логического и исторического, рассматривает методику исследования и с помощью анализа взаимоотношения теории и эстетики литературы пытается сформулировать гипотезу относительно систематики литературных исследований.

*Л. Винце: К вопросу об исследовании восприятия искусства*

В исследовании восприятия искусства как проблемы эстетики, большое значение имеет методологический подход к вопросу. Комплексное исследование в точке пересечения нескольких наук (философии, социологии, теории ценности, кибернетики, семиотики) обещает более многостороннее и полное решение вопроса. Статья показывает, как отдельные частные науки подходят к вопросу структуры восприятия искусства и анализируя художественное произведение как динамическую структуру, сопоставляет её с системой восприятия искусства, затем — исследуя соотношение тех двух структур — показывает полезность и плодотворность такого методологического подхода.

*Э. Бойтар: Славянский структурализм в литературоведении*

Работа, которая является первой частью книги, носящей то же заглавие, пытается определить место в развитии литерату-

ведения таких явлений как русский формализм, чешский структурализм (Мукаровский), польская, так называемая, интегральная школа и теория литературы Р. Ингардена.

Структурализм автор характеризует из следующих четырёх аспектов как течение, последующее за психологизмом и позитивизмом: 1. предмет литературоведения; 2. разграничение этого предмета от других дисциплин; 3. методы литературоведения; 4. цель литературоведения.

На основе похожих аспектов, автор пытается определить место литературоведческого структурализма по отношению к другим направлениям (позитивизму, феноменологии, марксизму), а также проводит параллель между развитием литературоведения и языкознанием.

*А. Мюллер: Взаимодействие и определенность*

Целью автора является начертить теорию детерминации, адекватную нашим сегодняшним физическим знаниям. Поскольку объективные вещи, системы обычно более-менее «открыты», в их взаимодействующих структурах находятся и случайные компоненты. Соответственно этому, современная теория детерминации, рассматривая детерминанты определённого события, должна принимать во внимание и те случайные компоненты.

В разработке своей концепции автор исходит из понятия *события* и *взаимодействия*. Система взаимодействия данного события делится на три — с точки зрения возникновения события различной важности — сегмента: а) причины, б) условия, в) фон. Значит причинные связи тоже являются взаимодействием. Данное взаимодействие, вследствие различных свойств вещей, событий, точнее, вследствие различия взаимодействующих структур, приводит к одним результатам на одной и к другим на другой стороне (каузальная асимметрия). Одно из самых важных заключений начерченной в статье концепции то, что современная и последовательно материалистическая теория детерминации.

*К. Шолт: Некоторые эпистемические типы определений*

В области дескриптивных определений — на основе данной эпистемической ситуации — можно различить следующие типы: 1) словообъясняющее определение, 2) вскрывающее сущность и 3) вскрывающее объём. Во всех трёх случаях  $S_2$  (тот, которому  $S_1$  сообщает определение) не знает чего-то такого, что знает  $S_1$ .

1. В первом случае  $C_1$  разъясняет интенцию определяемого  $A$  с помощью интенции некоторого другого, определяющего  $B$ , выступающего в том же языке и имеющего ту же самую интенцию как  $A$ , когда  $C_2$  прежде уже понимал десигнатор  $B$ , но не понимал десигнатора  $A$ . Например: «Гипертония означает то же самое, что повышенное давление крови».

2. Во втором случае  $C_2$  уже раньше понимал и определяемое  $A$  и определяющее  $B$ , но недостаточно знал некоторую из их интенциональных связей. В таких эпистемических ситуациях может например выступать следующее определение: «Прилив и отлив — это вызванное силой притяжения луны движение моря».

3. В третьем случае  $C_2$  не знал раньше, что экстенсии  $A$  и  $B$  тождественны.  $C_1$  именно эту связь сообщает  $C_2$ -му через дефиницию. Например: «Краснокожие — это туземцы Америки».

#### *Э. Фаркаш: Ответственность этики — этика ответственности*

Свобода — ответственность как пара категорий, имеющих описательную, оценочную, ориентирующую и императивную функцию, до сих пор не получила в этических исследованиях заслуженного имиджа центрального места. Центральным, общепризнанным вопросом сопоставления этих двух категорий может сделать безусловно только лишь марксистская этика, которая способна распространить мораль на пределы персональных индивидуальных отношений также и на анализ социальных аспектов, без того, чтобы впасть в порок морализирования. Понятие ответственности — единое понятие, но в каждом из своих разных смыслов — даже в этической плоскости — содержит в себе ряд аспектов. Возникает: 1. ответственность, как вменяемость, как этико-философский аспект сути ответственности индивида; 2. ответственность, как оценка, как определение, установление ответственности, как удоставление и осуждение; 3. ответственность, как практическая ответственность, как проблема содержания, степени и реализации ответственного поведения; 4. ответственность, как сознание, субъективное переживание названных сторон ответственности, в широком смысле.

Статья, выдвигая на первый план учебно-центричные, педагогические функции, предпринимает попытку анализа специфического содержания и взаимоотношения изложенных зависимостей, доказывая: весьма велика ответственность этики в том,

какое содержание этики ответственности представляется ею.

#### *Ч. Эчеди: Роль общинной земельной собственности в образовании господствующих групп в Черной Африке*

Автор — этнолог, на основе собственной собирательной работы на месте, местных устных мифологических передач, а также на основе этнографического и исторического материала, исследует племенные и архаические общества, живущие на юг от Сахары, показывая в них различные фазы развития тех земледельческих общин, которые в течение долгих столетий росли и увядали без действительных изменений и действительного развития. Автор даёт структурный и исторический анализ различных общин — начиная с местных родовых групп вплоть до их самой высокой политической совокупности — сегментарного, централизованного, бюрократического государства — и доказывает, что вся их экономическая жизнь и политическая иерархия, более того, даже и иерархия отдельных общин, определяется общинной собственностью на землю.

#### *И. Эчеди: Архаические рынки в древнем Китае*

Древние китайские предметы роскоши дошли как в покупателях, так и в исследователях ложные иллюзии относительно нитайской экономики и внутреннего экономического значения торговой практики. Автор — синолог, под блестящей поверхностью и дипломатически направленной чорговлей империи, вскрывает экономическое движение Китая, ограниченный официально заказами характер внутреннего обмена товаров, протекающего в узком и замкнутом круге. Рассматривая противоречивые китайские данные относительно торговли в доантичный (азиатский) период, автор оценивает их связи со всей историей Китая и исторический путь товарного обмена в Китае представляет указывая изменения значения, места и исторической роли древних китайских рынков — институционализованных мест обмена.

#### *Л. Боглар: Индейцы и неокOLONиализм — конкретный венесуэльский случай*

Конкретное исследование вскрывает те изменения, которые наступили в жизни одного из индейских племён Амазонаса в ходе осуществления венесуэльской про-

граммы «Завоевания юга». Автор двукратно (в 1967—68-м и в 1974-ом году) посетил — живущих на территории южно-венесуэльской союзной области Амазонас — индейцев-пиароа и таким образом получил возможность сравнения. Статья коротко характеризует положение групп индейцев шесть лет тому назад, когда — руководимые религиозными вождями — «большие семьи» жили ещё изолированно в пущи, обрабатывая землю и охотясь. Начатая несколько лет тому назад программа правительства принудила индейцев к тому, чтобы они бросили свои поселения в девственном лесу и включились в экономическую жизнь столицы Амазонас. При описании сегодняшнего положения, автор использует прежде всего рассказы одного учителя из племени пиароа: мы можем получить здесь отчётную картину о разложении племенной общины в данном конкретном случае. Производство на рынок, денежная экономия существенно изменила экономическое, общественное и культурное лицо бывших общин. Непосредственное проявление неокOLONиальной программы, направленной на «развитие» маргинальных территорий, то, что незнакомые испанского языка и не обладающие опытом рыночной торговли, индейцы становятся жертвой нескольких крупных торговцев — руководителей экономической жизни Амазонаса.

*Р. Шимон: К вопросу о тенденциях арабского исторического движения — отношение собственности и государственность*

Статья — являющаяся первоначальной схемой подготовляемой автором большей работы — обрисовывает две главные стороны классического арабского общества: историческое происхождение и тенденции движения государственности и отношений собственности. Согласно автору, главным вопросом арабского развития являются те взаимоотношения, которые сложились в — возникнувшей в результате начатого исламом движения — империи между мухамедским исламом, византийским эле-

ментом прошедшее через эллинистический фильтр античное влияние) и иранским элементом (влияние древнего востока). После короткой характеристики трёх элементов, автор — исходя из тотального способа производства — различает три фазы арабского исторического движения. Первую фазу (эпоху Омайядов) — можно описать как более или менее неорганическое соседство простых или более развитых общин. Вторая фаза (первое столетие господства Аббасидов) — это эпоха, которую можно охарактеризовать с помощью «азиатского способа производства», когда-то отдельные экономические, общественные и идеологические элементы предполагают друг друга. Третья фаза (с IX-ого по XIX-ый век) — характеризуется стремящейся к децентрализации военной деспотией. Надо подчеркнуть, что даже в фазах ещё и уже неорганической общественной тотальности, можно указать наличие по-существу тождественного господствующего способа производства, к тому же основывающегося на базе всегда воспроизводящихся деревенских общин, которые разложились только в XIX-ом веке в результате европейского влияния.

*М. Ференци: Специальные исследования и теоретические обобщения — Мысли по поводу одной конференции*

Статья с помощью презентации тем, методов и заключений нескольких докладов характеризует проблемы, специфику и важнейшие заключения научной конференции Института Научного Социализма по Повышению Квалификации и Информации Кадров, организованную в декабре 1974 года на тему: *Общественные отношения развивающихся стран*. В то же время статья служит как введение к нескольким, ниже опубликованным работам (статьи Л. Боглара, Ч. Эчеди, И. Эчеди и Р. Шимона), которые в различных аспектах исследуют разные архаические общества, и которые первоначально прозвучали как доклады на конференции.

## CONTENTS

IMRE POZSGAY: Some question of the philosophy after the IX. congress .....	281
ISTVÁN HAHN: Ethnical and universal religions .....	288
L. I. GREKOV: The man and his environment (The round-table conference of the „Voprosi Filosofii”) .....	297
GYÖRGY POSZLER: The place of literature among the arts (Some contributions to the problem of the system of arts) .....	320
LAJOS VINCZE: On the problem of the research of artistic reception .....	358
ENDRE BOJTÁR: Slavonian structuralism in the literary scholarship .....	369
ANTAL MÜLLER: Interaction and definiteness (An essay in the outlining of a modern natural-philosophical determination theory) .....	395
KORNÉL SOLT: Some epistemic types of definitions .....	423
ENDRE FARKAS: The ethics of responsibility — the responsibility of ethics .....	430
CSABA ECESEDY: The role of communal land-ownership in the development of ruling groups in Africa south of the Sahara .....	446
ILDIKÓ ECESEDY: Archaic markets in the ancient China .....	455
LAJOS BOGLÁR: Indians and neo-colonialism — a Venezuelan case .....	464
RÓBERT SIMON: Some contributions to tendencies of Arab history — to the question of proprietorship and statehood .....	471
MÁRIA FERENCZY: Professional research and theoretical generalization (Thoughts in connection with a conference) .....	486

### R E V I E W

VILMOS SÓS: About the advantages of thinking theoretically (Thoughts in reading the book „The Principle of Life” of Tibor Gánti) .....	493
SÁNDOR SZIGETVÁRI: Dialectics as the logic of materialism .....	499

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

<i>Имре Позсгаи</i> : Некоторые вопросы философии после XI-ого Съезд .....	281
<i>Иштван Хан</i> : Этнические и универсальные религии .....	288
<i>Л. И. Греков</i> : Человек и окружающая среда (Конференция круглого стола «Вопросов Философии») .....	297
<i>Дьёрдь Послер</i> : Литературоведение и эстетика литературы .....	320
<i>Лайош Винце</i> : К вопросу исследования восприятия искусства .....	358
<i>Эндре Бойтар</i> : Славянский структурализм в литературоведении .....	369
<i>Антал Мюллер</i> : Взаимодействие и определенность .....	395
<i>Корнел Шолт</i> : Некоторые эпистемические типы определений .....	423
<i>Эндре Фаркаш</i> : Этика ответственности — ответственность этики .....	430
<i>Чаба Эчеди</i> : Роль общинной земельной собственности в образовании господствующих групп в Чёрной Африке .....	446
<i>Ильдико Эчеди</i> : Арханческие рынки в древнем Китае .....	455
<i>Лайош Боглар</i> : Индейцы и неокolonизм — конкретный венесуэльский случай .....	464
<i>Роберт Шимон</i> : К вопросу о тенденциях арабского исторического движения — отношения собственности и государственность .....	471
<i>Мария Ференци</i> : Специальные исследования и теоретические обобщения — Мысли по поводу одной конференции .....	486

### ОБЗОР

<i>Вильмош Шош</i> : О пользе теоретического мышления (Замечания по поводу книги Т. Ганти: «Принцип жизни») .....	493
<i>Шандор Сигетváри</i> : Диалектика как логика материализма .....	499

**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 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.

TIZENKILENCEDIK ÉVFOLYAM

1975/5—6

6



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:  
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,  
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,  
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,  
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC,  
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1975/5—6

## TARTALOM

VITÁNYI IVÁN: Kultúra, művelődés, közművelődés	513
WIRTH ADÁM: Az ideológiai harc korunkban és a filozófia szerepe	536
NOVÁK ZOLTÁN: Lukács György a filmművészet elméleti problémáiról	552
FÖLDÉNYI F. LÁSZLÓ: Eszmény és valóság ellentmondása Ruskin munkásságában	574
K. M. DOLGOV: Az esztétikában és a művészetben zajló ideológiai harc néhány aspektusa	592
KAPOSI MÁRTON: A dekadens polgári filozófia fő sajátosságainak kifejeződése Benedetto Croce rendszerében	601
SZABÓ TIBOR: Gramsci értelmezések és periodizációjuk néhány elméleti kérdése	630
FARKAS ENDRE: Tallózás Marx és Engels etikai örökségében	647
MAKAI MÁRIA: A teleológia marxista felfogásáért	669
FÖLDESI TAMÁS: A marxista filozófia „megismerhetőségi” elvének értelmezéséről	692
BALOGH ISTVÁN: A tagadás tagadásának törvényéről	708
FEJÉR LÁSZLÓ: „Nullanövekedés” vagy „organikus fejlődés”? Különböző világmodellek — azonos ideológiai talajon	725

## TÁJÉKOZÓDÁS

G. HAVAS KATALIN: Filozófiai logika. II. . . . . 744

## SZEMLE

BALOGH TIBOR: A láthatóvá tett szellem (Gilbert Ryle: A szellem fogalma) . . . .	756
HÜLVELY ISTVÁN: A humanizmus és Marx eszméje (Howard L. Parsons: Humanism and Marx' Thought) . . . . .	759
MIKECZ TAMÁS: M. Kagan: A művészet morfológiája . . . . .	761
RUZSA IMRE: Megjegyzések egy kritikához . . . . .	766
Kézünék . . . . .	770

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120-243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Boglár Lajos*, Néprajzi Múzeum, etnológus • *Bojtár Endre*, Irodalomtudományi Intézet, tud. munkatárs • *Ecsedy Csaba*, Néprajzi Múzeum, kutató • *Ecsedy Ildikó*, MTA Nyelvtudományi Intézet Orientalisztikai Csoport, tud. munkatárs • *Farkas Endre*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa • *Ferenczy Mária*, ELTE Kínai Tanszék, tud. segédmunkatárs • *Grekov, L. I.*, Moszkva, a Voproszi Filozofii szerkesztője, a fil. tud. kandidátusa • *Hahn István*, ELTE Ókori Görög és Római Történeti Tanszék, egyetemi tanár, a tud. doktora • *Müller Antal*, MTA Filozófiai Intézet, tud. főmunkatárs, a fil. tud. kandidátusa • *Poszler György*, ELTE Esztétikai Tanszék, egyetemi docens, kandidátus • *Pozsgay Imre*, a Társadalmi Szemle főszerkesztő-helyettese, kandidátus • *Simon Róbert*, MTA Nyelvtudományi Intézet Orientalisztikai Csoport, tud. munkatárs • *Solt Kornél*, fővárosi bírósági tanácselnök • *Sós Vilmos*, MTA Filozófiai Intézet, tud. munkatárs • *Szigetvári Sándor*, ELTE, egyetemi docens, a fil. tud. kandidátusa • *Vincze Lajos*, a Színház- és Film-művészeti Főiskola Marxizmus—Leninizmus Tanszék tanára, egyetemi adjunktus.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Agócs András

A kézirat nyomdába érkezett: 1975. V. 27 — Terjedelem: 20,3 (A/5) ív  
75.1870 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

# KULTÚRA, MŰVELŐDÉS, KÖZMŰVELŐDÉS

VITÁNYI IVÁN

A definíciós viták különösképpen akkor nem visznek előre, ha nem meg-alapozottak. Az előző években a *közművelődés fogalmának meghatározásáról* folytatott viták szerintem azért nem vezettek eredményre, mert pusztán a dolog pragmatikus oldalát fogták meg. A viták ezért túl korán el is ültek, a résztvevők mintha hallgatólagosan megállapodtak volna abban, hogy — bár pontosan definiálni nem tudják —, mégis, körülbelül hasonló értelemben beszél-nek közművelődésről. A kultúra, a művelődés, a közművelődés tudományos vizsgálata azonban nem mondhat le a pontosabb definícióról; nem a germán alaposság okán, hanem azért, mert a fogalmak tiszta, a félreértést lehetőleg kiküszöbölő használata nélkül nem juthatunk tartós eredményre.

Az alábbi tanulmányban egy ilyen fogalom kialakítását szeretném elősegi-teni. A feladatot az teszi nehezzé, hogy ha el akarunk jutni a közművelődés 'el-méleti meghatározásához, előbb széles körben végig kell járnunk általában a kultúrával, a művelődéssel kapcsolatos fogalmakat. Itt azonban olyan problé-makörbe jutottunk, amelynek (már magának a definíciónak is) könyvtárnyi iro-dalma van. Aki tehát ebbe az utcába fordul, rendszerint arra kényszerül, hogy előbb minden házat végigjárjon, vagyis hogy jó tanulóként felmondja az egész irodalmat. Ezt az utat azonban nem járhatjuk most végig, mert túlságosan hosszú lenne. Ehelyett inkább az esszé-formát kellett választanom, amelyben nem szükséges kitérni az összes eddigi kultúra-definíció ismertetésére, sem más szintén idekapcsolódó kérdések történetének részletes, megfelelő apparátussal ellátott tárgyalására. Most helyesebb lesz, ha a fogalom belső logikáját igyek-szünk követni.

## TEVÉKENYSÉG ÉS DOLOG DIALEKTIKÁJA

Párhonnan kezdjük is feszegetni a kultúra kérdéseit, nem kerülhetjük el a tevékenység és dolog ellentétpárját. A kultúra — legtöbb megfogalmazásban — egyrészt tevékenységek, másrészt dolgok, termékek összessége (illetve egyes megfogalmazásokban vagy az egyiké, vagy a másiké). Azt kell tehát először tisztáoznunk, hogy milyen jellegű ellentmondás a tevékenységé és dologé.

Induljunk ki Sz. T. Meljuhin megfogalmazásából, aki az ellentétek két fajtá-ját különböztette meg. Az első csoportban az ellentétpárok tagjai állandó köl-csönhatásban állanak egymással, harcuk minden fejlődés forrása és belső tartal-ma. Ilyen a vonzás és taszítás, a fajok harca a természetben, az osztályok harca a társadalomban. Az ellentétek második csoportjában viszont „az ellentétpárok tagjai között semmiféle harc nincsen, ezért objektíve nem is válhatnak a fejlőd-

dés forrásává". Ilyen például a részekre tagoltság és folytonosság, végeesség és végtelenség ellentétei. Ezek ugyanis „jellemzőek lehetnek a fejlődési folyamat külső alakjára (mint például a megszakítottság és folytonosság ellentéte), de nagyobb mértékben az anyag általános állapotát, szerkezeti felépítésének törvényszerűségeit tükrözik”.<sup>1</sup>

Meljuhinnak ez a felfogása fő vonalaiban Leninével is egyezik, aki a „Filozófiai füzetek”-ben kétféleképpen fogalmazza meg a dialektika „velejét”, illetve „lényegét”.<sup>2</sup> Leninnél azonban nem a harcos, illetve nem harcos jelleg a megkülönböztetés kritériuma. Az első csoport az „egymást kölcsönösen kizáró ellentétek”, az ő vonatkozásukban beszélhetünk az egyik oldal megsemmisüléséről, a másik gyövezelméről, új ellentmondás keletkezéséről és így tovább. A folyamat és dolog, tevékenység és termék, folyamatosság és megszakítottság, az erő és megnyilvánulása azonban nem zárják ki egymást, egyik sem győzhet a másik felett, csak ismétlődhet, mindig együtt és egymásban van. Ellentétük és összefüggésük komplementer jellegű.

Nem ennek a dolgozatnak a feladata, hogy az ellentétek e kétféle típusának elemzésébe részleteiben is belebocsátkozzék. Csak arra kell emlékeztetnünk, hogy a dialektika Sztálin által tantételszerűen összefoglalt törvényei egyebek között abban is leszűkítik a dialektika valóságos gazdagságát, hogy csak az első típusra korlátozódnak. A dogmatikus gondolkodás egyik következménye, hogy a második típusba tartozó ellentmondások elméletének kidolgozása hosszú ideig háttérbe szorult.

A folytonosság és megszakítottság, a tevékenység és termék ellentmondása szoros összefüggésben van az emberi idegrendszer működésével. Az emberi agyvelő sajátosságaiból adódik, hogy a mozgást csak a folytonosság és megszakítottság, a folyamat és dolog szétválaszthatatlan egységében tudja felfogni. A valóságban a kettő nem válik ugyanúgy szét, mint például az egymással küzdő állatfajok vagy társadalmi osztályok, nem alkotnak elkülöníthető entitásokat. A valóság minden része, jelensége elválaszthatatlanul folyamat és dolog, minden mozgás folytonos folyamat és egymás után következő állapotok sora egyszerre. Más a helyzet két elektron egymásba ütközésekor, a fajok küzdelmében, az osztályok harcában. Az elektron átalakul, az oroszlán megeszi a gazellát, az egyik osztály legyőzi és hatalmától megfosztja a másikat — de a folytonosság sohasem eszi meg a megszakítottságot, egymást áthatva léteznek a szemléletben és a gondolkodásban.

Ami nem jelenti azt, hogy a folytonosság és megszakítottság dialektikája merő agyrém, emberi kitalálás, aminek a természetben semmi sem felel meg. A természetben a kettő tökéletes egységben van, a mi gondolkodásunk és idegrendszerünk sajátossága, hogy az egységet ebben a meghatározott kettősségben szemléljük. Azon vitatkozni, hogy milyen a természet, ha nem mi szemléljük, éppolyan értelmetlen, mint megmérni akarni, mit csinál az elektron, ha nem mérjük. Már pedig éppen ez Sartre nevezetes érve („A dialektikus ész kritikájá”-ban) a természet dialektikája ellen. Szerinte csak a társadalomnak van dialektikája, a természetre csak az emberi tudat vetíti rá.<sup>3</sup> Ez az érvelés azonban eredendően hibás: az az állítás, hogy a természet olyanvalami, amit csak dialektikus formában tudunk kifejezni, egyenértékű azzal, hogy a természet objektíve

<sup>1</sup> Sz. T. Meljuhin: „A véges és végtelen problémája”, Gondolat Kiadó 1959, 102–103.

<sup>2</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei, 29, Kossuth Könyvkiadó 1972, 294., 212.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre: „Critique de la raison dialectique”, I, Gallimard, Párizs 1960.

dialektikus. A dialektika nem valami misztikus ős-principium, hanem szemléletünknek a valóság visszatükrözésére teremtett formarendszere. A dialektika alkalmas a valóság kifejezésére, mert a valóság dialektikus.

Az oroszlan és a gazella értelmében nem áll harcban egymással a folytonosság és megszakítottság, viszonyukat mégsem lehet egyoldalúan „békésnek” jellemezni. A szubjektív dialektika értelmében igenis „harcias” a kapcsolatuk: egymásba alakulásuk, megsemmisülésük és újjászületésük szakadatlan folyamata. A mozgást csakis a folytonosság és megszakítottság ellentétében tudjuk felfogni. A világ bármely jelenségéről alkotott képünk mindig egyfajta „komplementer” dialektikus kettősséget mutat, a folyamat és dolog, tevékenység és termék, mozdulat és állapot egységét és ellentétét.

Lenin idevágó fejtegetése — amelyekre az előbb hivatkoztunk — szó szerint a következőket tartalmazza: „A mozgás az idő és tér lényege: a (végtelen) folyamatosság (Kontinuität) és a ‚pontszerűség’ (a folytonosság tagadása), a megszakítottság. A mozgás a folytonossgának (az idő és tér folytonosságának) és a megszakítottságnak (az idő és tér megszakítottságának) egysége . . . Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerűsítanók, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnók az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, előlés — és ez nemcsak a mozgásé, hanem minden fogalomé. Ebben van éppen a dialektika lényege.”

Más megfogalmazásban tehát a *folyamat* és *dolog* egységével és ellentétével van dolgunk. A folytonosság, a tevékenység a folyamattal, a megszakítottság, pontszerűség, feldaraboltság a dologgal egyenértékű. Természetesen nincsen tevékenység, ami ne valamilyen dolog mozgása volna, s nincsen dolog, amely ne mozogna. Szemléletünk mindig ebben a kettősségben ragadja meg a mozgás képét, előbb szétdarabolja, hogy azután újból összerakhassa.

Ez az alapvető ellentmondás sokféle formában jelentkezik az emberi gondolkodásban. Belőle vezethetjük le a nyelvnek (eddiggi tudásunk szerint minden emberi nyelvnek) azt a tulajdonságát, hogy *alanyi* és *állítmányi* részt tartalmazó egységekre (mondatokra) tagolódik. S ez jól mutatja, hogy bár a valóságban a kettő mindig együtt van, gondolkozni és beszélni csak úgy tudunk, ha szétválasztjuk őket. Vigotszkij szellemes hasonlatát idézve, ha egy kisfiúra gondolunk, aki tegnap kék blúzban mezítláb futott végig az utcán — belső szemléletünkben egyszerre látjuk az egészet. De ha ki akarjuk fejteni, az egységet szét kell törölni (egymás után ejtve ki a szavakat). A gondolat felhőhöz hasonló, amely a szavak esője által ürül ki.<sup>4</sup>

A folyamat—dolog, folytonosság—megszakítottság ellentéte jelenik meg a fizika hullámrészecske komplementaritásában is — a hullám nyilvánvalóan folytonos és folyamat jellegű, a részecske pedig diszkrét — dologi természetű. Kettősségük így egyáltalán nem misztikus egység, mint sokan megborzadva hitték, hanem az atomfizika „nyelvének” állítmánya és alanya. S ugyanez az ellentmondás tűnik fel a matematika és kibernetika folytonos és diszkrét mennyiségében, a dinamikus és statikus ellentétében (például a dinamikus és statikus egyensúly megkülönböztetésében). A nyelvi jelenségek körében sem csupán az alany—állítmány kettősségében jelenik meg ez az összefüggés, hanem a paradigma—szintagma dichotómiájában is, aminek a művészetek szerkezetében

<sup>4</sup> L. Sz. Vigotszkij: „Gondolkodás és beszéd”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 388—389.

is megvan a maga megfelelője (a zenében például a harmónia és ritmus összefüggésében, aminek egysége a melódia). Ugyanezt a viszonyt találjuk a rendszerelmélet Alexander-féle tipológiájában, a holisztikus rendszer (system as a whole) és a generatív rendszer (generating system) dualitásában,<sup>5</sup> az érzékeléselmélet kétféle forma-észlelésében, amit Révész Géza optikus és haptikus érzékelésnek, A. A. Moles alak-érezékelésnek és letapogatásnak (scanning) nevez.

Ugyanílyen összefüggés mutatkozik a tevékenység és dolog között a társadalmi jelenségek körében is. A „társadalmi tény” fogalmát elemezve már Durkheim is kitér a „cselekvési mód” és „létezési mód” megkülönböztetésére, s arra a következtetésre jut, hogy az utóbbi voltaképpen a cselekvési mód állandósulása. „Egy társadalom politikai szerkezete nem egyéb, mint az a mód, amely szerint a társadalmat alkotó egyes rétegek megszokták, hogy egymás mellett éljenek . . . A lakóházaknak az a típusa, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, nem egyéb, mint a házépítésnek az a módja, amelyet körülöttünk — részben már a korábbi nemzedékekben is — mindenki megszokott. A közlekedési utakat úgy is felfoghatjuk, mint a vándorlások, a kereskedelem mindig szabályosan egy irányba hömpölygő folyama által kikoptatott medrét.”<sup>6</sup>

#### A TEVÉKENYSÉG—TERMÉK MARXISTA DIALEKTIKÁJA

Amikor azt mondtuk, hogy a dogmatikus felfogás éppen a tevékenység — termék összefüggését „felejtette ki” a dialektikából, azt is mondtuk vele, hogy ezáltal magát a marxizmust szorította ki belőle. A marxizmus filozófiájának ugyanis, mint már olyan sokszor elmondottuk, a „Feuerbach-tézisek” óta éppen a tevékenység, vagyis a gyakorlat marxi fogalma az indító és központi gondolata.

Marx ezekben a tézisekben az érzéki-emberi tevékenységet állítja a filozófia centrumába, amely nemcsak szemléli a világot, hanem át is alakítja. Ez a gondolat volt hivatva arra, hogy a materializmus és idealizmus évezredek harcát eldöntse — a dialektikus materializmus javára. Addig ez a döntés nem született meg, mivel minden materializmus statikus világképet alakított ki, amelyben az emberi tudat a megmerevedett világnak nem is annyira tükörképét, mint inkább viaszlenyomatát adja. Passzív világ — passzív lenyomat, ez a régi materializmus világképe. Az idealizmus egyes irányzatai viszont eljutottak ugyan a tevékenység gondolatához, de egyrészt elvonttá szűrítették (a tiszta tevékenység, az „actus purus” végül is mindig gondolati természetű maradt), másrészt feltételeztek hozzá egy végső tevékenykedő Istent vagy világszellemet, az anyag mozgása ezáltal pusztán tükörképévé vált a szellem mozgásának.

Mindezt azért kellett elismételniünk, hogy elmondhassuk: Marx és Engels nem kellemes könnyedséggel egyesítette mindkét elméletből, ami benne jó volt, hanem egy *radikálisan új tevékenységfogalommal* adott új irányt a gondolkodásnak. A tevékenység dialektikus materialista fogalma nem egyszerű „fordítása” az idealista filozófiának. Ellenkezőleg: az idealizmus tevékenységelméletét nevezhetjük másodlagosnak, lefordítottnak, benne az anyag és az ember valószínű tevékenységének gazdagsága a szellem tiszta önmozgásává szűkül és szűr-

<sup>5</sup> Christopher Alexander: „Notes on the Synthesis of Form”, Cambridge, Mass 1964, 7.

<sup>6</sup> Émile Durkheim: A társadalmi tényről; „Szociológiai füzetek”, 4, 22. Vö. ugyanezt a gondolatot: Émile Durkheim: „Az öngyilkosság”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1967, 318.

kül. Ebből semmilyen megfordítással nem lehetett volna az eleven valóságos tevékenységre visszakövetkeztetni. A marxizmus nem is ezt tette, hanem az idealizmussal szemben a valósághoz fellebbezett, s abból alakította ki a maga koncepcióját, fogalmi rendszerét. Ez tehát teljesen új tevékenységfogalom, mert nem az anyagon és az emberen kívüli valami tevékenykedik az anyagon és az emberen, hanem maga az anyag és maga az ember tevékenykedik önmagán és a tárgyon.

Fordulatról van tehát szó az emberi gondolkodás történetében. Az ember helyzete minden korábbi filozófiában tisztázatlan, az emberi tevékenységnek mindig csak másodlagos, alárendelt szerep jutott. A mechanikus materializmusban az ember játékszer, labda a természet kezében; az idealizmusban viszont valami nem anyaginak (és így nem emberinek) a tükörképe. A mozgás, a tevékenység törvénye mindenképpen rajta kívül volt valahol, sorsa — labdaként vagy tükröként, egyre megy — mindenképpen az örökös másodlagosság. Amikor a filozófia ebből korábban ki akart törni, s az embert cselekvő részesévé akarta tenni az egyetemes mozgásnak, kénytelen volt — a panteizmusban — egy darab Istent beleköltöztetni. Csak most, a marxizmus filozófiájában lett az emberi tevékenység egyenrangú része a világmindenség egyetemes tevékenységének. Nem a természet Isten által elrendelt célja, koronája, de nem is pusztán labda vagy tükör, hanem maga is része a természetnek, nem mint isteni természet egy darabja, hanem mint ember és semmi más. Ezekben a keretekben maga irányítja sorsát, maga teremti önmagát, de a „keret” határait nem valami elvi hierarchia szabályozza, hanem az ember és az őt körülvevő természet közötti konkrét „erőviszonyok”. Az ember nem másodrangú polgár többé a természet birodalmában, hanem az anyagi lét extenzív és intenzív végtelenségének egy jelensége. Ereje kicsiny, ha a természet egészével állítjuk szembe, mégis ugyanolyan „jog” illeti meg, mint bármely más jelenséget.

Marx és Engels tevékenységfogalma tehát a marxizmus filozófiájának alapvető gondolata. Belőle következik a *sajátosan emberi tevékenység, a munka szerepének felismerése*. „Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével — olvashatjuk a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban —. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van . . . A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől . . . Az állat is „termel” ugyan, de csak közvetlen szükségletre, míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán.”<sup>7</sup>

A gyakorlat marxi fogalmának döntő eleme, hogy az alakító-alkotó aktivitás a természetet elemberiesíti, az embert viszont eltárgyasítja, vagyis az ember és a szűz természet között megteremti a sajátos világot. Maga a társadalom, a társadalom felépítése, berendezése, a társadalmi viszonyok, valamint az eszmék is ennek az aktivitásnak a termékei, „. . . A meghatározott társadalmi viszonyok éppúgy az emberek termékei, mint a vászon, a len stb. . . . Ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is.”<sup>8</sup>

Marx és Engels tehát a termelés és a munka szót nemcsak szűkebb, közvetlenül az anyagi termelésre vonatkoztatott formában használja, hanem egy

<sup>7</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 50.

<sup>8</sup> Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 124–125.

tágabb, szélesebb értelemben is, amely a legáltalánosabban felfogott sajátosan emberi tevékenységet jelenti. A tevékenység terméke ennek csak külső megjelenése. („Gazdasági-filozófiai kéziratok”): „Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása.”<sup>9</sup> Amint azonban a termék elkülönül a tevékenységtől, megvan az a lehetősége, hogy eltakarja a mögötte rejlő emberi lényegét. „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll — írja Marx „A tőké”-ben —, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát . . . Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy analógiát találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt áruként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan.”<sup>10</sup>

(A tevékenységnek ez a felfogása vezet el az elidegenedés marxi fogalmához is, amelynek fokozataiban ugyanez a dialektika érvényesül: a tevékenykedő ember először tevékenységének termékétől idegenedik el, majd saját tevékenységétől, végül ember az embertől, tehát a tevékenykedő a tevékenykedőtől. Ez azonban ezúttal csak azért érdekes a számunkra, mert jól mutatja a tevékenység — termék emberi összefüggésének konkrét változatosságát.)

A sajátosan emberi tevékenység kialakulása ugyanis a tevékenység — termék dialektikáját is átalakítja. Lukács György is szól arról „Az esztétikum sajátosságá”-ban, hogy egyedül a speciálisan emberi tevékenység, a munka által különíthető el egymástól a *szubjektum* és az *objektum*.<sup>11</sup>

A munka kialakulása előtt valóban nem beszélhetünk szubjektumról és objektumról. Nem mintha azelőtt az egyes folyamatokban ne lett volna, *ami* tevékenykedjék és ne lett volna, *amin* tevékenykedhessen. A „szerepeket” azonban fel lehetett cserélni. A víz elpárolog — de mi ennek a folyamatnak a „szubjektuma”? Ha úgy nézzük: a nap, hiszen ő „küldi le” sugarait a vízre. De úgy is nézhetjük, hogy a víz tevékenykedik, elnyeli és átalakítja a nap sugarát és vele önmagát. A természeti folyamatok esetében nincsen elvi alapunk arra, hogy a folyamatok végtelen láncából valamelyiket kiszakítsuk és megfordíthatatlanul szubjektumnak „nevezzük ki”. Éppígy csak feltételesen hasítható ki az objektum is, mert a tevékenység tárgya és eredménye mindig egy másik tevékenység.

Más viszonylatrendszer alakul ki azonban a munka létrejöttével. A munka *célszerű* tevékenység, most már megfordíthatatlanul a *célszerűen tevékenykedőt* nevezzük szubjektumnak. Az ember ír valamit a fehér papírlapra, ezt a folyamatot csak költői beleérzéssel írhatjuk úgy le, mint amiben a papírlap a tevékenykedő. („Mért nézel rám, te fehér papírlap?”) A folyamatok végtelen láncá-

<sup>9</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 47.

<sup>10</sup> Marx: *A tőke*, I.; Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 75.

<sup>11</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 77.



ban viszonyítási pontot teremtettünk: az embert nevezzük a tevékenység szubjektumának. Ha más folyamatokban szubjektumot tételezünk fel (mint a vallás és az idealista filozófia a világegyetemben), az emberi tevékenység analógiájára tesszük.

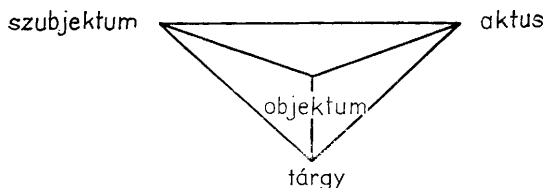
Kétfajta összefüggésről van tehát szó, amelyeknek más a *struktúrája*. Az első kielégítően leírható a folyamat és dolog összefüggésével, minden, ami létezik, egyszerre folyamat és dolog formájában létezik. (Ennek felel meg az anyag és forma arisztotelészi dialektikája — lévén a forma maga az aktus. Az élettelen természetben éppolyan értelmetlenség lenne tartalomról beszélni, mint szubjektumról.) A világ emberi szintjén azonban egy bonyolultabb struktúra érvényes.

Ebben a bonyolultabb szerkezetben a dolog korábbi fogalma szubjektumra és objektumra válik szét, alanyra és tárgyra. A struktúra leírására tehát nem elegendő már az alany—állítmány összefüggés, az alany—állítmány—tárgy kapcsolatával kell felcserélnünk. (S ennyiben igazat kell adnunk Zsilka Jánosnak, aki a nyelv „szerves rendszeréről” szóló munkáiban a generatív nyelvészet szokásos alany—állítmány dichotómiájával szemben a tárgyi részt egyenrangú, aktív harmadikként tünteti fel.<sup>12</sup>)

Ez azonban még mindig nem elegendő a szerkezet teljes leírására. Maga a tárgy is két mozzanatot tartalmaz ugyanis: egyaránt jelölheti a dolgot a tevékenység megkezdése előtt és után. Az ember kifaragja a fadarabot bottá — vagy: az ember botot farag a fadarabból; az első esetben a tárgy (a fadarab) az emberi tevékenység *anyaga*, a másodikban viszont a tárgy (a bot) az emberi tevékenység *terméke*. (A Zsilka-féle „szervesség” is innen közelíthető meg, a tárgy mozzanata kettős, egyaránt magában rejtje az objektumot és az objektívációt.)

Végül tehát négy mozzanatot kell megkülönböztetnünk; 1. a *tevékenykedőt* (szubjektum), 2. a *tevékenységet* (aktus), 3. a nyersanyag értelmében vett *tárgyát* (objektum), és 4. a *termékét* (objektíváció).

Viszonyukat a következőképpen ábrázolhatjuk:



(Ebben a rendszerben a szubjektum képviseli a tartalom, a tárgy az anyag, a tevékenység a forma oldalát, az eredmény, a termék pedig a tartalom által megformált anyag.)

Ez a négyes szerkezet sajátosan összetett struktúrát alkot, amelyben az egyes mozzanatok páronként is dialektikus viszonyban vannak egymással. Így beszélhetünk a szubjektum—objektum, a szubjektum—tevékenység, a szubjektum—termék, a tevékenység—termék, az objektum—termék dialektikájáról. E párok közül most csak két, jelen vizsgálatunk számára elsődlegesen fontos viszonyt szeretnénk tárgyalni:

<sup>12</sup> Zsilka János: „A nyelvi mozgásformák dialektikája”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.

a) *A szubjektum—termék* (az ember és az objektíváció) viszonya az egész viszonyháló két sajátosan emberi elemét fűzi össze egymással. Elemzése tehát alapvetően fontos az egész emberi létezmód, közelebről az emberi társadalom és az emberi kultúra megértése szempontjából.

b) *A tevékenység—termék* kapcsolata viszont az objektívációk létezési formájának osztályozásához vezet el.

## A SZUBJEKTUM—OBJEKTIVÁCIÓ VISZONY

Ez a viszony meglehetősen összetett, ezért leghelyesebb, ha mindkét oldaláról egyaránt megpróbáljuk közelíteni: a szubjektum és az objektíváció oldaláról.

### A SZUBJEKTUM

Csak látszatra egyszerű kérdés, hogy mi tölti be a szubjektum szerepét a szubjektum—aktus—objektum—objektíváció viszonyláncában. Csak látszólag egyszerű, mert felveti az *egyén* és a *közösség* viszonyának kérdését, első pillanatra ugyanis úgy tűnik, hogy bármelyiket egyaránt behelyettesíthetjük a szubjektum helyére.

Világos azonban, hogy amiként a közösség nem létezik egyén nélkül, ugyanúgy egyén, emberi egyed sem létezik közösség nélkül. A *közösség* nem pusztán az egyének laza halmaz, összessége, hanem meghatározott, objektíválódott szabályok alapján létrejött szervezet, valójában tehát *maga is objektíváció*: ahogy az emberek a posztót termelik, ugyanúgy termelik társadalmi viszonyaikat. Így tekintve azonban az egyén maga sem más (Moreno hasonlatával élve), mint egy olyan elektron, amelyet kapcsolatainak, „kötelességeinek” rendje határoz meg; önmagában semmi. Ha nem sajátítja el az előző közösségek által teremtett objektívációkat (az emberi környezet tárgyainak használatát, az emberi viselkedésmódot, a nyelvet), akkor embernek sem tekinthető. (Ma már közzismert tény, hogy az olyan ún. farkasgyerekek, akik valami ok folytán kisgyerekek korukban kikerültek az emberi közösségből és állatok nevelték fel őket, felnőtt korukban sem tudják elsajátítani az emberi nyelvet, bár biológiailag emberi lények, a szó igazi értelmében nem azok. Előve lehetetlen tehát, hogy Maugli és Tarzan története a valóságban megtörténjen.) Igaz tehát Marx megállapítása, hogy az egyén maga is a társadalmi viszonyok egy meghatározott összessége. Amit legsajátosabb személyiségünknek tartunk, az is a közösségben és a közösségtől tanult objektívációk meghatározott rendszerén alapul.

Mindez tehát arra mutat, hogy az egyén és közösség viszonyát a maga (objektíváció által közvetített) dialektikájában kell felfognunk. Ez az egyik alapgonddalata Tőkei Ferenc termelési mód marxi fogalmával foglalkozó tanulmányainak, az egyén—közösség—termelési eszköz hármasságában az utóbbi nyilvánvalóan az objektíváció funkcióját tölti be. A folyamat egyes tényezői sokszorosán áthatják egymást. Az emberi egyén csak közösségben, a közösség által létezik, de a közösség csak egyénekből állhat; a közösség alakítja az egyént, de az egyén továbbformálja a közösséget; az egyén és a közösség objektívációkat termel, termelési eszközöket és jeleket használ, de nemcsak az használja, aki konkrétan termelte őket, az újabb használók viszont már a készen kapott objektívációk által meghatározott tevékenységet folytatnak, s ezáltal maga a tevékenység is objektívációvá válik, de objektívációs jelleget ölt maga az ember (az egyén és a közösség) is. Az ember az „egyetlen élőlény, amely magamagát teszi tevékenységének tárgyává”. Ez az emberben megjelenő objektíváció azonban az

újabb folyamatokban ismét a szubjektum szerepét tölti be, s úgy alakít ki újabb objektívációkat.

Véleményem szerint a kapcsolatoknak ez az egymásbafonódó rendje az, amit Marx *nembeliségnek* nevez. Ez a fogalom nem azonos sem az arisztotelészi zoón politikon-nal, sem a püthagoraszi nem-fogalommal, éppen az a lényege számunkra a legfontosabb, hogy mindkettőnél több. Nemcsak azt jelenti, hogy az ember társas lény, hanem hogy „a nemet mint sajátját a maga tárgyává teszi”, s hogy „a tárgyi világ megmunkálásában . . . a természet az ő műveként és valóságaként jelenik meg”. A társadalmiság tehát nem csupán a társas kapcsolatok rendjében adott, azaz az egyes emberhez képest valami külső, hanem az egyes ember létének is lényegi meghatározottsága. Az ember az objektívációkból teremt magának világot, s általuk olyan közösségekkel (valójában az egész emberi nemmel) is kapcsolatot teremt, amelyekkel időben vagy térben nem is találkozhat. Termelőmunkáját, viselkedését, tárgyi környezetét, beszédjét, készségeit nem az egyén maga alakítja ki, hanem a közösségek egymás után következő sora, végső általánosításban maga az emberi nem. Másrészt azonban az emberi nem fogalmát semmiképpen sem szabad a püthagoraszi elvont egy nem-fogalmaként elképzelni. Hegel „A filozófia történeté”-ben éppen Püthagorasz eszméjével kapcsolatban beszél a *nem* (Gattung) fogalmáról, ennek felel meg az a szintén püthagoreus felfogás, amely szerint a nép szelleme a szubsztancia, az egyedi tudat csak ennek akcidienciája.<sup>13</sup> A marxi nem-fogalom nem ilyesfajta elvont általános, de nem is az egyedek pusztja összessége, hanem az egyedek, közösségek és objektívációk történelmileg kialakult és változó, konkrét és strukturált egysége, amelynek középpontjában a valóságos-érzéki emberi tevékenységnek a „Feuerbach-tézisek”-ben kidolgozott fogalma áll. *A nembeliség így az egész emberiségre vonatkoztatott társadalmiságot jelenti, nem valamilyen elvont „Emberiséget”, hanem emberi közösségeknek az objektívációk közvetítésével kialakult konkrét (tehát történelmi) egységét, az ember—természet anyagcsere társadalmi megszerveződése történelmi folyamatának eredményeit.*

#### A Z O B J E K T Í V Á C I Ó K

Mindeddig nem szóltunk azonban arról, hogy mik is tartoznak az objektívációkhoz. A fogalmat újabban mind szélesebb körben használják, de nem mindig határozzák meg, hogy pontosabban milyen jelenségekre érvényes.

Az objektívációk osztályozása mindamellet meg lehetőségen kézenfekvő, s több — egymástól egyébként távolálló — szerző is hasonlóképpen használja. Csak két példát hozok rá: Heller Ágnes és Claude Lévi-Strauss.

#### A Z O B J E K T Í V Á C I Ó K R E N D J E

A szubjektum fogalmáról az objektívációkra kell térnünk. Vajon mit sorolhatunk az objektívációk közé?

Az előző fejezetben már alkalmaztunk egy erre vonatkozó osztályozást, amely egészen más összefüggésben ugyan, de ugyanúgy jelenik meg Heller Ágnesnél és Claude Lévi-Straussnál.

Heller Ágnes „A mindennapi élet szerkezeté”-ben az objektívációk kétféle osztályozását adja. Az egyik vertikális, szintkülönbségeket tartalmaz (a hege-

<sup>13</sup> Hegel: „Előadások a filozófia történetéből”, I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1958, 181.

li—lukácsi terminológiával magánvaló és magáértvaló objektívációkat különböztet meg), ez most nem érdekel bennünket. A másik felosztás azért érdekes számunkra, mert horizontális jellegű. Ezen a síkon háromféle objektívációs kört számol: a *tárgyak*, a *jelek* és a *szokások* világát. Heller azonban ezúttal csak állít, nem indokol, megállapítja, hogy ez a háromféle objektívációs szféra létezik, de nem szól róla, hogy miért.<sup>14</sup>

Érdekes módon pontosan megegyezik ezzel Claude Lévi-Strauss osztályozása. Ő ugyan nem objektívációs rendszerekről szól, hanem a *kommunikációs formák cseréjének* a rendszereiről.<sup>15</sup> A kommunikáció lényege a *csere* — a kommunikáció szerkezetét tehát az szabja meg, hogy végül is mit és hogyan cserélünk ki egymással. És hogy mit? Lévi-Strauss szerint három dolgot: gazdasági javakat, nőket, nyelvi jeleket. Az elsőt épül a gazdasági, a másodikon a társadalmi szerkezet. (A nők cseréje kifejezés nála azon alapul, hogy a primitívnek nevezett népek társadalmi szerkezetét a rokonsági kapcsolatuk szigorúan meghatározott rendje szabja meg, vagyis az, hogy az egyes családok, nemzetségek hova adhatják feleségül lányukat. Magasabb társadalmi szinten ennek a felnövekvő nemzedék tagjainak az adott társadalmi szerkezetben való szétszórása felel meg, tehát a dinamikus felfogott munkamegosztás.) Végül a jelek cseréjén alapul a társadalom művészete, tudománya, mitológiája.

Lévi-Strauss felosztása tehát lényegében megegyezik Hellerével. Abban is, hogy ő sem próbálja indokolni, miért épp ez a három területe létezik a cserének, s abban is, hogy a három szférát horizontálisan egymás mellé rendeli. Hangsúlyozza azonban, hogy a három szféra szerkezete tükörképszerűen megfelel egymásnak. Ha egy társadalom rokonsági szerkezete ilyen és ilyen, abból következik, hogy mondjuk mitológiájának meg ilyennek és ilyennek kell lennie.

Ezzel azonban olyan új mozzanat került bele a probléma vizsgálatába, amely az egész új megvilágításba helyezi. Termékeny gondolat, amikor Lévi-Strauss bekapcsolja a csere fogalmát, s akkor is érvényes, ha objektívációkról beszélünk (hiszen az objektívációk társadalmi használatra szolgálnak, s ez feltételezi a cserét). *Ahol azonban cseréről beszélünk, termelésről is beszélünk kell*, s valóban mindazt, amit Lévi-Strauss cseretárgyként tart számon! (gazdasági javakat, nőket-embereket, eszméket), előbb! meg kell termelni. (Marx és Engels sem csupán szimbolikus értelemben beszéltek az eszmék termeléséről, sőt ebben az összefüggésben Engelsnek azokat a sokat bírált fejtegetéseit sem hibáztatnám, amelyekben az emberek termelését a javak termelésével vetette össze.)

A termelés szempontjából nézve tehát a dolgot, ugyanezt a három szférát találjuk a marxizmus társadalomelméletében — csak hogy szoros kapcsolatban az alap és felépítmény szigorúan kötött szerkezeti rendjével. A három szféra itt is tükörképszerűen megfelel egymásnak, „csak” annyi a különbség, hogy egyikük — a gazdasági javak termelése és cseréje az *alap* helyét foglalja el, a második a társadalmi (-politikai) érintkezési viszonyok termelése és cseréje a *felépítmény alsó emeletének* (Marx és Engels többször is hangsúlyozza az alaphoz való viszonylagos közelségüket), a harmadik, az eszmék termelése és cseréje a *felépítmény magasabb régióinak*.

Az alap és felépítmény kötött struktúrája, szerkezeti hierarchiája azonban nem jelent érték- vagy színvonalkülönbségeket. Nem arról van tehát szó, hogy

<sup>14</sup> Heller Ágnes: „A mindennapi élet”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, 183—184., 218.

<sup>15</sup> Vö. Claude Lévi-Strauss: „Strukturelle Anthropologie”, Suhrkamp Verlag, 1967.

a tárgyi objektívációk magasabbrendűek lennének a szokások-magatartások, vagy az eszmék-jelek objektívációjánál. „Rangban” egyenértékű területei az ember objektívációs tevékenységének. Az alap és felépítmény elméletének vulgáris félremagyarázó rendszerint azt nem értették meg, hogy a szintek meghatározott rendje csak szerkezeti kötöttség, összefüggésük rendszere, nem értékrend. Az egyes területek egymás nélkül nem léteznek, szétválaszthatatlan egységet alkotnak.

Az objektívációs szférák tehát azonos módon helyezkednek el, mint az alap és felépítmény szférái, és azonos természetű jelenségekre terjednek ki, de *terjedelmük* más: az objektívációs szférák szélesebbek, mint a nekik megfelelő alap–felépítmény szférák. Belső rendszerük az, ami azonos, s ezáltal kapjuk meg annak indoklását is, hogy miért éppen ezzel a háromfajta objektívációs formával kell számolnunk.

Mindezt még általánosabb alpra fektethetjük, ha a *sajátosan emberi tevékenységek* rendszeréből indulunk ki. Ennek mindenekelőtt két oldala van: külső és belső. A *külső* tevékenység, maga a munka, amelyet a tárgyak megszerzésére, elsajátítására kifejtett állati erő kifejtéstől — ebben az összefüggésben — az különböztet meg, hogy nem közvetlen szükségletre és hogy *eszközök* felhasználásával történik. Az ember és a fogyasztásra kerülő tárgy közé egy sajátos tárgy ékelődik, amely nem elégíti ki semmiféle közvetlen szükségletet, de tárgyak előállítására alkalmas. Ez a fajta külső tevékenység azonban feltételez egy sajátos *belső*t is: éppen mert nem közvetlen szükségletre, eszközök igénybevételeivel történik, gondolatban előre (és a pillanatnyi szituációtól némiképp függetlenül) kell elképzelni, megtervezni mind az elkészítendő tárgyat, mind a hozzá vezető cselekvést. Ez viszont olyan idegműködést feltételez, mely szintén a pillanatnyi szituációtól, a közvetlen érzéletektől függetlenül képes működni, ehhez viszont az érzéklet és a cselekvés közé a *jelek* világának kell beékelődnie, ők szolgálhatnak a gondolkodás eszközeül. Végül mindkét tevékenységforma feltételez egy harmadikat, a *közösségben végzettet*, mely külső is, belső is: maga a munka sem történik egyedül, hanem közösségben, a közösség által meghatározott módon; a jelek termelése sem pusztán az egyén és a külvilág kapcsolatának eszközei, hanem az egyén és közösség kapcsolatának, a külvilágot érintő tevékenységük keretében. A jel azért születik, mert a *közös* tevékenység, a *közösség* feltételezi a *közlést*, a gondolkodás már ennek befelé fordítása, interorizációja.

A három objektívációs szféra így szervesen összefüggő egységet alkot, és át- meg áthatja egymást. Azaz: az egyes objektívációs szférák nem válnak el mereven egymástól, egy bizonyos mértékben mindegyik a másik is egyben. Nemcsak a tárgyi világot termeljük, a társadalmi kapcsolatokat, jeleket, eszméket is, habár átvitt értelemben, de jogosan mondjuk, hogy ezek eltárgyasult termékei az emberi tevékenységnek. Hasonlóképpen a tárgyakról és a jelekről egyaránt azt kell mondanunk, hogy azok egyben magatartásformák is, mindig meghatározott tevékenységekkel állanak összefüggésben, amelyek eredményeképpen létrejönnek és amelyeket újból kiváltak. Végül a jel-forma is rávetül a tárgyakra és a tevékenységekre; jel értéke lesz a pohárnak is (azt jelzi, hogy inni kell), és cselekvéseinknek is (mint Kloskowska írja, annak hogy pofon vág-lak, nemcsak az ütés által okozott fájdalom az „értelme”, sokkal inkább annak jelzése, hogy durván meg akarlak sérteni).<sup>16</sup> Ugyanez az összefüggés fordítva is

<sup>16</sup> Antonina Kloskowska: A kultúra szemiotikai kritériumai; „Studia Sociologiczne” 1968/1.

érvényes: a jel mindig tárgyi (még a gondolatnak is van tárgyi teste a gondolatot hordozó szavak hangzó-összetételében) és mindig tevékenységet (ahogy Dienes Valéria mondja: „mozdulatot”)<sup>17</sup> képvisel és közvetít. Objektívációink világa tehát tagolt, de egységes, avagy: egységes, de tagolt, szóval: totalitás.

Az eszköz és a jel szerkezeti azonosságára a marxista pszichológiában Leontyev<sup>18</sup>, az esztétikában Szigeti József<sup>19</sup> is figyelmeztet: az eszköz is, a jel is közvetítést jelent, a pillanatnyi szükségletre irányuló tevékenység felfüggesztését. Ahogy az ember és a szükséglete kielégítésére szolgáló tárgy közé odaékelődik a tárgy létrehozására szolgáló eszköz, ugyanúgy ékelődik az inger és a rá adott válasz közé a *jel*, a „második jelzőrendszer” működése. A cselekvés „stratagémiai” ebben az értelemben maguk is egyrészt eszközök, másrészt jelek, a közvetlen szükséglet kielégítésére szolgáló tevékenység helyett a közvetett emberi cselekvés szervezésének eszköze. (Leontyev ebben az értelemben választja el az emberi „cselekvést” a puszta „tevékenységtől”.)

Az objektívációk világa ugyanakkor tagolt. A tagolás — az objektívációk osztályozása — egyaránt történhet a struktúra és a funkció, továbbá a struktúrán belül minőség (minéműség), mennyiség és mérték szerint (megjegyezve, hogy a hegeli kategóriákat használva a hétköznapi értelemben vett minőség a mértéknek — a minéműség és mennyiség mozzanatai egységének — felel meg).

*Minéműség* szerinti osztályozás volt már a három objektívációs szféra (tárgyak-magatartásformák-jelek) eddig tárgyalt elkülönítése is. Ezen az alapon természetesen tovább is differenciálhatunk. A tárgyak világában például újabb osztályok létesíthetünk anyag és rendeltetés szerint (például fegyverek-edények-bútorok-ruhák-épületek-gépek stb.), a jelek világában pedig a felhasználott jel-rendszerek (kódok, szemiotikai rendszerek) alapján (például beszéd-jelek, vizuális-jelek, gesztus-jelek stb.). Hasonlóképpen osztályozhatjuk a magatartásformákat és szokásokat is.

A *mennyiség* szerint való osztályozás az egyes objektívációban felhalmozott munka mennyiségétől, tehát az objektíváció méretétől, nagyságától, kidolgozottságától függ. E szerint különböztethetünk meg elemi, „kisméretű” és „nagyméretű” objektívációkat (a belefektetett munkának pusztán absztrakt mennyiségét tekintve, ami persze az áttételesség, összetettség fokainak különbségét is jelenti).

A *mérték* szerint való megkülönböztetés az előzőn túl tartalmazza a belefektetett munka „minőségét”, tehát szervezettségének, komplexitásának, elrendezettségének fokát. Ezen alapul az objektívációnak a heteronómia-autonómia skálán való elhelyezkedése, autonómia alatt értve részben a más társadalmi-kulturális jelenségektől való elkülönülését, részben pedig — ezzel összefüggésben — saját felépítettségének törvényszerű rendjét. Az így értelmezett minőség és autonómia történelmi kategória, koronként változik, illetve megfelelő történelmi szakaszban jön létre, az objektíváció minősége (eredetisége, nem gazdasági értelemben vett értéke) maga is a történelmi fejlődés szakaszaihoz való kötöttség által meghatározható.

<sup>17</sup> Dienes Valéria: A szimbolika főbb problémái; „Táncművészeti értesítő”, 1974/1.

<sup>18</sup> Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái”, Kossuth Könyvkiadó, 1964, 346—347. Leontyev egyébként ebben a részben Vigotszkij felfogását ismerteti.

<sup>19</sup> Szigeti József: „Bevezetés a marxista-leninista esztétikába”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Végül a *funkció* szerint való osztályozás az objektiváció társadalmi használatára utal. (Ha a hegeli kategóriáknál akarnánk maradni, akkor a mérték tagadásaként és magasabb fokra emeléseként előálló *lényeg*et kellene alkalmaznunk.) Ennek alapján mindenekelőtt két csoportot kell megkülönböztetnünk: az *eszköz* és a *végtermék* jellegű objektivációkat. 1. Az *eszközök* természetesen maguk is termékek, de funkciójuk nem az, hogy közvetlen szükségletet elégítsenek ki, hanem hogy segítségükkel állítsák elő a közvetlen szükségleteket is kielégítő termékeket. Ide tartoznak tehát a tárgyak világában a *termelési eszközök*, amelyek birtoklásának módja a *termelési módot* és ezáltal a *társadalmi formációt* meghatározza. (A termelési mód elemzésében ezért a termelési eszközökhöz és nem az egész objektivációs szférához való viszonyból kell kiindulni, de ezen a viszonyon — az eddigiekből is következően a termelési eszközöket közösségleg-társadalmilag használó emberek viszonyait kell értenünk.) Hasonló szerepe van a magatartásformák között a társadalom adott rendszere iránti viszonyt kifejező stratagémáknak, a jelek világában pedig az általános világképre vonatkozó eszméknek, amelyek a termelési eszközökhöz hasonlóan maguk is objektivációk, de amelyeknek az az elsődleges szerepük, hogy más — tudományos, művészeti stb. — objektivációk *jellegét* meghatározzák. Mindezeknek az a közös sajátosságuk, hogy együtt alkotják az „alap” és „felépítmény” rendszerét. 2. Az objektiváció *végtermékeit* viszont a közvetlen társadalmi fogyasztásra kerülő objektivációk alkotják az iparcikktől a szokásokon át a műalkotásig, amelyek egyaránt tartalmaznak az alap—felépítmény körébe tartozó és azon kívül eső elemeket.

Az egyes osztályok természetesen át- meg áthatják egymást, nincs közöttük merev fal, az egyes objektivációs formák át- meg átmennek egymásba. (Ami ma jellel absztrahálódott, korábban mű, ami ma eszközzé vált, korábban termék lehetett.) Összefüggésüket mindig dialektikusan kell felfogni.

## TEVÉKENYSÉG ÉS TERMÉK

Itt kell kitérni az objektivációk osztályozásának újabb, de az előzőkkel szervesen összefüggő dimenziójára, a tevékenység és termék jelleg összefüggésére. (Ami természetesen külön tárgyalást igényel — más alkalommal a „Magyar Filozófiai Szemle”-ben kísérletet is tettem erre<sup>20</sup> ezúttal csak röviden utalok rá.)

Az objektivációk ugyanis a tevékenység—termék összefüggés konkrét megvalósításában is különböznek egymástól. Nagyjában-egészében három fokozatot különböztethetünk meg:

a) A legalsó fokon a tevékenység jelleg még dominál, a termék-forma kisméretű és esetleg nem szakad le a tevékenységről. Ide tartoznak az *elemi és részobjektivációk*, a mindennapi gyakorlatban formált és alakított tárgyak, eszközök, elemi szokások, hétköznapi kijelentések. Formájuk rögzítetlen, változó, használatuk spontán, méretük kicsiny.

b) A középső fokon a termék jelleg már erősebbé válik, de még nem szakad le véglegesen a tevékenységről. Ide tartozik a folklór művészete és ismeretanyaga csakúgy, mint — a művészetek és ismeretek terén — az ennek megfelelő modern formák (például a vicc, az anekdota stb.), valamint — mint Kelle és

<sup>20</sup> Vitányi Iván: A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1963/2.

Kovalzon írják „Történelmi materializmus” című tankönyvükben — a „köznapit tudat” más jelenségei, a munka során szerzett tapasztalatoktól a mindennapi viselkedés erkölcséig. Valamennyit az jellemzi, hogy az objektiváció tevékenységben jelenik meg, nem kap rögzített, végleges formát, változékony (variabilis), változatokban él, használata erősen spontán, mérete nagyobb ugyan, mint az elemi objektivációké, de nem halad túl bizonyos középszintet.

c) Végül a harmadik fokon a termék jelleg önállóvá válik, leszakad a tevékenységről, végleges formát ölt, amelyet tudatosan kell megismerni és elsajátítani. Az objektiváció befejezett, változhatatlan, az előző fokhoz képest nagyméretű és bonyolult. Ide tartoznak az anyagi kultúra modern alkotásai, az összetett gépek, épületek, tárgyak, intézmények, politikai rendszerek, társadalmi magatartásformák, szokások, a tételes erkölcs és jog, a szellemi kultúra opuszai: műalkotások, tudományos és filozófiai művek, elméleti rendszerek.

A felsorolásból is kitűnik, hogy ez a dimenzió sokban párhuzamos az előző felosztás mennyiségi és mértékbeli dimenziójával, de nem teljesen azonos vele: a harmadik fokú objektiváció többnyire összetettebb és autonóm, de nem szükség szerűen az (az úgynevezett szórakoztató kultúrához tartozó alkotások például termék jellegűek, de nem autonómak). Az összefüggések elemzése már a konkrét kultúratörténeti vizsgálatokra tartozik, sőt úgy is fogalmazhatunk, hogy éppen ez — a különböző típusba tartozó objektivációk és a hozzájuk tartozó tevékenységek kialakulása és egymáshoz való viszonya — a művelődéskutatás tárgya és feladata.

#### A KULTÚRA FOGALMA

Mindeddig látszólag nem a kultúra fogalmával foglalkoztunk. Mégis kialakítottunk egy olyan *dimenziórendszert*, amelyben a kultúrát elhelyezhetjük. Ezt a következő dimenziók alkotják:

a) A kultúra részben *dolgokból* (objektivációkból, tárgyakból, értékekből), részben e dolgokkal kapcsolatos *tevékenységekből* (magatartásformákból, viselkedésmintákból) áll, mindig egyszerre mindkettőből.

b) Az objektivációk az ember azon társadalmi („nembeli”) tevékenységének eredményei, amelyek során a természetet elembesíti, önmagát pedig eltárgyasítja; kialakítja tehát a maga sajátos emberi világát. A kultúra mint tevékenység ezeknek az objektivációknak a létrehozatala, elsajátítása, átalakítása és használata, mint dolog pedig az objektivációk összessége.

c) Az objektivációk lehetnek tárgyak, magatartásformák (viselkedésminták, stratagéma) és jelek — az objektivációkkal kapcsolatos tevékenység egyaránt lehet anyagi, társadalmi és szellemi természetű.

d) Az objektivációk az ember társadalmi tevékenységének nemcsak eredményei, hanem egyben szabályozói — egyaránt tartalmazznak a közvetlen szükségletek kielégítésére szolgáló termékeket és az ilyen termékek előállítására szolgáló eszközöket.

És itt térhetünk ki a kultúráról adott ismert definíciókra, amelyekből Kroeber és Kluckhohn 165-öt gyűjtött össze. Könyvük azóta szinte legendássá vált,<sup>21</sup> annak bizonyítására is szolgálták emlegetni, hogy eleve lehetetlen kielégítő meg-

<sup>21</sup> A. L. Kroeber—C. Kluckhohn: *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*; „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology”, 1952.



határozást keresni. Pedig a Kroeberék által felsorolt definíciók korántsem annyira diffúzak — a legtöbb pontosan illeszkedik az előbb megadott dimenziós rendbe.

Nézzünk példaképpen két meghatározást a legösszetettebbek közül. Leslie A. White definíciója a következőképpen hangzik:<sup>22</sup> „A kultúra azon jelenségeknek és tevékenységeknek (viselkedésmintáknak), tárgyaknak (eszközöknek, eszközök segítségével készített dolgoknak), eszméknek (hitnek, tudásnak) és érzelmeknek (attitűdöknek, értékeknek) a szervezete, amelyek a szimbólumok használatával függenek össze.” Nem kevésbé komplex Kroeber és Kluckhohn összegezeként előadott meghatározása: „A kultúra a szimbólumok által elsajátítható és átadható viselkedésnek a viselkedést meghatározó explicit és implicit mintáiból áll, emberi csoportok teljesítményeképpen jön létre, belefoglalva az eszközökben való megtestesítésüket. A kultúra lényegi magja a hagyományos (történelmileg kialakult és kiválasztott) eszmékből és különösen a nekik tulajdonított értékekből áll; a kulturális rendszerek egyrészt tevékenységek eredményeinek tekinthetők, másrészt a további tevékenység szabályozó elemének.”

Ezekben a definíciókban egyetlen mozzanat sincsen, amely kívül esne a tárgyalt dimenziókon. Csak éppen a definíció elemei szempont nélkül vannak egymásra dobálva, hiányzik az az elméleti alap, amely rendszert vinne bele, s amelyet mi a marxizmus ún. antropológiájában igyekeztünk megtalálni.

A definíciók egy másik csoportja ezért nem is törekszik ilyen komplexitásra, hanem egy vagy két dimenziót emel ki. Közülük azok érdemelnek a legnagyobb figyelmet, amelyek a kultúra szimbolikus jellegére, tanult voltára, a természettel való szembeállítására, érték mivoltára utalnak.

A kultúra *szimbolikus jellege* igen sok megfogalmazásban szerepel, és sokban emelkedik alapvetővé. White idézett megfogalmazása is ezt emeli ki, még inkább a következő, rövidített definíciója: „Kultúrán a dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló, időbeli folytonosságát értjük, amelyet a szimbólumalkotás tart fenn.” Hasonló álláspontot alakított ki — a szemiotika oldaláról szemlélve a dolgot — J. M. Lotman is, aki szerint a kultúra „Meghatározott módon szervezett jelrendszer”, vagy másképpen „valamennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjának összessége”.<sup>23</sup> S ez a definíció már azokkal a megfogalmazásokkal is érintkezik, amelyek a kultúra „tanult viselkedés” mivoltát állítják előtérbe (mint például Coon, Bidney, Linton meghatározásai).

Felmerül a kérdés, hogy vajon nem volna-e elégséges és helyes az imént felvázolt dimenziórendszerből a kultúra *jelszerűségét* valóban kiemelni, s ezzel Lotman definícióját fogadni el? A jelszerűség valóban az egész kultúrát áthatja, s ahogy az előbb tárgyaltuk, mindhárom objektivációs szférára érvényes: a tárgyak és magatartásformák is egyben jelként fungálnak. Hiszen ezen alapul, hogy a kultúrának a hétköznapi beszédben, de még olykor a tudományban is kétféle értelmezése van: az eddig tárgyalt szélesebb értelmezés mellett egy szűkebb kultúrafogalom is ismeretes, sőt közkeletű, eszerint csak azokat az objektivációkat és tevékenységeket soroljuk a kultúrához (nyelv-tudomány-művészet), amelyekben a jel-funkció elsődleges szerepet kap. (A hétköznapi szóhasználat ezt nevezi kultúrának, ezzel foglalkozik a „Kulturális Miniszté-

<sup>22</sup> Leslie A. White: *Culturological and Psychological Interpretations of Human Behavior*; „American Sociological Review”, Dec. 1947

<sup>23</sup> J. M. Lotman: „Szöveg — modell — típus”, Gondolat Kiadó, Budapest, 1973, 272., 274.

rium” csakúgy, mint a „Kultúra Külkereskedelmi Vállalat” vagy az üzemi „kulturfelelős”.)

A szűkebb kultúrafogalom azonban tudományosan téves, mert kizárja a fogalomból az anyagi kultúrát csakúgy, mint a társadalmi tevékenységek kultúráját. Éppen ezért, úgy gondolom, hogy Lotman megfogalmazása — bár nem téves, sőt szellemesen érinti a dolog lényegét — nem fogadható el definícióként, mivel egyoldalú: a kultúra ugyan minden esetben jelrendszer is, társadalmilag tanult (és nem öröklött) információk összessége, de nem pusztán az (illetve ez esetben az információ fogalmát kell a szokástól eltérő módon meghatározoznunk). Miben több annál, hogy pusztán jelrendszerként, információs rendszerként lehessen értelmezni? Abban, hogy ugyanolyan joggal nevezhetnénk a szükségletek közvetett (=emberi) kielégítésére szolgáló eszközök rendszerének. Igaz persze, hogy a szükségletek közvetett kielégítése csak akkor történhet meg, ha eszközei egyben jelül szolgálnak, de az is igaz, hogy a szemiozis (a jelek létrejötte és használata) viszont nem érthető a szükségletek közvetítettsége nélkül. Ha azonban a két mozzanat közötti összefüggés ilyen általános, akkor csak meghatározott aspektusból emelhetjük ki az egyiket vagy a másikat, s nincsen elegendő indokunk arra, hogy a jeleknek elsődlegességet biztosítsunk.

Hasonló a helyzet azokkal a definíciókkal is, amelyek a kultúra tanult jellegéből kiindulva a kultúra és a természet szembeállításából indulnak ki. Jellegzetes például Arnold Gehlen megfogalmazása (amely szerint a kultúra az ember által cselekvően megváltoztatott természet), Bronislaw Malinowski pedig egész rendszerre fejlesztette ezt a felfogást. Ő elsődleges-biológiai és másodlagos-kulturális szükségleteket különböztet meg, amelyek szervesen épülnek egymásra (minden biológiai szükségletre megvan a kielégítés emberi-kulturális módja, s éppen ez a kulturális kielégítés válik sajátosan emberi szükségletté). Ez a felfogás nem érdektelen a marxista gondolkodás szempontjából, de ismét csak egy oldalát fejezi ki. Olyan lényeges oldalai maradnak ki belőle, mint a termelés és a munka szerepe, az objektivációs formák fejlődésének történelmisége.<sup>24</sup>

Igen fontosak végül a kultúra érték-mivoltára vonatkozó megfogalmazások is. A legkézenfekvőbb itt — az eddigiek mellett — Max Webert idézni: „A „kultúra” az ember álláspontjáról értelmesnek és jelentősnek gondolt metszet a világtörténelem értelmetlen végtelenségéből” (s az előző mondat szerint ez az „értelmelem” és „jelentőség” az „értékeszmék” függvénye). Valóban szép megfogalmazás, de rögtön fel is merül a kérdés, honnan veszi az ember ezt az értelmet, ezt a jelentőséget, amellyel a világ végtelenségéből egy magának való darabot kimetszhet? Konkrétan: mivel ennek a metszésnek a szerszáma mindenképpen az objektiváció, mi az értéknek és az objektivációnak egymáshoz való viszonya, vajon az érték alapján hozzuk létre az objektivációt, vagy az objektiváció alapján az értéket? Anélkül, hogy az érték természetéről folyó vitákba most bele kellene bocsátkozni, úgy vélem, hogy a kettő között igen konkrét kapcsolat áll fenn: viszonyuk a *parole* és a *langue* (beszéd és a nyelv) saussure-i kettősségével érzékeltethető. Az objektiváció mindig konkrét, tehát a beszéd megfélelője, ahogy az egyidőben elmondott kijelentések összessége alkotja a parole-t, hasonlóképpen az egyidőben létrejött és használt objektivációs „kijelentések” összessége az objektivációk *parole* szintjét. A nyelv ehhez képest absztrakt: a beszéd létrejöttére szolgáló lexikai elemek és szabályok elvont, csak gondolatban létező

<sup>24</sup> Vö. Bronislaw Malinowski: „A Scientific Theory of Culture and Other Essays”, Chapel Hill, N. Carolina, 1944.

gyűjteménye, ami egyben a beszédhez képest ideális is (mivel a beszéd téves, a nyelv rendszerének meg nem felelő kijelentéseket is tartalmaz). Az értékek rendszere ilyen módon az objektivációk világának nyelve, olyan elemeket és szabályokat tartalmaz, aminek alapján a tárgyi-társadalmi-szellemi világot létrehozuk.

Nem érdemes folytatnunk az idézetést, az utalások számát tetszés szerint lehet szaporítani. Inkább az a kérdés merül fel az eddigiek alapján, hogy mi hát akkor a kultúra fogalmának *érvényességi köre*? A felvázolt dimenziók mentén ugyanis voltaképpen az emberi élet minden jelenségéhez eljutunk, s így végül is nem azt kell kérdeznünk, hogy mi a kultúra, hanem inkább azt, hogy mi *nem* kultúra, milyen tevékenységeket és dolgokat nem sorolhatunk a kultúra fogalmába.

A kérdés jogos. Ha abból indulunk ki, hogy az ember az objektivációk világát építi ki sajátos emberi világgént, akkor valóban arra kell jutnunk, hogy nincs társadalmi jelenség, amely egyben ne volna kulturális jelenség, és viszont. Miért használunk akkor külön fogalmat a kultúrára és a társadalomra?

A kulturális és társadalmi jelenségek egyedi szétválasztása valóban nem is lehetséges: minden társadalmi jelenségnek és tevékenységnek van egy kulturális vonatkozása, de nem minden társadalmi jelenség tartozik egyben bele a kultúra fogalmába. A kultúra tehát a társadalom egy aspektusa, de nem egyenlő a társadalommal. Van egy kulturális oldala például az anyagi termelésnek, a politikai és közösségi cselekvésnek is, mégsem minősíthetők ugyanolyan kulturális tevékenységeknek, mint akár a termeléshez szükséges objektivációk elsajátítása, vagy egy politikai könyv olvasása.

A két aspektus közötti határ kijelölésében jól támaszkodhatunk E. Markarjan felfogására. Markarjan a „szociális rendszer” két különböző megközelítésének tekinti a társadalmat és a kultúrát, az első esetében *strukturális-morfológiai*, a második esetében *funkcionális* síkon vizsgáljuk ugyanazt.<sup>25</sup> Társadalomról beszélünk, ha az egyéneket és közösségeket egyesítő szociális rendszert a benne kialakult *társadalmi viszonyok* szempontjából közelítjük meg, kultúráról, ha az *e viszonyokat szabályozó eszközök funkcionálását* nézzük. Nem közvetlenül kulturális tevékenység tehát az anyagi javak termelése és fogyasztása (mondjuk a cipőkészítés és -hordás), vagy a társadalmi viszonyok megtartására, illetve megváltoztatására irányuló cselekvés, de mindkettőnek van egy kulturális *oldala*: *ahogy* a cipőt készítik, *ahogy* a társadalmi tettet végrehajtják. A termelés és a társadalmi élet szférájában tehát nem az egyes objektivációknak a létrehozása maga a kultúra (mert e tevékenységekben már megszűnik a közvetítettség), hanem a termelés, a cselekvés *módja*, vagyis az *objektivációhoz való viszony*, pontosabban: az egyes objektivációk létrehozatala, elsajátítása és használata közben az *össz-objektivációhoz való viszony*. *A társadalom tehát az ember és ember viszonya, melyet az objektiváció közvetít, a kultúra viszont az ember és az objektiváció viszonya, mely az ember és ember viszonyát közvetíti.* (Hozzátevé, hogy ember és ember viszonya mindkét esetben egyaránt magában foglalja az egyes embert és a különféle emberi közösségeket, a legkisebbtől a legnagyobbig.)

<sup>25</sup> E. Markarjan: „A marxista kultúra-elmélet alapvonalai”, Kossuth Könyvkiadó, 1971, 44–55.

A kultúra fogalmáról a művelődésre, majd a közművelődésre térve az eddigi (viszonylag) biztos talajról bizonytalanra lépünk. Biztosabb volt eddig a talaj, mert bár a kultúrát különféleképpen lehet definiálni, mégis többé-kevésbé ugyanarról a körülhatárolt fogalomról vitatkozunk, a szó a különböző nyelveken is megközelítően ugyanazt jelenti. A művelődés, még inkább a közművelődés fogalmát azonban igen sokféleképpen használják, több nyelven nincs is pontos megfelelője, ha le akarjuk fordítani, körülírásokkal kell dolgoznunk.

A művelődés kifejezés jelentése a magyarban annyiban nem pontosan körülhatárolt, hogy részben a kultúra szinonimájaként használjuk (angolban nincs is külön szó a kultúrára és a művelődésre, mindkettőt culture-ral fordíthatjuk). részben azonban egy sajátlagos értelemben komplementerje a kultúrának. Ezt a sajátlagos értelmet Ágh Attila<sup>26</sup> abban látja, hogy bár mindkét fogalommal ugyanazt jelöljük, a kultúra esetében a maga *objektívításában*, a művelődés esetében viszont *szubjektív oldalról* (a művelődő oldaláról) nézzük. A művelődés lényege ezért — Marx szavaival — „az emberi műveknek ember által való elsajátítása”, az ember külső világát alkotó objektívációknak az emberi személyiség belső tartalmává válása.

Valóban: ha a kultúra fogalmát az ember és a objektíváció viszonyában találjuk meg, akkor a művelődés fogalmában ugyanezt a viszonyt az ember oldaláról, pontosabban az emberi tevékenység oldaláról szemléljük. A kifejezés azonban még egy megszorítást tartalmaz, amit az ige visszaható alakja jelöl: művelődésről van szó, nem művelésről. A különbség ebben az esetben a tevékenység tárgyában található: a művelés (a kultúra művelése) esetében olyan folyamatról van szó, amelynek tárgya az objektíváció létrehozása, megalkotása, míg a művelődés esetében tárgya, az ember maga a művelődő, aki az objektíváció elsajátítása, továbbformálása, használata útján mindenekelőtt magamagát alakítja. A kultúra objektív fogalmának tehát a szubjektív „oldalon” nem egy fogalom, hanem egy fogalompár felel meg: a művelés és a művelődés egymáshoz is szorosan kapcsolódó, egymást dialektikusan átható kettős kategóriája. (Mert természetesen minden művelés egyben művelődés és minden művelődés egyben művelés is, a különbség nem kizáró jellegű, hanem azon múlik, hogy hová tesszük a hangsúlyt.) A művelődést néha szélesebb, egyetemesebb értelemben használjuk (ilyenkor magában foglalja a művelést is), máskor viszont a most jelzett szűkebb visszaható jelentéssel.

A fogalom persze nem egyértelműen tisztázott, de ha használatának általában elfogadott dimenzióit nézzük, ezeket találjuk.

Vonatkozik ez a művelődéstörténetre is. R. Várkonyi Ágnes a magyar művelődéstörténetírás hagyományait ismertető tanulmányából<sup>27</sup> szemléletes képet kaphatunk arról, hogy hány különböző fajta törekvés foglalkodott e címszó alá. A dimenziók itt is világosan kitűnnek. Egyik oldalon azt a felfogást találjuk, amely a művelődéstörténetet általános kultúrtörténetnek értelmezte, voltaképpen a művészet- és tudománytörténet összefoglalásának, a másikon pedig azt a szorosabban művelődéstörténeti szemléletet, amely a kultúra egyes formáinak, ágainak, termékeinek megjelenését és történetét mindig az egész néppel, az

<sup>26</sup> Ágh Attila: A művelődés filozófiai alapvetéséhez; „Kultúra és közösség”, 1974/4.

<sup>27</sup> R. Várkonyi Ágnes: Művelődéstörténeti törekvések a hazai polgári történettudományban; „Valóság”, 1969/10.

egész lakossággal, az egész társadalommal való kapcsolatában szemlélte. A kettő közötti különbség világossá válik, ha mondjuk a zenetörténetet vetjük össze a zenei művelődéstörténettel — az általános művelődéstörténet ezért nem a zenetörténet, irodalomtörténet, bútortörténet, erkölcsörténet stb. pusztá összege, hanem a zenei, irodalmi, tárgyi, erkölcsi stb. művelődéstörténetnek egységbe foglalása. Tárnya tehát nem az objektiváció önmagában (esetleg az alkotó személyével együtt), hanem egyrészt az objektiváció elsajátítása és használata, másrészt funkciója, a társadalom életében való konkrét szerepe.

Ez a szélesebb értelemben vett művelődéstörténeti felfogás volt az, amely R. Várkonyi Ágnes véleménye szerint fontos szerepet töltött be történetírásunk (és általában a történetírás) fejlődésében: a történészek érdeklődése ennek jegyében fordult a fejedelmek és hadvezérek tetteiről a nép élete felé. A törekvés azonban a maga első jelentkezésében túlságosan tendenciaszerű volt csak, s mint ilyen kidolgozatlan és differenciálatlan, a művelődéstörténet itt még a gazdaság- és társadalomtörténetet is magában foglalta. Amint a szakágak elkülönülése megindult, a művelődéstörténetet kettős veszély fenyegette: egyrészt, hogy a használati tárgyak, szokások, furcsaságok leírásává szürkül, a másik, hogy beletorkollik a szellemtörténetbe. (Hóman Bálint is így fogalmazott: „a művelődéstörténet — vagy szinonim szóval élve, a helyesen értelmezett szellemtörténet”.)

Ha tehát a művelődéstörténet fogalmát helyesen akarjuk értelmezni, az eddig kifejtettekből kell kiindulnunk. Eszerint a művelődéstörténet az ember és az emberi mű (az objektiváció) *viszonyának* a története az ember oldaláról nézve. Ezáltal különböztethető meg nemcsak a politikai történettől, de a gazdaságtörténettől, társadalomtörténettől, sőt (ha ez a megkülönböztetés szükséges) a kultúra történetétől. (Azon az alapon, ahogy a szociális rendszer társadalmi és kulturális, majd az utóbbin belül a kulturális és a művelődési aspektusát elkülönítettük.)

Az újabb művelődéstörténeti kutatások hangsúlyozottan ezen a vágányon haladnak. Világosan fejté ezt ki Vörös Károly „Gondolatok a művelődéstörténetről” című cikkében:<sup>28</sup> „a történészek a társadalom kulturális életének olyan szféráit kell tekintetbe vennie, amelyek nem azonosak azzal, amelyről eddig a művészettörténet, zenetörténet vagy irodalomtörténet adott felvilágosítást . . . Az ilyen irányú kutatás legfontosabb feladatának az irodalom alatti irodalom, a zene alatti zene, a képzőművészet alatti képzőművészet és a tudomány alatti tudománytalanság kutatását tartjuk: mindazon területekét, melyek a valósághoz képest fáziskésésben fejlődő tudat számára funkcióikban megfelelnek a valóságos irodaloménak, képzőművészetének, tudományának, zenéének, vagyis többek között képesek emocionális vagy akár intellektuális reakció kiváltására is, anélkül, hogy a valóságban irodalom, képzőművészet, tudomány, a valódi művészi vagy tudományos alkotás szenvedélye állna mögöttük.” És a végkövetkeztetés: „Mindebből úgy véljük, immár világos az is, amit magunk részéről a művelődéstörténeti kutatás ezekután már semmiképpen sem elhanyagolható, és mindenképpen csak a történész által elvégezhető feladatának érzünk: a kulturális és tudományos szakterületek immár szaktudományokká kinőtt, önálló kutatási módszerekkel dolgozó történeti kutatásán túl egy adott kor általános műveltségének, közízlésének, tömegkultúrájának, legáltalánosabban fogalmazva: tudati tömegjelenségeinek kutatását.”

<sup>28</sup> Vörös Károly: Gondolatok a művelődéstörténetről; „Valóság”, 1966/6.

Terjedelmesen idéztem Vörös Károlynak a művelődéstörténet tárgyára vonatkozó fejtegetéseit, mert kitűnik belőle, hogy kontúrjaiban körülbelül azonos módon értelmezi a művelődés fogalmát. Kontúrjaiban — mert a részlet-megfogalmazásokban még sok minden tisztázásra vár. (Helyes például, hogy a hivatásos vagy hivatalos művészet és tudomány mellett figyelme kiterjed az „irodalom alatti irodalomra” stb., de nagyon is kérdéses, ahogy ezeket a formákat meghatározza. Miért nevezzük például a képzőművészet alatti képzőművészetet is művészetnek, a tudomány alatti tudományt viszont tudománytalanságnak? Miért gondolja, hogy a nem hivatásos művészi és tudományos tevékenység mögött nem áll igazi szenvedély? Hiányoznak a kritériumok a művészi és tudományos tevékenységek különböző fajtáinak elkülönítéséhez. A terminológiai kérdés nem oldódik meg Vörös Károlynak a Pest-Buda egyesítésének 100. évfordulóján rendezett ülészakon tartott előadásában sem<sup>29</sup> — itt „intézményes” és „spontán” kultúrát különböztet meg — holott az általa spontánnak nevezett kultúrának is vannak intézményei, az intézményesnek pedig spontán vonásai. Ha a „spontánra” helyezük a hangsúlyt — mint Vörös Károly is teszi —, a művelődéstörténettől a szorosabban vett közművelődéstörténet felé közelítünk. Erről azonban később.)

Mindenesetre nem a terminológia itt a legfontosabb kérdés, hanem az a helyes elgondolás, amely a művelődéstörténetbe az objektivációk különböző módon történő elsajátítását és használatát egyaránt belefoglalja.

(Csak zárójelben utalok arra, hogy a kifejezést végső soron hasonló értelem-ben használja a pszichológia is, amikor Vigotszkij iskoláját „művelődéstörténetnek” nevezi. A terminus itt azt jelenti, hogy Vigotszkij az emberi pszichikum létében és fejlődésében központi szerepet tulajdonít az ember által teremtett objektivációknak, mindenekelőtt az inger és válasz, az afferencia és efferencia közé beékelődött sajátos objektivációnak, a jelnek: az ember pszichikai fejlődése ennek a szférának művelődéstörténetileg kifejezhető változásán alapul.)

## MŰVELŐDÉS — KÖZMŰVELŐDÉS

Fogalmi elemzésünk utolsó állomásához érkezünk el, ha a művelődést a közművelődéssel vetjük össze. Ezt a kettőt sokszor szinte egymás szinonimájaként használjuk, egyes mozzanatokban azonban elkülöníthetjük egymástól. Mindkettőből fontos következtetések adódnak.

A művelődés és a közművelődés fogalma azonos abban, hogy mindkettő egyaránt a *szubjektum* — a tevékenykedő ember — oldaláról szemléli a kultúrát, s hogy mindkettő *visszaható* jellegű. Ez utóbbi alapján választottuk el a kultúra művelését a művelődéstől, ugyanezen az alapon különböztethetjük meg a népművelést a közművelődéstől. A két fogalom különbsége nem a nép és a köz különbsége (látni fogjuk, hogy nagyjából ugyanazt jelentik), hanem a művelés és művelődés — az első esetben a nép egy része műveli a népet, a második esetben a nép (a köz) műveli önmagát. A közművelődés szó tehát szélesebb, a népművelést is magában foglalja, de a népművelés sem felesleges, ha elhagynánk, új

<sup>29</sup> Vörös Károly: A művelődési és a kulturális élet alakulása Budapesten (1873—1945); „Tanulmányok Budapest múltjából”, XX, Budapest 1974, 97—106.

szót kellene kitalálni arra a tudatos és szervezett tevékenységre, amely közvetítést vállalt a nép és a kultúra között. (Ugyanezt fejezi ki az újabban a francia nyelvből több más nyelvbe is bekerült *animateur* kifejezés.)

Jellegzetesek a művelődés és közművelődés fogalmának különbségei is. Itt két mozzanatot kell kiemelni — mindkettő a *köznek* a művelődéshez csatolt fogalmából következik.

1. A művelődés lehet egyéni is — a közművelődés azonban mindig egy nagyobb komplex társadalmi egységre, a közre vonatkozik. A köz fogalmát ugyan senki nem határozta meg meg, de nyelvünkben határozott jelentése van, amit legjobban azzal világíthatunk meg, hogy nem a közösség, hanem a köz-ség képződik közvetlenül belőle.

Az emberek együttélése útján létrejött egységeket többféle módon osztályozhatjuk. Megkülönböztethetünk kis és nagy, elsődleges és másodlagos csoportokat, a szorosabb (tönnies-i) értelemben vett közösségeket (*Gemeinschaft*) és társulásokat (*Gesellschaft*) és így tovább. Ezeket a felosztásokat alkalmazzák a szociológiában és a szociálpszichológiában. Van azonban még egy felosztási mód, amelyre ezekben a tudományokban kevés figyelmet fordítottak eddig, a marxista szemléletből azonban szervesen következik (bár tételesen a marxizmus klasszikusai sem fejtették ki). Minden társadalmi egység részekből áll, amelyek egymással ellentmondásban és egységben vannak (az ellentmondás és az egység természete különböző lehet). Ennek következtében meghatározott csoportot, közösséget alkot az egész és a rész egyaránt, az első esetben beszélhetünk *keret*, a másodikban *pólus* jellegű társadalmi egységekről. (Az elsőbe tartozik például a nemzet, a másodikba a társadalmi osztály.)

Ebből a szempontból nézve a dolgot a köz mindenekelőtt keret jellegű egység. Ez az érteleme jelenik meg a köz-ség szóban (az angol *community* szónak is megvan ez a jelentése, a *community-research* például nem a közösségek, hanem a községek és nagyobb települési egységek létét és működését vizsgálja). A közművelődés tehát mindig egy komplex keret jellegű társadalmi egység — egy ország, egy nép, egy „köztársaság”, egy tartomány, egy megye, egy település — művelődése, ha kisebb, vagy más jellegű egységről van szó, helyesebb egyszerűen művelődésről beszélnünk. Ahogy nem beszélhetünk egyetlen ember közművelődéséről, csak művelődéséről, ugyanúgy egy családról sem, de egy üzem esetében is többnyire logikusabb művelődést mondani, nem tartalmaz új információt, ha kiteszük eléje a köz kifejezést (csak abban — a következő pontban tárgyalandó — esetben, amikor kifejezetten az üzem dolgozóinak *összességét* vesszük tekintetbe).

2. A köz szónak ugyanakkor van egy szűkítő jelentése is. Egyrészt mindenkit jelent, másrészt viszont azokat, akik a mindenkire való érvényesség határain belül vannak. A köz-ember olyasvalaki, aki nem rendelkezik privilégiumokkal. Hasonló értelme van a szónak a köznyelv, közvélemény stb. kifejezésekben: a köznyelv az adott közösségen és községen belül mindenkié, de lehetnek a közösségben olyanok is, akik emellett egy másilyn (fejlettebb, komplexebb) nyelvet is tudnak. Ezt a megszorítást alkalmazva azt kell mondanunk, hogy a közművelődés egy komplex társadalmi egység *egészének* a művelődése, benne a köz minden tagjának egyforma a súlya és jelentősége. Egy nép, egy megye, egy város művelődéstörténetét esetleg úgy is elő lehet adni, hogy a nagyobb értékű teljesítményeket kiemeljük, a közművelődés történetében azonban az átlagot és az alsó szintet is nézni kell, csak azt szabad elértnek tekinteni, ami már „köz-kincsesé” vált (mint ahogy Lenin mondta Klara Zetkinnel való beszélgetéseiben.)

A művelődés esetében a köz ugyanakkor laikust, nem professzionistát is jelent. Ha az író regényt ír, a történész levéltári iratokat forgat, az hozzátartozik a kultúrához és a művelődés történetéhez, de még nem tartozik hozzá a közművelődéshez, csak akkor fog hozzátartozni, ha a köz, a nem professzionisták, a köz-emberek is közkinccsá teszik. Vagyis a kultúrának professzionisták által való művelése csak potenciálisan közművelődés.

Felmerül még a *közoktatás* (*köznevelés*) és a közművelődés kapcsolatának kérdése. A közoktatás egyirányú, művelés jellegű folyamat, tehát a népművelés párja, vele alkot egységet. A közműveléssel való kapcsolatáról akkor tudnánk helyesen beszélni, ha itt is felvennénk egy visszaható formát (*közoktatódás*, *köznevelődés*), amit egyébként a kifejezés használata nélkül is megteszünk, ha az összefolyamatot a *tanulás* oldaláról nézzük. Megfelelő terminus technicus híján a gyakorlatban úgy alakult, hogy a két kifejezés közül a közoktatás nyerte a műveléshez, a köznevelés a művelődéshez közelebb álló értelmet (mivel a nevelés eleve jobban feltételezi a kétoldalúságot, mint az oktatás).

A nyelvhasználat (a mindennapi, tudományos és hivatali nyelvhasználat egyaránt) körülbelül ebben az értelemben különítette el a tudományos, valamint a művészeti alkotótevékenységet, a közoktatást (köznevelést) és a közművelődést. Él azonban a közművelődésnek egy másik olyan lehetséges értelme is, amelybe a tudományos-művészeti alkotás és a köznevelés egyaránt beletartozik, hiszen ez is része a legszélesebb értelemben vett köz, a társadalom művelődésének. Valóban fennáll itt egy zavaró kétértelműség, amit az is okoz, hogy a művelésnek, művelődésnek (közművelődésnek), a köznevelésnek nincs összefoglaló kategóriája. Ezért javaslom, hogy ebben az összefoglaló értelemben használjuk az *egyetemes művelődés* kifejezést.

## DEFINÍCIÓK HELYETT

Befejezésül teljességre törő definíciók helyett próbáljuk meg áttekinteni a tárgyalat fogalmak körét, dimenzióját.

Abból a felfogásból indultunk ki, amely az emberi *társadalmat* és az emberi *kultúrát* egyaránt az *egyén*, *közösség* és az *objektíváció* összefüggésében szemléli.

Ha a *társadalmat* kutatjuk, akkor ebből a viszonylatrendszerből az ember és ember, egyén és közösség viszonyát emeljük ki, amelyet az objektíváció közvetít.

Ha viszont a *kultúrát* vizsgáljuk, akkor a középpontba az ember és az objektíváció viszonya kerül, mely az egyének közösséggé rendeződésének formáját megadja.

(Zárójelben tehetjük hozzá, hogyha az egyén, közösség és objektíváció viszonyában az objektíváció helyére a termelési eszközt helyezzük, a *termelési viszonyok* és *termelési mód* fogalmához jutunk; ha a művészeti-tudományos-erkölcsi stb. eszméket, nézeteket, akkor a *felépítményhez*.)

A következő kérdés ezek után a *kultúra* és a *művelődés* fogalmának egysége és megkülönböztetése. Ennek érdekében mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy az objektíváció maga mindig egyszerre jelent dolgot, folyamatot, még hozzá közvetlen és jelszerű tevékenységet, a kultúra és a művelődés minden meghatározása ezért egyaránt magában foglalja a tárgyiasult objektívációkat és az objektívációkkal (elsajátításukkal, használatukkal) kapcsolatos tevékenységeket, magatartásformákat. A kultúra és a művelődés megkülönböztetése



ezért végső soron arra vezethető vissza, hogy a két dialektikusan összefüggő oldal közül melyikre helyezik a hangsúlyt: a dologi értelemben vett objektívációkra vagy az objektívációs tevékenységre.

A kultúra — művelődés fogalompárja felől ebben a dimenzióban helyezkedik el, de nem fejezhető ki egyedül és mindenestül a dologi — tevékenység jelleg kettősségével. A kultúrafogalom tevékenységi oldalán ugyanis nemcsak a *művelődés* áll, hanem vele együtt a kultúra *művelése* is, az utóbbi célja az objektíváció megalkotása, az előbbié elsajátítása és használata. A művelődés tehát visszaható jellegű kulturális tevékenység, kettős értelemben is: az objektívációk elsajátítása során az ember egyrészt az objektívációra hat vissza (mivel a már létrejött objektívációt megváltoztatja), másrészt (az ember az objektívációval kapcsolatos munkán keresztül önmagát teszi meg tevékenysége tárgyául.)

A művelődés fogalmával a *közművelődésre* térve két mozzanatot emeltünk ki.

a) A közművelődés mindig valamely társadalmi egység, közösség tevékenysége.

b) Megítélésében mindig a szóban forgó közösség egészét kell figyelembe venni, valamennyi tagjának mindennapos tevékenységét, nemcsak a kiemelkedő teljesítményeket, benne tehát a közösség minden résztvevőjének ugyanakkora a jelentősége. Más szóval: itt valóban csak azt lehet valóságosnak tekinteni, ami már átment a közösség gyakorlatába.

Összefoglalva, a közművelődés fogalmának tudományos-marxista meghatározását keresve legfontosabb dimenzióit abban találtuk meg, hogy az egy adott közösség egésze által végzett azon tevékenységek összessége, amelyek a társadalom egyedeinek és közösségeinek az objektívációkhoz való egyetemes viszonyán belül az objektívációk elsajátítását és a mindennapi életben való használatát tartalmazzák.

# AZ IDEOLÓGIAI HARC KORUNKBAN ÉS A FILOZÓFIA SZEREPE

WIRTH ÁDÁM

## I

Az ideológiai harc mindig fontos része az osztályharcnak, a marxisták sohasem mondhatnak le a polgári ideológia nyílt bírálatáról. Az ideológiában nincs és nem lehet vákuum, az ideológiai harc bármiféle gyengítése minden esetben ideológiai ellenfeleink erősítéséhez vezet: „... a kérdés *csakis így* tehető fel — írta Lenin — : burzsoá vagy szocialista ideológia? Itt nincs középút (mert az emberiség semmiféle ‚harmadik’ ideológiát nem dolgozott ki, és mert általában egy osztályellentétektől marcangolt társadalomban sohasem lehet osztályon kívüli vagy osztályok feletti ideológia). Ezért a szocialista ideológia *mindennemű* lekicsinylése, *mindennemű* mellőzése egyszersmind a burzsoá ideológia erősítését jelenti.”<sup>1</sup>

Az ideológiai harc jelentőségét, a polgári ideológia aktív bírálatának szükségességét ma két sajátos történelmi körülmény fokozza.

*Az első*: a két társadalmi rendszer nemzetközi küzdelme olyan új fázisba érkezett, amikor ebben objektíve megnövekedett az ideológia, az ideológiai harc szerepe.

A szocialista országok közössége, amelynek legfontosabb ereje a Szovjetunió, az erőviszonyokban végbement változásokra, a nemzetközi munkásmozgalmak erősödésére és az antiimperialista erők fejlődésére támaszkodva rákényszerítette a tőkés hatalmak politikai vezetőire a békés egymás mellett élés politikáját. A nemzetközi feszültség enyhülése és a békés egymás mellett élés politikájának a gyakorlati megvalósulása azonban nem jelenti a két társadalmi rendszer közötti harc megszűnését, vagy akárcsak lanyhulását. Ellenkezőleg: a két társadalmi rendszer konfrontációja és harca most vált igazán „globálissá”. Egyfelől a konfrontáció valóban *világméreteket* öltött: két világrendszer áll egymással szemben. Másfelől a konfrontáció a két társadalmi rendszer közötti *érintkezés minden formájára* kiterjed: a gazdasági együttműködésre és versenyre, a politikai-diplomáciai viszonyokra, a személyes társadalmi kapcsolatokra (turizmus, sport, különböző szervezetek közvetlen kapcsolatai, tudományos együttműködés, kulturális csere), a tömegtájékoztatásra, a divatra, a szórakozásra. Ha nem akarjuk feladni alapvető társadalmi céljainkat — márpedig nem akarjuk —, akkor számolni kell azzal, hogy ebben a helyzetben kiéleződik a harc a két társadalmi rendszer között az emberek ideológiai és politikai megnyeréséért, gondolkodásuk befolyásolásáért. „Mindig szem előtt kell tartanunk — mondotta Kádár János elvtárs az MSZMP Központi Bizottságának a XI. kongresszuson előterjesztett beszámolójában —, hogy az ideológiai harc frontján nincs békés egymás mellett élés: az állami kapcsolatokban partnerek lehetünk, a kapitaliz-

<sup>1</sup> Lenin Összes Művei, 6, Kossuth Könyvkiadó 1964, 36–37.

mus és a szocializmus ideológiája azonban két egymással szemben álló, kibékíthetetlen ideológia.”

A másik körülmény, amely fokozza az ideológiai harc jelentőségét, hogy a szocializmus építésének belső folyamata a legtöbb szocialista országban olyan szakaszba érkezett, amikor döntő jelentőségűvé vált a társadalmi tudat szocialista fejlődése, a polgári és kispolgári ideológia maradványainak a leküzdése.

Miután leraktuk a szocializmus alapjait, a további előrehaladás, a szocialista rendszer előnyeinek optimális kiaknázása fokozottabb mértékben függ a szubjektív tényezőktől, a szocialista társadalmat építő emberek szemléletétől, gondolkodásától, magatartásától, a társadalomirányítás marxista—leninista elméleti megalapozottságától. A szocialista ideológia megerősödése és tömeges elterjedése tehát bizonyos értelemben az egész szocialista fejlődés döntő láncszeme lett. „Országunk fejlődésének most következő időszakában növekszik a tudati tényezők szerepe. A fejlett szocialista társadalom építése olyan emberek munkáját és aktivitását igényli, akik társadalmi céljaink megvalósításában fegyelmezett, jó munkájuk mellett a közügyekből is kiveszik részüket, ismerik és megtartják a szocialista erkölcs normáit, akik számára szocialista hazánk szeretete elválaszthatatlanul összefonódik a nemzetköziséggel” — állapítja meg az MSZMP Programnyilatkozata.

A társadalmi tudat szocialista átalakulása és fejlődése a szocializmus alapjainak lerakása után sem automatikus folyamat. A szocialista társadalom sajátos ellentmondásai, a mindennapi élet feltételei és formái átalakulásának viszonylagos lemaradása az alapvető társadalmi-gazdasági viszonyokhoz képest, és más körülmények is szükségképpen ellentmondásos tendenciákat szülnek a tudati szinten is. Sokáig számolni kell még a régi polgári, különösen a kispolgári ideológia maradványaival, sőt azok részleges újjászületésével, a megváltozott körülményekhez való asszimilálódásával is. Az ideológiai és kulturális életben gyakran tapasztalhatjuk, hogy esetenként újjászületnek „haló poraiból” olyan nézetek, ideológiai irányzatok is, amelyek a történelemben már többször megbuktak: a kispolgári „harmadikutas” nacionalizmus, az urbánus kozmopolitizmus, az elvont humanizmus illúziója, a vallásos ideológia, a technicizmus és a technikaellenesség stb.

A polgári, kispolgári ideológia maradványai a szocialista országokban állandó nemzetközi utánpótlást kapnak a mai nyugati polgári ideológiából. Ezért a polgári, kispolgári ideológia hazai maradványai elleni aktív harc feltételezi és megköveteli a mai nyugati polgári ideológia aktív marxista bírálatát.

Társadalmunk ideológiai fejlődése nem választható el a korunk jellegéből következő alapvető ideológiai folyamatoktól. Az ideológiai életünkben helyenként még tapasztalható „szellemi provincializmus” nem számol ezekkel a nemzetközi ideológiai folyamatokkal, azoknak hatásával a mi ideológiai fejlődésünk-re, szektás kishitűségből vagy nacionalista gögből valamiféle szellemi elzárkózásra törekszik, megpróbál kitérni a nemzetközi ideológiai harc kihívása elől. Ez a fajta szellemi magatartás illuzórikus és veszélyes, azt a hamis illúziót sugallja, mintha megtakaríthatnánk a nyílt ideológiai harcot.

Nem lehet pozitív alternatívája ennek a „szellemi provincializmusnak” az ideológiai semlegességet képviselő „szellemi kozmopolitizmus” sem, amely kritikátlanul átveszi a nyugati ideológiai divatokat. Ez a szellemi magatartás, bár külsőleg a nemzetközi tájékozottság és modernség pózában tetszeleg, a valóságban egy tőről fakad a „szellemi provincializmussal”, mivel éppúgy nem igazodik ki a nemzetközi ideológiai folyamatokban, válogatás nélkül és kritikátlanul

követi azok divatjait, ahelyett, hogy elemezné azok osztálytartalmát és aktívan állás foglalna bennük.

A szocialista országok, köztük a fejlett szocialista társadalmat építő Magyarország is, aktívan részt vesznek a nemzetközi ideológiai folyamatokban. Elsősorban a szocialista építőmunka gyakorlati eredményeivel, azok nemzetközi ideológiai kisugárzásával. De nem mondhatunk le az aktív ideológiai állásfoglalásról, a vitákról, a nyílt eszmei harcról sem a nemzetközi ideológiai életben. A szocializmus fejlődése, a kapitalizmus általános válságának elmélyülése, a nemzetközi erőviszonyok kedvező változása, a békés egymás mellett élés politikájának sikerei kedvező feltételeket teremtenek a marxizmus, a szocialista ideológia nemzetközi térhódításához. De helytelen lenne, ha lebecsülnénk ideológiai ellenfeleink erejét és lehetőségeit. A kedvező lehetőségeket a marxizmus, a szocialista ideológia további térhódítására csak szívós ideológiai harcban tudjuk kihasználni. A polgári ideológia bírálatának erősítését kívánják meg mind társadalmunk belső ideológiai fejlődése, mind pedig a nemzetközi ideológiai harc feladatai.

Az eszmei harc erősítésére hív fel az MSZMP Programnyilatkozata: „Erősíteni kell az eszmei harcot a polgári és kispolgári ideológia, a különböző tudománytalan világnézetek ellen és határozottan fel kell lépni az ellenséges eszmék, valamint a szocialista közgondolkodást sértő nézetek és gyakorlat ellen.” Az eszmei harc erősítése csak az egész ideológiai munka tökéletesítése útján lehetséges. Saját ideológiai munkánk javítása, a polgári, kispolgári ideológia maradványai elleni eredményesebb harc, a szellemi provincializmus leküzdése is szükségessé teszi, hogy jobban tájékozódjunk az alapvető nemzetközi ideológiai folyamatokban, hogy jobban megismerjük és elemezzük a mai polgári ideológiát, hogy aktívabban harcoljunk ellene.

## II

A polgári ideológiát már régóta nem lehet leszűkíteni a kapitalista társadalom tudatos és nyílt védelmezésére. Viszonylag ritkán találhatunk olyan polgári ideológust, aki programszerűen hirdeti és védelmezi a kapitalizmust, mint pl. még az 50-es években megjelent „Kapitalista Kiáltvány”<sup>2</sup> szerzői. A mai nyugati ideológusok írásait olvasva könnyen olyan benyomásunk támadhat, hogy túlnyomó többségük a kapitalizmus „kritikusa” és valami más társadalmi rendszer, az „ipari társadalom”, a „posztindusztriális társadalom”, a „nyitott társadalom”, a „pluralisztikus társadalom”, sőt egyenesen a szocializmus — csak éppen nem a marxi értelemben vett szocializmus — híve.

A polgári ideológia a szó legtágabb értelmében a kapitalista társadalom természetének eszmei kifejeződése, a kapitalista társadalom ideológiai reagálása saját ellentmondásainak kiéleződésére, válságának elmélyülésére, a forradalmi munkásmozgalom és a szocializmus hívására. Ennek formája nemcsak a közvetlen apológia és „illuzórikus tudomásulvétel”, a kapitalista társadalmi rendszentesítése, igazolása, törvényeinek, normáinak, ideáljainak a megfogalmazása lehet, hanem az „illuzórikus kritika” is, amikor ez a kritika, verbális radikalizmusa ellenére, a valóságban megmarad a polgári társadalom keretein belül és elsősorban a kapitalizmus marxista forradalmi kritikájával szemben kínál alternatívát. Ebben a tekintetben a mai polgári ideológia részének kell tekintet-

<sup>2</sup> Kelso—Adler: „Kapitalista Kiáltvány”, New York 1958.

nünk a kispolgári ideológiát, a különféle kispolgári reformista, álforradalmi elméleteket és nézeteket is.

A polgári ideológiát tehát szélesen értelmezzük, de ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy a polgári ideológián belül differenciálnunk kell különböző oldalai, funkciói, irányzatai között. A polgári társadalom belső ellentmondásainak kiéleződése, széles kispolgári rétegek balratolódása és radikalizálódása a polgári ideológián belül is tükröződik, a kispolgári ideológusok egy része szubjektíve őszintén bírálja a kapitalizmust, vonzódik a szocializmushoz. Ezért antikapitalista bírálókat tartalmaz reális elemeket is. Ideológiai korlátaik azonban megakadályozzák, hogy kiszabaduljanak a polgári ideológia eszmevilágának a bűvköréből. Ugyanakkor, mivel kapcsolatuk a polgári ideológiával nem mindig nyilvánvaló és felismerhető, a kispolgári ideológia fellépései különösen megtevesztőek és veszélyesek lehetnek a marxizmus elleni harcban, a munkásmozgalom és a szocialista országok ideológiai fellazítására irányuló kísérletekben. Ezért ezeknek az irányzatoknak a marxista bírálóitára az ideológiai harcban megkülönböztetett figyelmet kell fordítanunk.

A mai polgári ideológiában sajátos helyet foglal el a polgári filozófia. Ez a filozófia közvetlenül nem a széles tömegekhez szól, sajátos funkciója az, hogy világnézeti és módszertanilag alapozza meg a polgári ideológiát. Amikor a polgári ideológia már nem tagadhatta vagy bagatellizálhatta a kapitalista társadalom kiéleződő ellentmondásait, konfliktusait, a polgári filozófia kialakította az emberi lét abszurditásának, az örök elidegenedésnek a mítoszát, és ezzel világnézeti, módszertani alapot teremtett a kiéleződő ellentmondások, konfliktusok kifejezésére és magyarázatára a polgári ideológia keretein belül. A polgári ideológia szembekerülését a társadalmi haladás objektív törvényszerűségeivel a polgári filozófia a társadalmi determinizmus filozófiai tagadásával indokolta meg. A polgári filozófia elvont kérdésekkel foglalkozik és nincs olyan közvetlen tömeghatása, mint a „tömegfogyasztásra” szánt polgári elméleteknek, de ugyanakkor általános eszmei, világnézeti, módszertani bázisa az egész polgári ideológiának, s áthatja és összefogja annak minden oldalát, elemét.

A mai polgári filozófiában az első — felületes — megközelítéskor a nézetek, irányzatok tarkasága tűnik leginkább szembe. Beszélhetünk-e a nézetek ilyen tarkasága mellett a polgári filozófiáról, mint bizonyos szempontból *egységes* filozófiáról? Természetesen a polgári filozófia egysége — akárcsak általában a polgári ideológia egysége — csak viszonylagos lehet, abban az értelemben, hogy ez a filozófia szemléletében a burzsoá társadalom keretein belül marad, annak a szellemét fejezi ki. Ezen a viszonylagos egységen belül a polgári filozófia közvetlen szociális bázisát és ideológiai funkcióit tekintve differenciált. A polgári filozófusok nézeteinek konkrét, hatékony bírálata és értékelése szükségessé teszi, hogy ezt a differenciáltságot figyelembe vegyük, de ez nem fedheti el a lényegét: ennek a filozófiának a közös polgári tartalmát.

A nézetek és irányzatok tarkaságában a mai polgári filozófia dekadenciája is kifejezésre jut. A mai polgári filozófia már nem tud létrehozni olyan átfogó, az egész polgári filozófiát szintetizáló rendszereket, amilyen a polgári filozófia csúcspontján Hegel filozófiája volt. A polgári filozófia „pluralizmusa”, a filozófiai divatok gyors változása a polgári filozófia válságának és szellemi bomlásának a jele is. A polgári filozófusok ezt a *negatívumot* igyekeznek *pozitívummá* átváltoztatni. A nézetek „pluralizmusát” erénynek tüntetik fel, a polgári filozófia „nyitottságának” és objektivitásának a bizonyítékként emlegetik, mércének állítják a marxista filozófia számára is.

A polgári filozófiának egyik alapvető vonása korunkban a marxizmussal való szembenállás. A marxizmus megjelenése óta a marxizmus kihívására történő reagálás és a marxista filozófia elleni harc vörös fonálként húzódik végig a polgári filozófia történetén. A reagálás és a harc formája azonban időközben figyelemre méltó átalakuláson ment keresztül.

Kezdetben a polgári filozófusok ignorálták a marxista filozófiát, nem foglalkoztak Marx filozófiai tanításaival. (Marxnak elsősorban közgazdasági és politikai nézeteit támadták, filozófiáját azzal intézték el, hogy Marx a filozófiában epigon.) A polgári filozófia azonban közvetve már ekkor reagál a forradalmi munkásosztály jelentkezésére a politikában és a filozófiában. A polgári filozófusok egyre inkább érzik egy új félelmetes ellenfél létezését, kénytelenek számolni, kezdetben burkoltan, később nyíltan is a marxista filozófiával. A polgári filozófia már ekkor objektíve mint a marxista filozófia ellenpólusa lép fel, fő funkciója a marxista filozófia ellensúlyozása, anélkül, hogy közvetlen polémiaiba bocsátkozna a marxista filozófiával.

A századforduló idején — az imperializmus korszakának kezdetén, a forradalmi munkásmozgalom új fellendülésével — már elkerülhetetlenné vált a polgári filozófiának a marxista filozófiával való közvetlen konfrontációja is. A marxista filozófiát már nem lehetett ignorálni, a marxizmus széles körben elterjedt és hatott. Megnőtt az érdeklődés a marxizmus iránt a polgári értelmiség körében is. Werner Sombart — a marxizmus egyik akkori hivatásos „kritikusa” — Marxról 1909-ben publikált könyvében 20 olyan munkát számolt össze, amely 1883-ig (tehát Marx haláláig) jelent meg a marxizmus megalapítójáról, 1883-tól 1904-ig már 280 ilyen munkát, s ezen belül 1895—1904 között 214-et.<sup>3</sup> Az ezt követő évtizedekben a forradalmi munkásmozgalom új fellendülésének hatására még inkább növekedett az érdeklődés a marxizmus iránt, a marxizmussal való foglalkozás még intenzívebb lett a polgári ideológusok részéről. Az a korántsem teljes bibliográfia, amelyet Czóbel Ernő és Hajdu Pál 1925-ben a Szovjetunióban állítottak össze, 1914 és 1925 között 740 munkát sorol fel.<sup>4</sup>

Ebben a periódusban a polgári filozófia fő módszere a marxista filozófia elleni harcban a marxista filozófia „külső” kritikája: tehát a többé-kevésbé nyílt *anti-marxizmus*. A polgári filozófia lázasan keresi azokat a filozófiai alapokat, amelyekről felveheti a nyílt küzdelmet a marxista filozófiával. Jellemző azonban a polgári filozófia helyzetére, hogy ezekért az „alapokért” kénytelen a múlthoz fordulni, az epigonizmus útján keresi a megújulást. A polgári filozófusok kedvenc jelszavai: „vissza Kanthoz”, „vissza Hegelhez”, „vissza Hume-hoz”. Erre az időre esik a neotomizmus, a neokantianizmus, a neohegelianizmus jelentkezése és elterjedése, a pozitivizmus második hulláma (az empiriokriticizmus). A polgári filozófia ezekről a filozófiai alapokról — kívülről és frontálisan — támadja a marxista filozófiát.

A két világháború között és főleg a második világháború után a marxista filozófia elleni harcban a polgári filozófián belül előtérbe került a marxista filozófia úgynevezett „immanens bírálata”. A marxizmus „immanens” bírálataként törekvése a polgári ideológia részéről már korábban is jelentkezett. Már Lenin figyelmeztetett: „a történelem dialektikája olyan, hogy a marxizmus elméleti győzelme arra kényszeríti ellenségeit, hogy marxista köntösbe öltözze-

<sup>3</sup> W. Sombart: „Das Lebenswerk von Karl Marx”, Jéna 1909, 7.

<sup>4</sup> „Archiv K. Marksza i F. Engelsza”, II, 1925.

nek”<sup>5</sup> Ez a tendencia még inkább kibontakozott, amikor a marxizmus újabb politikai és elméleti győzelmeket aratott. A polgári ideológia természetesen továbbra sem mondott le a nyílt antimarxizmusról, a marxizmus „külső” bírálóitól, de a polgári filozófusok növekvő része felismeri, hogy a hagyományos nyílt antimarxizmus nem tudja megállítani a marxista filozófia térhódítását, ezért javasolnak új módszert: az „immanens bírálat” módszerét.

A marxista filozófia „immanens” bírálatának természetes előfeltétele a marxizmus alaposabb ismerete, Marx nézeteinek a tanulmányozása. „Marx gondolkodását éppúgy objektíven kell tanulmányozni, mint bármely más filozófusét vagy szociológusét” — tanácsolja a katolikus filozófus és teológus, Jean-Yves Calvez.<sup>6</sup> Új momentum az is, hogy a polgári antimarxizmus nagyobb figyelmet kezd fordítani Marx filozófiai nézeteire. Ha korábban főleg Marx közgazdasági, társadalomelméleti és politikai nézeteiről vett tudomást a polgári ideológia, most Marx filozófiája is egyre inkább az érdeklődés középpontjába kerül. Intenzív Marx-kutatás kezdődik el a polgári filozófiában. A marxizmussal, a marxista filozófiával foglalkozó irodalom hatalmas ütemben növekszik. Kialakul többek között a katolikus marxológia, terjed az egzisztencialista-antropológiai és a pozitívista-szcientista strukturalista marxizálás.

A marxista filozófia „immanens” bírálata a frontális támadás helyett a marxista filozófia állítólagos ellentmondásait keresi és a marxizmus, a marxista filozófia tartalmának relativizálására, átértelmezésére törekszik. Az „immanens” bírálat a marxizmus történetének meghamisításán spekulál, s messzeemenően felhasználja a marxizmus filozófiai alapjait eltorzító revizionista tendenciákat.

Az „immanens” kritikusok gyakran a marxista filozófia „továbbfejlesztésének”, „kiegészítésének”, „elmélyítésének” a programjával lépnek fel. A marxista filozófia „továbbfejlesztése”, „elmélyítése”, „kiegészítése” a polgári marxológiában, marxizálásban, neomarxizmusban a valóságban a marxista filozófia polgári átértelmezését jelenti. Jellemző példa erre az egzisztencialista J.-P. Sartre viszonya a marxista filozófiához. Sartre a 20-as években egyetemi filozófiai tanulmányai során kezdett megismerkedni Marx munkáival. Akkor azonban — saját önéletrajzi visszaemlékezése szerint — ez a filozófia nem gyakorolt hatást gondolkodására. Fő filozófiai műve — az 1943-ban megjelent „Lét és semmi” —, amelyben kifejti saját egzisztencialista filozófiáját, nem foglalkozik közvetlenül a marxista filozófiával, s ebben a műben nyoma sincs a „marxizálásnak”. Csak később — megint csak Sartre önéletrajzi visszaemlékezése szerint —, amikor kapcsolatba került annak az osztálynak a politikai realitásával, amely „élte a marxizmust”, kezdett komolyabban a marxista filozófia iránt érdeklődni. Az 1960-ban megjelent könyvének — „A dialektikus ész kritikája” — középpontjában már a marxista filozófiához való viszonyának az átértelmezése áll. Az egzisztencialista J. -P. Sartre ekkor már a kor filozófiájának, egyetlen lehetséges filozófiájának — az egész mai gondolkodás humuszának, a kultúra horizontjának — nevezi a marxizmust, amely azonban szerinte még nem fejlődött ki eléggé. „A marxizmus — írta — még egészen fiatal, szinte gyermek: alig indult fejlődésnek. Következésképpen korunk filozófiája, meghaladhatatlan mindaddig, ameddig a körülmények, amelyek születték, nincsenek

<sup>5</sup> Lenin Összes Művei, 23, Kossuth Könyvkiadó 1969, 3.

<sup>6</sup> I. J. Calvez: „La Pensée de Karl Marx”, Párizs 1956.

meghaladva. A mi gondolataink csak ezen a humuszon nőhetnek, abba a keretbe kell illeszkedniök, amelyeket ez kínál számukra, különben semmibe vesznek elhullanak.”<sup>7</sup> Sartre azonban ugyanakkor a marxista filozófia „vérszegénységéről”, „elmeszesedéséről” is beszél, amelytől a marxizmust meg kell szabadítani. Szerinte ennek a „vérszegénységnek”, „elmeszesedésnek” egyik forrása a dialektikus materializmus. Sartre a természet dialektikáját metafizikának minősíti, szerinte a történelmi materializmus abszolutizálja a társadalmi determinizmust és hiányzik belőle az „ember dimenziója”. Ezért — vonja le a következtetést Sartre — a marxizmust meg kell szabadítani a dialektikus materializmustól és ki kell egészíteni az „ember dimenziójával”. Ezt az „emberi dimenziót” ma csak az egzisztencializmus képviseli, amelynek létét és viszonylagos önállóságát a marxizmus fogyatékosága indokolja. „Attól a naptól kezdve azonban, amikor a marxista kutatás az emberi dimenziót (vagyis a lét-tervet) teszi meg az antropológiai elmélet alapjává, az egzisztencializmusnak nem lesz többé létjogosultsága: feloldódva a filozófia szintetizáló mozgásában, megszüntetve-megőrződve megszűnik különálló kutatás lenni, mivel minden kutatás alapjává vált.”<sup>8</sup> Más szavakkal: Sartre szerint a marxista filozófia csak akkor bontakozik ki teljesen, csak akkor gyógyul ki „vérszegénységéből”, ha megszabadul a dialektikus materializmustól, a társadalmi determinizmustól, és magába olvasztja az egzisztencialista filozófiát, annak alapjára helyezkedik. Joggal merül fel azonban a kérdés: egy ilyen átértelmezés után mi marad meg a marxista filozófiából, miben különbözik ez az átértelmezett „marxista” filozófia az egzisztencialista filozófiától?

A marxizmus polgári átértelmezése természetesen kiterjed a marxizmus valamennyi oldalára. Ezen belül azonban különösen fontos szerepet játszik a marxizmus filozófiai alapjainak az átértelmezése. A „filozófus” Marxot — korai műveinek történelmietlen abszolutizálása alapján — szembeállítják a közgazdász és politikus Marxszal. Marx filozófiája ebben az értelmezésben filozófiai antropológiává, elvont humanizmussá, az elidegenedés filozófiai-etikai kritikájává degradálódik. Ebből a perspektívából a tudományos szocializmus kidolgozását, politikai-gazdaságtani megalapozását, az osztályharc és a proletárdiktatúra marxi elméletét, a munkásosztály forradalmi politikai stratégiájának marxi—engelsi tudományos kimunkálását, s mindennek továbbfejlesztését Lenin munkásságában valamiféle pozitívista-szcientista bűnbeesésnek tüntetik fel, amely állítólag ellentétes Marx eredeti filozófiai intencióival. A marxizmus filozófiai fundamentumának a meghamisítása alapjaiban támadja a marxi politikai ökonómiát, a tudományos szocializmust, a marxizmus forradalmi szellemét, egész lényegét.

A marxi filozófiai örökség körüli viták, Marx filozófiai nézetei kialakulásának és fejlődésének hiteles bemutatása, Marx, Engels és Lenin felfogása világnézeti-filozófiai folytonosságának érvényesítése, a marxizmus—leninizmus filozófiai alapjainak védelme és következetes továbbépítése, a marxista filozófia polgári átértelmezésének a leleplezése ily módon nem elszigetelt szakfilozófiai feladat, hanem a modern polgári antimarxizmus elleni harc, a nemzetközi ideológiai harc egyik kulcskérdése.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre: „Questions de méthode”, Párizs 1960, 44.

<sup>8</sup> Uo. 250—251.



### III

A polgári marxológusok azt bizonygatják, hogy már Marx nézetei sem alkotnak egységes és következetes rendszert, hogy Marx nézetei önmaguk is belső ellentmondásokkal terhelték, s ezek az ellentmondások azután Marx követőinél szükségyszerűen még jobban kiéleződnek és végül is a marxizmus különböző, egymással szembenálló értelmezéseihez vezetnek. A nyíltan antikommunista polgári „marxológus”, Raymond Aron Marx jelentőségét éppen Marx nézeteinek „ambivalenciájában” — többértelműségében — látja, amiből szerinte logikusan következik a marxizmus különböző értelmezésének és a legkülönbözőbb filozófiákkal való szintézisének a lehetősége. „Történelmi szükségszerűség vagy szabadság, osztály és párt, magában való osztály és magáért való osztály, a feltételek hasonlósága és öntudatra ébredés: ezek a — Marx marxizmusában benne rejlő — fogalmi antinómiák megadják a lehetőséget mindazok számára, akik marxistának vagy antimarxistának nevezik magukat, arra, hogy egy, a saját filozófiájuknak, a történelem fordulatainak vagy pedig a nap, illetve a kor gyakorlati szükségleteinek megfelelő interpretációt dolgozzanak ki. Már volt egy kantianus Marx és egy hegelianus Marx, egy saint-simoniánus Marx és egy egzisztencialista Marx, most van egy strukturalista Marx.”<sup>9</sup>

Aron és a hozzá hasonló nyíltan antimarxista polgári „marxológusok” bizonyos értelemben a kívülállók fölényével és leplezetlen cinizmusával beszélnek a marxista filozófia „pluralizáló” értelmezéseiről, rámutatnak ezek ellentmondásaira is, mivel az ő céljuk a marxista filozófia alapjainak még teljesebb elvetése. A marxista filozófia „pluralizáló” értelmezéseiben ők a marxista filozófia eredendő következetlenségének, többértelműségének a következményét látják. Ha bírálják a marxista filozófia „pluralizáló” értelmezéseit és rámutatnak azok ellentmondásaira, ezt azért teszik, mert szerintük ezek az értelmezések nem eléggé szakítanak a marxizmus filozófiai alapjaival.

A marxizmusnak azok a pluralista értelmezései, amelyekre a polgári marxológusok hivatkoznak — a „kantianus Marx”, a „hegelianus Marx”, az „egzisztencialista Marx”, a „strukturalista Marx”, a fenomenológiai, heideggeri, sartre-i mozzanatok átvétele a marxizmusba, a marxizmus átalakítása egy „humanista ontológiává” — valójában nem a marxizmusból következnek, hanem a marxista filozófia revizionista meghamisításai. A polgári marxológusok a marxizmust egyszerűen azonosítják annak revizionista eltorzításaival, és a következetes marxizmus — leninizmust legfeljebb a marxizmus egyik „változatának” tüntetik fel: az ún. „hivatalos marxizmusnak”, amely szerintük éppolyan egyoldalú és következetlen, mint a marxizmus egyéb „változatai”.

Magyarországon a marxizmus „pluralizálásának” kérdése az 1968-as filozófiai és szociológiai vitában merült fel. Akkor Márkus György a „Viták és irányzatok a marxista filozófiában” című cikkében<sup>10</sup> fogalmazta meg a marxista filozófia pluralizálásának programját. Márkus cikkében a marxista filozófia több irányzatát vázolta fel: a „hagyományos”, „standard” koncepciót — a dialektikus és történelmi materializmust —, amelyet ő „terjedelmi” koncepciónak nevez, a marxista filozófia „szcientista” értelmezését, az „ideológiai-kritikai” felfogást, és végül a marxista filozófia „társadalom-ontológiai” felfogását, megjegyezve,

<sup>9</sup> R. Aron: *D'une Sainte Famille à l'autre*; „Essais sur les marxismes imaginaires”, Párizs 1969, 301.

<sup>10</sup> „Kortárs”, 1968/7.

hogy ezzel nem merítette ki az irányzatok jellemzését, nem tért ki például az Althusser által képviselt irányzatra. Márkus szerint „hasonló áramlatok kialakulásánál mi sem tekinthető normálisabbnak”. Ezeknek az áramlatoknak — melyek között „tartalmi-elméleti nézetkülönbségek is feszülnek, mégpedig nemcsak másodrendű részletproblémák, hanem egyes, a marxizmus számára alapvető fontosságú kérdések tekintetében is (pl. a dialektika vagy a történelmi determinizmus értelmezésében)” — a pozitív szerepe Márkus György szerint a marxizmus elméleti „reorientációjában” rejlik. „A marxizmus ‚reorszánksza’, amelyre mindannyian törekszünk, ma egyértelmű a marxizmus ilyen értelemben való ‚reorientációjának’ a megvalósításával . . . Elkerülhetetlen, hogy a ‚reorientáció’ feladata ne szüljön *különböző, eltérő* irányba elinduló kísérleteket.” Már ennek a cikknek az alapján világos volt, hogy az irányzatok és a viták ürügyén a marxizmus „pluralizálásának” programjával van dolgunk. Ezért már az akkori vita legtöbb résztvevője jogosan bírálta ezt a programot. Azóta a marxizmus „pluralizálásának” a hirdetői még messzebb mentek. Vajda Mihály „Marxizmus, egzisztencializmus és fenomenológia” című írása, amely az elmúlt években több nyugati, úgynevezett „újbaloldali”, álmarxista folyóiratban (az amerikai „Telos”-ban, az olaszországi „Aut-Aut”-ban) jelent meg, már leplezetlen nyíltsággal fogalmazta meg a „pluralizmus” programját. Szerinte nincs egyetlen „autentikus” marxizmus; a marxizmus, az egzisztencializmus és a fenomenológia közötti határok viszonylagosak; Marxtól éppúgy vezet út Husserlhez, mint Husserltől Marxhoz; tehát a marxista filozófia különböző interpretációinak van létjogosultsága. Vajda ismeretelméleti alapokat is teremt a marxista filozófia „pluralizálásához” az objektív igazság lenini koncepciójának elvetésével. A marxista filozófia különböző interpretációinak igazsága szerinte „gyakorlati kérdés”, amelyet nem az objektív valóság tudományos visszatükröződése dönt el, hanem a különböző igazságokat képviselő erők harca. Ha nincs objektív kritériuma a marxista filozófia különféle interpretációi igazságának, akkor valóban egyszerre lehet „igaz” a marxista filozófia különböző interpretációja, s közöttük csak a szubjektívan értelmezett „praxis” dönthet. Ebben a felfogásban azonban a „marxizmusnak” már semmi köze sincs a tudományhoz, teljesen eltűnik a marxizmus tudományos jellege. A marxista filozófia „pluralizmusának” ezt a programját joggal bírálják a magyar marxista filozófusok mint teljességgel antimarxista felfogást.

A nemzetközi filozófiai publicisztikában az utóbbi időben gyakran tárgyalják azt a kérdést, hogy mit jelent ma „marxistának lenni”, hol húzódik a határvonal a marxizmus és a revizionizmus között, van-e egyáltalán ilyen határvonal. Ezt a kérdést teszi fel pl. Adam Schaff a „L’Homme et la Société” című francia folyóiratban „Mit jelent marxistának lenni?” címmel megjelent cikkében.<sup>11</sup> A. Schaff az egyértelmű válasz nehézségeit hangsúlyozza és végül is arra a következtetésre jut, hogy egyértelmű válasz a feltett kérdésre nem lehetséges. A marxizmus klasszikusainak tanításaihoz való viszony — állítja — önmagában nem elegendő alap a kérdés eldöntéséhez, a marxizmus „nyitott rendszer”, amely szüntelenül változik, s nehéz eldönteni, hogy ezek a változások mikor jelentik a marxizmus fejlődését, és mikor a revizionizmust. „Evidens objektív kritériumok híján, és ráadásul, amikor az érdekelt személyek ítéletei is eltérnek egymástól, teljes alázattal el kell ismerni, hogy a helyzet valóban problematikus

<sup>11</sup> A. Schaff: Que signifie „être marxiste”?; „L’ Homme et la Société”, 1971/19.

és semmiféle egyértelmű megoldást nem lehet javasolni.”<sup>12</sup> A kérdést tovább bonyolítja a marxizmus tudományos-megismerő funkciójának és ideológiai-politikai funkciójának az állítólagos kettőssége. A marxizmus tudományos funkciója szempontjából nem okoznak problémát a marxizmus szüntelen és „parttalan” változásai, de más a helyzet az ideológiai-politikai funkció szempontjából. Az ideológiai funkciója — állítja Schaff Durkheimre hivatkozva — mindig magában foglalja a vallási jellegű hit tényezőjét. „Vitathatatlan, hogy ez a tényező törvénytörvényeszerűen megjelenik a marxizmusra alapozó társadalmi mozgalomban.”<sup>13</sup> Ezért Schaff szerint „a politika embere” mindig óvatos és ellenséges az elmélet változásaival szemben, mivel azok „bonyolítják a helyzetet és gyengíthetik a tömegek harci szellemét”.<sup>14</sup> Mivel Schaff nem talál objektív kritériumokat a marxizmus és a revizionizmus közötti határvonal egyértelmű meghatározásához, a válasz eltolódik a szubjektív kritériumok irányába: a marxizmus szubjektív elfogadása, a marxizmussal foglalkozó individuumok lelkiismerete válik végső kritériummá. Ez a logika azonban teljesen relativizálja a választóvonalat a marxizmus és a revizionizmus között, szabad utat nyit a marxista filozófia pluralista interpretációi számára. Nem véletlen, hogy A. Schaff — aki már a „Marxizmus és egyén” című könyvében Erich Frommnak mondott köszönetet a marxizmus jobb megértéséért — fejtegetéseit arról a kérdéstről, hogy „ki a marxista”, Fromm 70. születésnapjának megünneplésére készítette.

Hasonló logikával találkozhatunk a „Korunk” című folyóirat egyik cikkében is.<sup>15</sup> „Van-e kritériumunk annak a megítélésére, hogy ki tartozik hívei, követői, alkalmazói közé? — teszi fel a cikk szerzője a kérdést a marxizmussal kapcsolatban. — Egyetlen hatékony megítélési elvet látok manapság: számomra marxista az, aki magát marxistának vallja.” Vagyis szerinte sincs objektív kritérium annak eldöntésére, hogy ki marxista és ki nem, csak szubjektív kritérium — az érdekeltek véleménye, szándékaik kinyilvánítása. Ennek a merőben szubjektív kritériumnak az alapján aztán egyaránt fenntartás nélkül a marxisták közé sorolja a „reményfilozófus” Ernst Blochot, a „forradalmi reformista” Lucien Goldmannt, a trockista Ernest Mandelt, a renegát Roger Garaudyt, a „frankfurti iskolához” tartozó Habermast. Vagyis a szubjektív kritérium alapján a marxizmus „pluralista” értelmezéséhez jutunk el, és ezt nevezi szerzőnk a „korszerű” marxizmusnak. „A korszerű marxizmus, a XX. század utolsó negyedének marxizmusa feltételezi az elméletek, az alkalmazások és magatartások pluralitását.”

A marxizmusnak, a marxizmus egységének, a marxizmushoz való tartozásnak, a marxizmus következetes és ugyanakkor alkotó alkalmazásának igenis vannak objektív kritériumai. „A naiv emberek azt kérdezik: hogyan különböztessük meg a munkásmozgalomnak ártó, a munkásmozgalmat bomlasztó, a tehetetlenségre kárhoztató értelmiségi csoportokat attól a csoporttól, amely eszmeileg a munkásmozgalmat fejezi ki, s amely tömöríti, egyesíti és megerősíti ezt a mozgalmat? A megkülönböztetésre csupán két eszközünk van: az elmélet és a gyakorlati tapasztalat.”<sup>16</sup> A marxizmus egyik alapvető kritériuma elméleti,

<sup>12</sup> Uo. 15.

<sup>13</sup> Uo. 16.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Csehi Gyula: „Marxisták, marxizálók, marxológusok, Marx-Mörderek; „Korunk”, 1974. márc. 367–373.

<sup>16</sup> Lenin Összes Művei, 24, Kossuth Könyvkiadó 1970, 249.

szemléleti és módszertani egysége. A marxizmus nem egymástól független elméleti tételek, következtetések egyszerű halmaza, amelyet tetszés szerint lehet bővíteni vagy szűkíteni, módosítani vagy átalakítani. A marxizmus meghatározott nézetek elméletileg és módszertanilag egységes rendszere. „A marxizmus Marx nézeteinek és tanításainak rendszere”; Marx nézetei „még ellenfelei szerint is bámulatatosan következtetések és egységesek” — írta Lenin.<sup>17</sup> A nézeteknek az a rendszere, amelyet marxizmusnak nevezünk, természetesen „nyitott” abban az értelemben, hogy a változó valóság elemzésével, törvényszerűségeinek egyre mélyebb feltárásával szüntelenül fejlődik, de nem „nyitott” abban az értelemben, hogy fejlődése, gazdagodása csak belső elméleti, szemléleti, módszertani egysége alapján és annak megőrzése alapján lehetséges. Fontos szerepe van ebben a marxizmus filozófiai alapjainak és azok integritásának. „A marxizmus filozófiájából, ebből az egyetlen acéldarabból formázott filozófiából egyetlen alaptételt, egyetlen lényeges részt sem lehet kitörölni anélkül, hogy el ne távolodnánk az objektív igazságtól, hogy ne kerülnének a reakciós burzsoá hazugság ölelésébe.”<sup>18</sup> A marxista filozófia mindenféle „pluralizálása” és relativizálása a marxizmus filozófiai alapjainak integritása ellen irányul, és ezért végső soron a marxizmus egészének elméleti, szemléleti és módszertani egységét veszélyezteti.

A marxizmus—leninizmus természetesen nem elvont elméleti tételek rendszere, hanem egyben a marxista—leninista pártok által vezetett forradalmi munkásosztály tudományos ideológiája. A marxizmus—leninizmus azonban nem abban az értelemben ideológia — ahogyan Schaff Durkheimre hivatkozva állítja --, hogy magába foglalja a vallási jellegű hit tényezőjét, hanem abban az értelemben, hogy a forradalmi cselekvés tudományos megalapozása és maga is a forradalmi gyakorlat alapján fejlődik. A marxista—leninista társadalomátalakító forradalmi gyakorlat a marxizmus—leninizmus elméleti igazságainak próbája és igazolása, egyben szakadatlan fejlődésének, szüntelen megújulásának legfőbb forrása. A marxizmus—leninizmushoz való viszony éppen ezért elválaszthatatlan a marxista—leninista forradalmi mozgalomhoz való viszonytól.

A marxizmus és az annak alapján fejlődő forradalmi mozgalom szembeállítására törekszik a mai antikommunizmus is. A marxizmus történelmi jelentőségét elvontan ma már az antikommunizmus olyan szakértői is készek elismerni, mint Zbigniew Brzezinski. „Két korszak között” című könyvében arról ír, hogy „a XX. század második felében csaknem mindenki — gyakran anélkül, hogy tudna róla — egy kicsit keresztény, egy kicsit nacionalista és egy kicsit marxista”. Brzezinski csak a kommunista pártok „intézményesített” marxizmusát veti el, amely szerinte a marxizmus fejlődésének és terjedésének fő akadálya. „A kommunista pártok létezése tényleges akadályává vált a marxista gondolat további elfogadásának és fejlődésének.” „Következésképpen marxista gondolkodó nem lehet többé kommunista, ha gondolkodó akar maradni.” Vagyis az antikommunista Brzezinski eszménye egy „antikommunista marxizmus”. Ezzel a céllal támogatja az ideológiai harcban a mai polgári ideológia az általa „hivatalosnak” nevezett marxizmussal szemben a „disszidens” marxistákat, a „független”, a „kritikai” marxizmus képviselőit, a „partatlan” marxizmus híveit: valójában a revizionizmus különböző változatait.

<sup>17</sup> Lenin Összes Művei, 26, Kossuth Könyvkiadó 1971, 44.

<sup>18</sup> Lenin Összes Művei, 18, Kossuth Könyvkiadó 1964, 306.

A filozófia szerepét az ideológiai harcban fokozza, hogy magának a marxizmusnak a fejlődésében is előtérbe került a filozófia. A marxizmus története során többször előfordult, hogy egyik vagy másik oldala viszonylag előtérbe került. Ezt a marxizmusnak a korszak gyakorlati feladataival való szoros kapcsolata határozza meg. „... A konkrét társadalmi-politikai helyzet megváltozásával igen élesen megváltoztak — írta Lenin a tizedes évek elején — a legközelebbi és közvetlen cselekvéssel kapcsolatos feladatok — s *következésképpen* a marxizmusban is, mivel élő tanítás, *szükségképpen más-más* oldalaknak kellett előtérbe kerülniük.”<sup>19</sup> A marxizmus egyik vagy másik oldalának az előtérbe kerülése természetesen mindig csak viszonylagos és nem jelentheti a marxizmus belső egységének megbomlását. „Ez nem azt jelenti, hogy bármikor is figyelmen kívül lehetne hagyni a marxizmus valamelyik oldalát; ez csak azt jelenti, hogy nem a szubjektív óhajoktól, hanem a történelmi feltételek összességétől függ, hogy a marxizmus melyik oldala kerül *különösen érdeklődésünk körébe.*”<sup>20</sup> A szerteágazó feladatok a marxizmus valamennyi oldalának egyidejű fejlesztését követelik meg, és ezen belül a konkrét társadalmi és politikai helyzet-től függően, országonként is változó mértékben kerül viszonylag előtérbe egyik vagy másik oldal. Bizonyos szempontból — főképp az ideológiai harc szempontjából — beszélhetünk arról, hogy napjainkban viszonylag előtérbe került a marxizmus világnézeti oldala: a marxista filozófia. Ez természetesen ma sem „szubjektív óhajoktól” — esetleg a filozófusok felfokozott vitakedvétől — függ, hanem meghatározott objektív körülményektől.

A társadalmi gyakorlat és a tudományos megismerés fejlődése korunkban minden területen egy sor új feladat megoldása elé állítja a marxista—leninista elméletet. Elméleti általánosítást igényelnek a XX. században végbement és végbemenő szocialista forradalmak tapasztalatai, még mélyebben fel kell tárni a születő új szocialista társadalom fejlődésének sajátos törvényszerűségeit, az eltérő, történelmileg kialakult feltételekből és fejlettségi szintekből adódó sajátosságok szerepét a szocialista úton haladó országok fejlődésében. Elemezni kell a kapitalizmus jelenlegi — állammonopolista — szakaszát és a munkásosztály forradalmi harcának új feltételeit a tőkésországokban. Sajátosan új problémát jelentenek az ún. harmadik világban végbemenő folyamatok. A szaktudományok új eredményeinek és a tudományos megismerés új módszereinek, alkotó, marxista értékelésére van szükség. Az ún. tudományos-technikai forradalom folyamata és következményei is beható marxista elemzésre várnak.

A marxista filozófia megnövekedett szerepe és a marxizmus világnézeti oldalának fokozottabb előtérbe kerülése a szocialista országokban szorosan összefügg a tudatosság megnövekedett jelentőségével a szocialista társadalom építésében és fejlődésében. A szocialista tudatosság, a társadalom tudományos irányítása feltételezi a szocialista társadalom folyamatainak tudományos elemzését, törvényszerűségeinek mind mélyebb feltárását és általánosítását. Ez a feladat csak a marxizmus világnézeti és módszertani alapján — tehát a marxista filozófia segítségével és aktív részvételével — oldható meg, miközben ennek során természetesen a marxista filozófia is fejlődik, gazdagodik.

<sup>19</sup> Lenin Összes Művei, 20, Kossuth Könyvkiadó 1969, 77.

<sup>20</sup> Uo. 117.

Az új problémák jelentkezése idején mindig akadnak olyanok, akik az új problémákat a marxizmus filozófiai alapjainak revíziójára használják fel és a marxistákat ortodoxiával, maradisággal, dogmatizmussal, kritikátlan tekintélytisztelettel vádolják, mert ragaszkodnak a marxizmus szilárd, kipróbált világnézeti alapjaihoz. A revizionisták a XIX. század végén is azt állították, hogy az új feladatokat csak a marxizmus „kritikai megújításával” lehet megoldani és az akkori elméleti ellentétek fő frontját úgy próbálták feltüntetni, hogy az egyik oldalon állnak az újítók, a kritikusok — ezek a revizionisták —, a másik oldalon pedig az „ortodoxok”, a maradiak, a tekintélytisztelők, akik nem akarnak és nem is tudnak előrehaladni, mert görcsösen ragaszkodnak Marx és Engels elavult nézeteihez. A valóságban a marxizmus világnézeti alapjaihoz ragaszkodó, lenini értelemben vett „ortodoxia”, és a marxizmus alkotó fejlesztése, az új problémák alkotó megoldása nemcsak hogy nem zárják ki, hanem egyenesen feltételezik egymást. Lenin a leghatározottabban visszautasította a marxista ortodoxia azonosítását a dogmatizmussal és maradisággal. „A nézeteltérések az úgynevezett új kritikai áramlat” mellett lándzsát törő marxisták és az úgynevezett „ortodoxia” talaján állók között — írta — abban foglalható össze, hogy ezek meg amazok *különböző irányokban* akarják alkalmazni és továbbfejleszteni a marxizmust: egyesek következetes marxisták akarnak maradni, és a változó feltételeknek, a különböző országok helyi sajátosságainak megfelelően akarják továbbfejleszteni a marxizmus alapvető tetteit, tovább akarnak dolgozni a dialektikus materializmus elméletének és Marx politikai gazdaságtanának a kifejlesztésén; mások elvetik Marx tanításának többé vagy kevésbé lényeges részét — például a filozófiában nem a dialektikus materializmus, hanem a neokantianizmus talajára helyezkednek, a politikai gazdaságtanban pedig azok mellé állnak, akik Marx tanításának több pontját „tendenciózusnak” minősítik stb.”<sup>21</sup> A marxizmus egész XX. századi története igazolja, hogy az az irány volt a helyes és vezetett az új problémák alkotó marxista megoldásához, amelyet Lenin képviselt, és amely következetesen a marxizmus szilárd világnézeti alapjairól közelítette meg az új problémákat.

Napjainkban a mai marxisták helyzete és dilemmája sok tekintetben hasonlít a Lenin által jellemzett helyzethez és dilemmához. Ma is — akár a századfordulón, az imperializmus kezdetén és az új forradalmi hullám előestéjén — a marxisták új és bonyolult feladatok tömegével találják magukat szemben. A kérdés ma is az: *Milyen irányban* akarjuk és tudjuk alkalmazni és továbbfejleszteni a marxizmust? Ma is vannak, akik úgy akarják a marxizmus „reneszánszát” megvalósítani, hogy közben hátat fordítanak a marxizmus Marx, Engels és Lenin által kidolgozott filozófiai alapjainak, s akikre szinte szó szerint illik a lenini jellemzés. Legfeljebb azzal egészíthetjük ki Lenin szavait, hogy a dialektikus materializmus talajáról ma a neokantianizmus mellett az életfilozófia, az egzisztencializmus, a neopozitívizmus, a filozófiai strukturalizmus és a polgári filozófia más legújabb divatjainak talajára helyezkednek.

A látszólag elvont filozófiai viták tehát nem egyszerűen a filozófusok belügyei, nem „vihar egy pohár vízben” — ahogyan néhányan annak idején minősítették Lenin vitáját a pártban jelentkező machistákkal. A filozófiai vitáknak a valóságos tétje — Lenin idején és ma is — a marxizmus alkotó alkalmazásának és továbbfejlesztésének általános orientációja. Ma is érvényes Leninnek az a

<sup>21</sup> Lenin Összes Művei, 3, Kossuth Könyvkiadó 1964, 591.

figyelmeztetése, hogy a legelvontabb filozófiai kérdések és a valóságos marxista társadalmi, politikai áramlat között eleven, reális összefüggés van. „A vita akörül, hogy mi a filozófiai materializmus, miért tévesek, veszélyesek, reakció-sak a materializmustól való elhajlások, *mindenkor*, eleven, reális összefüggésben’ volt a ,marxista társadalmi és politikai áramlattal’, — máskülönben az utóbbi nem volna sem marxista, sem társadalmi és politikai, sem áramlat. Csak a reformizmus vagy az anarchizmus korlátolt ,reálpolitikusai’ tagadhatják ennek az összefüggésnek a ,realitását’.”<sup>22</sup>

A marxizmus eszméinek hatása korunkban egyre inkább kiszélesedik. Egyre többen ismerik meg a marxizmust és kerülnek hatása alá. A marxizmus eszméi a szellemi élet újabb területeire és újabb társadalmi rétegek gondolkodásába hatolnak be. A marxizmus térhódítását alapvetően a marxista forradalmi munkásmozgalom, a szocializmust építő országok eredményei az élet minden területén és a marxista elmélet fejlődése, s ennek a fejlődésnek az eredményei határozzák meg. Megengedhetetlen metafizikus leegyszerűsítés lenne azonban a marxizmus térhódítását minden szempontból egyenesvonalú és ellentmondásmentes folyamatnak tekinteni. A marxizmus viszonylag gyors elterjedése és behatolása a tömegek gondolkodásába együtt jár bizonyos ellentmondásokkal is, amelyekkel az ideológiai munkában reálisan számolnunk kell.

A marxizmus térhódításának mindig a forradalmi mozgalom olyan fellendülései adtak lökést, amelyek a legszélesebb rétegeket mozgatták meg és ébresztették politikai öntudatra. Ilyenkor ugrásszerűen megnövekszik az érdeklődés a marxizmus iránt, milliók ismerkednek meg a marxizmussal és keresnek útmutatást a marxizmus tanításaiban. Hazánkban is a szocialista forradalom és a szocialista építés menete adták a döntő ösztönzést a marxizmus tömeges elterjedéséhez. Magyarországon a felszabadulás óta az emberek százezrei ismerkedtek meg a marxizmussal, a marxizmus gyakorlatával és elméletével. A marxizmus elsajátítása és aktív alkalmazása azonban nem egyszerű feladat. Ahhoz, hogy a széles tömegek valóságosan elsajátítsák a marxizmust, hosszabb időre, önálló tapasztalatokra, a szocialista viszonyok fejlesztésében való gyakorlati részvételre, a tapasztalatok „megemésztésére” van szükség, s ennek során elkerülhetetlenek a visszaesések, válságok és eszmei ingadozások is. A fellendülés korszakában a marxizmussal először megismerkedő széles rétegek gyakran — ahogyan erre Lenin az első orosz forradalom tapasztalatai alapján figyelmeztetett — „igen egyoldalúan, torzítva sajátították el a marxizmust, bemagoltak bizonyos ,jelszavakat’, taktikai kérdésekre adott válaszokat, de *nem értették meg* e válaszok marxista kritériumait”.<sup>23</sup> A marxizmus korábbi felületes, jelszószerű elsajátítása, a világnézeti alapok gyengesége azonban könnyen visszajára fordulhat: kiábrándultsághoz, eszmei bizonytalansághoz vezethet. A marxizmus valóságos elterjedésében és érvényesülésében ezért különösen fontos a marxizmus mélyebb világnézeti „meggyökeresedése” az emberek gondolkodásában. A marxizmus filozófiai alapjai nélkül nem léphetünk előre sem az új problémák alkotó marxista megoldásában, sem a marxizmus eszméinek még szélesebb körű elterjesztésében. Ebben a helyzetben különösen nagy az aktív filozófiai munkának, a marxista filozófia terjesztésének a jelentősége és egyben a filozófusok felelősége abban, hogy a marxizmus világnézeti „meggyökeresedjen” a tömegek gondolkodásában.

<sup>22</sup> Lenin Összes Művei, 20, 116.

<sup>23</sup> Uo. 79.

A marxizmus terjedése során csatlakoznak a marxizmushoz olyan emberek is, akiknek szemléletét és gondolkodását hosszú időn keresztül a polgári és kispolgári ideológia formálta. Természetesen ez a folyamat sem mentes bizonyos ellentmondásoktól, amelyekre már Marx és Engels is rámutattak. A munkásmozgalmakhoz csatlakozott polgári származású vagy polgári műveltségű értelmiségiekkel kapcsolatban Marx két dolgot tartott szükségesnek megjegyezni.

„*Először is* ezeknek az embereknek, ahhoz, hogy a proletár mozgalom hasznára váljanak, igazi műveltségi elemeket kell magukkal hozniok.”<sup>24</sup> *Másodszor*: „ne hozzák magukkal polgári, kispolgári stb. előítéletek maradványait, hanem kertelés nélkül tegyék magukévá a proletár szemléleti módot”<sup>25</sup> Marx és Engels megvetően nyilatkoztak azokról a kispolgári értelmiségekről, akik igazi műveltségi elemek helyett csak zavaros nézeteket hoztak magukkal az egyetemről vagy máshonnan és azokkal akarták összhangba hozni „a felületesen elsajátított szocialista gondolatokat”. „Ahelyett hogy először maguk alaposan tanulmányozták volna az új tudományt, azt mindegyikük a magával hozott álláspontnak megfelelően helyrefozta magának, rövid úton saját magántudományt csinált belőle, és mindjárt azzal a igénnyel lépett fel, hogy a tudományt tanítsa. Ennélfogva ezen urak körében körülbelül annyi álláspont van, ahány fő; ahelyett hogy valamibe is világosságot vittek volna, csak súlyos zavarokat teremtettek — szerencsére szinte csak maguk között. Az ilyen műveltségi elemeket, amelyeknek fő elve, hogy azt tanítsák, amit ők maguk nem tanultak meg, a párt könnyen nélkülözheti.”<sup>26</sup>

Hazánkban a felszabadulás után tömegesen csatlakoztak a munkásosztályhoz és a marxizmushoz polgári, kispolgári származású és műveltségű értelmiségiek. Többségük „igazi műveltségi elemeket” hozott magával, „hasznára vált” a mozgalomnak és a marxizmusnak. De vannak köztük olyanok is, akik magukkal hozták a polgári és kispolgári ideológia eszméit, s megkísérelték azokkal összhangba hozni „a felületesen elsajátított szocialista gondolatokat”, akik miután nem tudtak megszabadulni a polgári, kispolgári szemlélet maradványaitól, a „magukkal hozott álláspontnak megfelelően helyrefozták maguknak” a marxizmust, „magántudományt csináltak belőle”, „ahelyett, hogy valamibe is világosságot vittek volna, csak súlyos zavart teremtettek”. Mivel a szocialista társadalom születése és fejlődése Magyarországon sem mentes ellentmondásoktól, nehézségektől és konfliktusoktól, és társadalmunk ideológiai fejlődése sem légüres térben folyik, hanem a polgári és a szocialista ideológia közötti éles harc feltételei között, a „felületesen elsajátított szocialista gondolatok”, illetve a polgári szemlélet maradványai kritikus helyzetekben, új problémák jelentkezése idején, különösen élesen nyilvánulnak meg és eszmei ingadozásokhoz vezetnek.

Ezek a tünetek egy alapvetően pozitív ideológiai folyamatnak — a korábban többségében polgári, kispolgári szemléletű értelmiség szocialista világnézeti fejlődésének — a negatív melléktermékei. De ha eluralkodnak, ha nem harcolunk ellenük, akkor veszélyeztethetik magát e pozitív folyamatot, a marxizmus térhódítását és vonzóerejének növekedését is. Az értelmiség világnézeti fejlődésében, a pozitív eredmények megszilárdításában, a negatív tünetek kiküszöbő-

<sup>24</sup> Marx és Engels Művei, 19, Budapest 1969, 161.

<sup>25</sup> Uo. 162.

<sup>26</sup> Uo. 161., 162.



lésében, az esetenként megmutatkozó eszmei bizonytalanság megszüntetésében, különösen fontos szerepük van a filozófiai kérdéseknek.

A marxista filozófia kezdettől fogva eszmei harcban fejlődött. Az ifjúhegeliánus filozófia ellen, Dühring filozófiai eklekticizmusa ellen, Bernstein neokantiánus filozófiai revizionizmusa ellen, az empiriokriticizmus ellen, a reformizmus és az anarchizmus, a narodnyik ideológia és a legális marxizmus, a szociálszocializmus és a szociáldemokrata renegátság filozófiai alapjai ellen. A marxizmus klasszikusainak szinte minden filozófiai írása polemikus írás. A marxizmus történetében az antimarxista polgári filozófiai eszmék bírálata, a marxizmus filozófiai alapjainak védelme és továbbfejlesztése, a marxizmus előtt álló új filozófiai feladatok alkotó megoldása, a munkásmozgalom gyakorlati feladatai mindig elválaszthatatlanul összefonódnak. A marxista filozófia ma is csak a polgári filozófia, a nyílt és burkolt antimarxizmus, a polgári marxológia, a marxizálás és a filozófiai revizionizmus elleni következetes harcban oldhatja meg új alkotó feladatait s csak a szocializmus építésével, s a nemzetközi munkásmozgalom feladataival való szoros kapcsolatban fejlődve az új problémákra mind mélyebb pozitív választ adva, a szocializmus fejlődésében kialakuló új, pozitív vonások felfedezésével, támogatásával, tudatosításával képes sikeresen megküzdeni a polgári filozófia, ideológia különböző formáival.

# LUKÁCS GYÖRGY A FILMMŰVÉSZET ELMÉLETI PROBLÉMÁIRÓL

NOVÁK ZOLTÁN

Tanulmányunkat két megjegyzéssel kezdjük. Egyrészt köztudott, hogy a film, a filmművészet elvi-esztétikai problémái nem álltak Lukács György érdeklődésének középpontjában, másrészt — s ez távrolról sem ismert kellőképpen — a filmmel való foglalkozás végigkísérte életútját: 1913-tól 1971-ig, majdnem hatvan éven keresztül — ez lényegében a filmművészet egész eddigi története — mondta el véleményét a film elméleti problémáiról. Kronológiailag — a problémák természete és a filmművészetrel való foglalkozás intenzitása alapján — öt szakaszra bontva tárgyaljuk Lukács és a film viszonyát, s csak érintjük az ehhez szorosan kapcsolódó más kérdéseket.<sup>1</sup> Ezek a szakaszok a következők: az első, a „mozi” esztétikai lényegével foglalkozó cikktől [1913—] 1918-ig; azután az 1919-től a 30-as évek elejéig; ezt követi az ötvenes évek közepéig terjedő időszak, majd ettől „Az esztétikum sajátossága” c. mű megjelenéséig, s végül az ez után következő, befejező időszak.

## I. A KEZDETEK (1913—1918)

Az első írás 1913-ból való, „A film poétikája” címet viseli.<sup>2</sup> A terjedelmében kis cikk születésének időpontja egybeesik a heidelbergi „Művészetfilozófia” keletkezésével,<sup>3</sup> amelynek a kantai esztétikával ellentétesen megfogalmazott alapkérdése „Műalkotások vannak — hogyan lehetségesek?” A film poétikája is része ennek a felvetett kérdésre adott válaszkísérletnek, s egyúttal kifejezi Lukács György akkori ellentmondásos filozófiai koncepcióját. A film konkrét történetéhez kapcsolódva teremti meg Lukács az egyik első filmesztétikai elméletet, a „mozi” esztétikáját. Lukács filozófiai fejlődésének „... általános vonala az életfilozófiai hatások fokozatos leküzdése irányában halad. A premarxista

<sup>1</sup> Az a véleményünk, hogy Lukács életművének vizsgálatából, a téma viszonylag önálló természete miatt, ki lehet emelnünk a filmművészet elvi problémáit. Vizsgálhatjuk Lukács ezzel kapcsolatos álláspontját, s ennek megértéséhez csak az elkerülhetetlenül szükséges mértékben kell utalnunk Lukács politikai és elméleti fejlődésére. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az itt nyert értékelésünket nem terjeszthetjük ki Lukács elméleti tevékenységére általában; különösen azért sem, mert — ahogy ezt majd törekszünk megmutatni — lényeges ellentmondások vannak egyrészt Lukács filmelméleti koncepciójában, másrészt — s ez a döntőbb — Lukács általános esztétikai elmélete és a filmművészet elméleti kérdéseivel kapcsolatos álláspontja között.

<sup>2</sup> Lukács György: A film poétikája; „Frankfurter Zeitung”, 1913. szept. 10. Közli: „Filmkultúra”, 1972/5.

<sup>3</sup> Lásd Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/5—6.

periódust záró utolsó nagy szisztematikus munka, az 1916–18-as „Esz­tétika”<sup>4</sup> már egyértelműen kantianus jelleget mutat — egy igen sajátosan, kifejezetten dualisztikus módon értelmezett Kant szellemében.”<sup>5</sup> Az a véleményünk — és az alábbiakban igazolni próbáljuk —, hogy ez a folyamat már a „mozi” esztétikájáról szóló tanulmányában is jelen van. Azt is tudjuk, Lukács egy késői visszaemlékezésében mondja, hogy „Abban az időben, tehát a század tizedes éveiben Heidelbergben Ernst Blochhal együtt próbáltunk egy társaságot létrehozni, amely tudatosítaná a filmben lehetséges művészi törekvéseket. Ez a kis társaság a film átmeneti föllendülésének volt terméke, és hamarosan feloszlott. Mint laikus sokat látogattam a mozit, és hozzá kell tennem, Chaplin életem nagy élményei közé tartozik.”<sup>6</sup>

A „mozi” esztétikai lényegeként kifejtett Lukács álláspontot csak az akkori filozófiai állásfoglalása fő vonásainak ismeretében érthetjük meg. Lukács elméleti tevékenységében ebben az időben ugyanis arra törekedett, hogy megmutassa „a művészet helyét és funkcióját az emberi tevékenységek — egyrészéről a mindennapi élet (a fiatal Lukács terminológiájában: az élményvalóság’), másrészről az ember valóság-elsajátító és valóság-alakító, ‚nembeli’ tevékenységformái (a korai terminológia szerint: a ‚transzcendentális tételezés’ alapvető fajtái) — egész rendszerében . . .”<sup>7</sup>

Lukács „A film poétikája” című cikkében is a fent jelzett kérdéseket vizsgálta; meg akarta mutatni a „mozi helyét és funkcióját a mindennapi élettől” (a fiatal Lukács sokszor használt terminológiája szerint a „közönséges” élettől) az „eleven”, a „valódi” élethez átmenő, közvetítő helyzetében. Lukács szerint ugyanis a „közönséges” élet embere, az empirikus individuum, elszigetelt, magányos ember, akinek az élete a „félhomály anarchiájában” van, ahol „Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden széttörik, igazi életre semmi sem virul . . .”<sup>8</sup>

Lukács „A film poétikája” című cikkét azzal kezdi, hogy „. . . valami új és szép született napjainkban . . . (s ezt), régi, alkalmatlan kategóriákba akarják besorolni, meg akarják fosztani valódi értelmétől és értékétől . . . Arra azonban, hogy egy új szépség, éppen szépség, hogy meghatározása és értékelése az esztétikát illeti meg, ma csak nagyon kevesen gondolnak.”<sup>9</sup> Ennek az új szépségnek a „lényegi ismertetőjegye” (ellentétben a dráma színpadi előadásával) a „jelenlét hiánya”. Ez nem hiányossága a „mozinak, ez határa, principium stilisationis-a. Ézért a ‚mozinak’ a természethez nemcsak technikájukban, hanem hatásukban is lényegileg hasonló félelmetesen élethű képei semmiképpen sem lesznek kevésbé organikusak és elevenek, mint a színpad-képek, csak egy egészen másfajta életet őriznek meg; ezek egyszóval — *fantasztikusak* lesznek. *A fantasztikus azonban nem ellentéte az eleven életnek, csak annak új aspektusa*

<sup>4</sup> Lásd N. Tertulian: Bevezetés Lukács György esztétikájába; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/1–2.

<sup>5</sup> Márkus György, i. m. 750. Bár több vonatkozásban nem értünk egyet a cikkel — így például nem az 1916–18-as „Esz­tétika” a premarxista periódust záró mű, mi ezt a periódust lényegében a harmincas évek elejéig számítjuk —, a továbbiakban Lukács György filozófiai fejlődésének e szakaszát Márkus György és N. Tertulian cikkei alapján ismertetjük.

<sup>6</sup> Lukács György interjúja a francia televízió számára. Közli „Filmkultúra”, 1971/1.

<sup>7</sup> Márkus György, i. m. 744.

<sup>8</sup> Lukács György; A tragédia metafizikája; „Utam Marxhoz”, I, 55.

<sup>9</sup> Lukács György; „A film poétikája”, 17.

(kiemelés tőlem — *N. Z.*): jelenlevőség nélküli élet, élet sors nélkül, okok nélkül, motívumok nélkül; egy olyan élet, amelyikkel lelkünk legbensőbb rétege soha nem akar és nem is tud azonosulni, és ha — gyakran — mégis emez élet után vágyakozik, úgy e vágy csupán valamiféle idegen mélység, valami távoli, bensőleg distanciált utáni vágy. A „mozi” világa háttér és perspektíva nélküli élet, súlyok és kválitások különbsége nélkül. Mert csak a jelenlevőség ad a dolgoknak sorsot és súlyt, fényt és könnyedséget: a „mozi” mérték és rend, lényeg és érték nélküli élet; lélek nélküli élet, tisztán felszínből.”<sup>10</sup>

A „mozi” világa tehát majdnem azonos a „közönséges” étellel, alig különbözik tőle, mégis ez a fantasztikus világ az eleven életnek egy új aspektusa. Maga az a tény, hogy Lukács a „mozi” problémájával foglalkozik, amely ennyire közel van a „közönséges” élethez, mutatja, hogy — kora jelentős újkantiánusai-val, Rickerttel és Windelbanddal ellentétben — kitartó érdeklődést tanúsít az értékek világától független lét szférája iránt, keresi az átmeneteket, s ennek első lépcsőjét éppen a „mozi” világában véli megtalálni; Lukácsnál már itt is megmutatkozik kapcsolódása Emil Lask nézeteihez, aki autonómnak tartotta (a többi újkantiánussal ellentétben) az anyagi mozzanatot.<sup>11</sup>

Lukács álláspontja ugyanis az, hogy a művészet, a „mű” (s az ennek lehetőségét magyarázó „forma”) teszi lehetővé, hogy kiemelkedjünk a „közönséges” élet értelmetlen, mechanikus, az empirikus individuumok közötti, tartalmas emberi kapcsolatot nem biztosító, a „lélektől lélelig” nem vezető élet világából. Az alkotó az esztétikai forma segítségével választja ki az életanyagot, s azt az adott művészet formái szerint rendezzi el, ezzel hozza létre a mű világát, amely alapvetően különbözik a „közönséges” élet világától, s a mű ezáltal teszi lehetővé az emberi élet áttekinthetőségét, értelmessé és tudatossá tételét, és világát ezzel az értékek világává teszi.

A „mozi” azonban éppen csak megindul ezen az úton, mert: „A „mozi” pusztán cselekvéseket ábrázol, e cselekvések okát és értelmét azonban nem, alakjainak csupán mozdulataik vannak, de nincsen lelkük, és ami velük megtörténik, az pusztán esemény, de nem sors. Ezért — és csupán látszólag a technika mai, nem-tökéletes volta miatt — némák a „mozi” jelenetei: a kimondott szó, az elhangzott fogalom a sors közvetítői.

Ami az ábrázolt eseményekben jelentős, azt kizárólag történéseken és taglejtéseken keresztül fejezik ki, és így is kell kifejezni; a szóra való minden hivatkozás kiesés ebből a világból, e világ lényegi értékének a szétrombolása. Ezáltal, azonban mindaz, amit a sors absztrakt-monumentális súlya mindig elnyomott, gazdag és burjánzó életté virágozik: a színpadon még az sem fontos, ami történik, oly lenyűgöző a történés sorsértékének hatása; a „moziban” a történés „hogyanja” a minden egyebet uraló erő. A természet elevensége itt nyer először művészi formát: a víz csobogása, a szél zúgása a fák között, a naplemente csöndje és a zivatar tombolása itt mint természeti folyamatok lesznek művészté (nem pedig — miként a festészetben — egy másik világból kapott festői értékek révén). Az ember elvesztette lelkét, elnyerte azonban érte *testét*: nagysága és poézise abban a módban rejlik, ahogyan erejével vagy ügyességével legyűri a fizikai akadályokat, a komikum pedig abban van, ha elbukik velük szemben.”<sup>12</sup>

A „mozi” azonban mégis megindul ezen az úton, mert a „mozi”, mint művé-

<sup>10</sup> Uo. 18.

<sup>11</sup> Lásd: N. Tertulian, i. m.

<sup>12</sup> Lukács György: „A film poétikája”, 19.

szet, hozzákezd a „közönséges” élet kaotikus világának megformálásához. Igaz, hogy mindez csak a műalkotás világára vonatkozik, a művészet nem tudja a „közönséges” életet magát átformálni, ezért a kultúráért folytatott küzdelem tragikusan reménytelen, a kultúra „válsága” csak megnyilvánulása az emberi lét metafizikai tragédiájának. Igaz, a „mozi” — a drámához hasonlóan — ma még nem tudja az életet értelmessé, tudatossá tenni, a „közönséges” élet átalakításában ma még csak addig jut el, hogy segíti az ember pihenését, szórakozását. Ugyanakkor a „mozi”, mint művészet, noha fejlődésének még csak a legelején tart, lehetőségei beláthatatlanok, ha eljön igazi művésze!?

Lukács mindezt a következőképpen fejti ki:

„ . . . Így a „moziban” egy új, homogén és harmonikus, egységes és változatos világ keletkezik, melynek a költészet és az élet világában körülbelül a mese és az álom felel meg: nagyon nagy elevenség — belső, harmadik dimenzió nélkül; szuggesztív összekapcsolódás a pusztá sorrend révén; szigorú természet kötötte valóság és végsőkig vitt fantasztikum; a nem-patetikus, a közönséges élet dekoratívvá válása . . . e világ nagy költője nem jött még el, aki értelmezte és elrendezte volna, aki pusztán technikailag a véletlen fantasztikumát a mélyértelmű metafizikába, a tiszta stílusba mentette volna. Amit eddig elértek, az naiv módon, gyakran az emberek akarata ellenére, csupán a „mozi” technikájának szelleméből született: napjaink Arnimja vagy Poe-ja itt már oly gazdag és annyira belsőleg adekvát eszközt találna színpadi vágyai számára, amilyen mondjuk a görög színpad volt egy Szophoklész számára.

Persze: az önmagától megszabadult ember *pihenésének* színpadát, a szórakozás színhelyét, a legszubtilisabb és legrafináltabb, s egyúttal a legbárdolatlanabb és legprimitívebb szórakozását, és soha nem valamiféle épülés és felülemelkedés színpadát.”<sup>13</sup>

Lukács „A film poétikája” című cikkét napjainkban is sokan idézik<sup>14</sup>; a későbbiekben igyekszünk megmutatni, hogy bizonyos (hasznosítandó és bírálható) gondolatai hogyan élnek tovább Lukács filmesztétikai koncepciójában.

## II. A FILMMŰVÉSZETTEL VALÓ FOGLALKOZÁS A GYAKORLATI TEVÉKENYSÉG RÉSZE

A „közönséges” élet problémáit végül is valóban nem a művészet oldotta meg; hanem az a forradalmi folyamat kezdett megoldásukhoz, amelyben Lukács György is részt vett, hogy az élet tényleges átalakításával feleljen az előzőleg általa is feltett kérdésekre. Ebben az időszakban (1919-től a 20-as évek végéig) Lukács „hivatásos forradalmár”, a Tanácsköztársaság népbiztosa, majd, a Kommunisták Magyarországi Pártjának I. kongresszusa után, az illegális Központi Bizottság tagja. Mindezek következtében a filmművészethez való viszonya is inkább gyakorlati, mint elméleti.

A Magyar Tanácsköztársaság Forradalmi Kormányzótanácsa —, amelynek Lukács közoktatásügyi népbiztosként volt tagja — a világon elsőként, 1919. április 8-án, a XLVIII-as sz. rendeletével államosította a magyar filmgyártást

<sup>13</sup> Uo. 19., 20.

<sup>14</sup> Így pl. Georg Alexander, a „Film” című folyóirat 1967. évi utolsó számában kifejti, hogy Lukács „A film poétikája” c. cikkében a western esztétikáját teremtette meg. Közli: „Filmkultúra”, 1967/6. „Fejlődő műfaj-e a western?” (S. G.)

és filmforgalmazást. Hogy mi volt Lukács György személyes szerepe az államosításban, a kialakuló forradalmi filmművészet megteremtésében, nem tudjuk. Amikor jóval később ezzel kapcsolatban megkérdezték, a következőket válaszolta: „De ha most megkérdezi, ki volt az, aki a filmet államosította, ötven év után bizony nem tudok rá felelni . . . de bevallom, arról, hogy a filmnél mi történt, nem sokat tudok. Nem szabad persze elfelejteni, hogy 19-ben a film szerepe a művészi és kulturális életben sokkal kisebb volt, mint napjainkban.”<sup>15</sup> Tudjuk, ennek ellenére nagy tervek voltak a filmművészettel kapcsolatban is: valahol a Kamaraerdőben kertvárost akartak építeni a tizedik múzsa otthonául. Az ismert dokumentumokban csak egy alkalommal találkozunk Lukács György nevével a filmművészettel kapcsolatban: „Lukács György közoktatásügyi népbiztos nagy jelentőségű irodalmi tervezetében helyet foglal az a terv is, hogy hivatalos tanintézetet létesítsenek mozira való talentumok kiképzésére.”<sup>16</sup> Ez az egyetlen híradás is sejteti azt, hogy Lukács György — felelős államférfi — is — a szívén viselte a „mozi” ügyét.

A 20-as évek végéig, az illegális KB tagjaként kulturális kérdésekkel (bizonyos filmproblémákkal is) foglalkozott. Tudjuk pl., hogy Balázs Béla 1928-ban azzal a kéréssel fordult a KMP Központi Bizottságához, hogy a Magyar Tanácsköztársaságról filmet készíthessen. A KB megbízásából Lukács György foglalkozott a problémával és Bolgár Eleket és Komját Aladárt jelölte ki Balázs konzultánsaiként. Ennek során 1928. aug. 31-én Lukács a KB nevében levelet írt Bolgár Elekhez; a következőket írta: „Véleményünk az, hogy feltétlenül érdekünkben áll egy ilyen filmnek a létrejötte, és hogy Balázs, mint művész és szakértő, alkalmas ennek a megcsinálására. Ugyanakkor, amikor a KB ennek értelmében beleegyezését közölte Balázssal, egyszersmind megbízott téged és Komjátot, hogy a politikai, ideológiai irányítás és ellenőrzés munkáját intézédék. . . ”<sup>17</sup>

Ma még távol vagyunk attól, hogy kellően ismernénk az illegális kommunista párt vezetőinek, képviselőinek ez időszakban végzett elméleti tevékenységét, különösen a politikai, filozófiai elmélettől távolabb álló területeken. Ez a megállapítás teljes mértékben érvényes Lukács György tevékenységére is. A Lukács Archivumban levő utalás alapján — a film és Lukács kapcsolatát tovább vizsgálódó — megnéztem a „100%”-ot, amely 1927 augusztusától 1930 júniusáig jelent meg, az illegális párt irányításával, Tamás Aladár szerkesztésében. A lapban számtalan filmmel kapcsolatos írás — különösen a forradalmi szovjet filmmel, Eisenstein és Pudovkin tevékenységével foglalkozó — jelent meg, s ezek közül három cikkel kapcsolatban is felvethető Lukács György szerzősége. Ezek a következők: „Egy lépés balra (Chaplin és Pudovkin)”<sup>18</sup>, „Vihar Ázsiában”<sup>19</sup> és „Az élő holttest”<sup>20</sup>. E cikkeket Nemes László aláírással közölték, amely természetesen álnév volt. Tamás Aladár a „100%” történetét feldolgozva<sup>21</sup> elmondja, hogy állandóan kapta a cikkeket az illegális párt Külföldi Bizottságától, a legszorgalmasabban írók között sorolja fel Lukács Györgyöt is (Balázs Bélát egyáltalán nem említi, aki ekkor még nem is volt a párt tagja). Tamás a

<sup>15</sup> Lukács György interjúja a francia televízió számára.

<sup>16</sup> „Vörös Film”, 1919 április 19. 2. sz.

<sup>17</sup> PI Archívuma, közli K. Nagy Magda: „Balázs Béla világa”, 336.

<sup>18</sup> „100%”, 1928. aug. 10. sz.

<sup>19</sup> „100%”, 1929. febr. 5. sz.

<sup>20</sup> „100%”, 1929. máj. 7. sz.

<sup>21</sup> Tamás Aladár: „A 100% története” (Magvető, Bp. 1973.).

következőket írja: „Annak megállapítása, hogy a párt Külföldi Bizottságától érkezett cikkeknek kik voltak a szerzői, ma már teljesen megoldhatatlan feladat.

Az irodalompolitikai és irodalomkritikai cikkek túlnyomó többségét Révai és Lukács György írták. Írásaik különválasztása azonban teljesen lehetetlen. . . Általában az egyes művekről, írókról szóló cikkeknek Lukács György volt a szerzője, a polemikus írások zömét Révai József írta.”<sup>22</sup>

Nehéz elfogadnunk Tamás Aladár érvelését; szeretnénk tudni, hogy pl. az „Egy lépés balra (Chaplin és Pudovkin)” című írásban ki mondta a következőket:

„. . . Felvetődik az a kérdés: hogyan van az, hogy a fölszabadult orosz munkásosztály elsősorban a film területén alkotott újat, jövőbe mutatót? Hogy ez a világnézetben múlik, abban nincsen kétség. Akik kizárólag az „új technikában” vélik a kérdés nyitját fölfedezni, s nem firtatják tovább, a világnézetet mellékes ráadásnak tekintik, azok ezt a komplexumot kétségtelenül hamisan értik, mert csak egyik oldaláról látják meg.

A kérdés csak az: miért nyilvánul meg az oroszok forradalmi világnézete éppen a filmen keresztül a legtökéletesebben? S a válasz rá a következő: Mint minden művészetben, itt is döntő: — a művész helyzete a dolgokhoz, a külvilághoz; a művész beállítottsága. Ez a bizonyos mértékben absztrakt esztétikai értékmérő a filmnél közvetlen, kézzelfogható valóság lesz. *A filmnél ugyanis a művész beállítottsága egyenlő a kamera beállítottságával.* A filmnél tehát szemmel láthatóan nincs különbség többé világnézet és technika, tartalom és kifejezés között. A filmnél a művészi alkotásnak ez a két tényezője elválaszthatatlan dialektikus egységet képez. S éppen ebben, a világnézet által meghatározott technikában rejlik az orosz film példátlan, mindenki által elismert sikerének és hatásának a titka.”<sup>23</sup> Úgy vélem, azon kívül, hogy a párt Központi Bizottsága részéről Lukács György foglalkozott a kulturális-irodalmi kérdések kapcsán a filmművészet felmerülő problémáival, ahogy ezt láttuk a Tanácsköztársasággal kapcsolatos film esetében, valamint azért, mert Lukács György ekkor írott cikkeiben a világnézet szerepe központi problémaként jelentkezett<sup>24</sup>, a Tamás Aladár által felsorolt szerzők közül az említett cikkek esetében az ideológiai, sajátos filmesztétikai és technikai problémáik érett és világos kifejtése miatt, legnagyobb valószínűséggel, tanulmányunk eddigi anyagára is támaszkodva, Lukács György szerzőségét fogadhatjuk el.

Még előttünk álló feladat — s nemcsak Lukács Györgynél —, hogy a két világháború közötti illegális párt elméleti, ideológiai tevékenységét alaposan feldolgozzuk, tényleges értékeit feltárjuk.

<sup>22</sup> Uo. 44—45.

<sup>23</sup> „100%”, 1928. aug. 10. sz. 346.

<sup>24</sup> Révai Gábor egyetemi szakdolgozatában („Lukács György és a proletárművészet. Adalékok Lukács György esztétikai fejlődéséhez 1926-tól 1931-ig”) az összehasonlító elemzés segítségével vizsgál olyan feltételezett Lukács-írásokat, amelyek a „100%”-ban és az „Új Március”-ban jelentek meg — álnév alatt. A dolgozat — különösen Upton Sinclairról szóló, Révai Gábor által Lukácsnak tulajdonított írások alapján — megmutatja, hogy a világnézet milyen kardinális problémája volt ebben az időben Lukács felfogásának; a marxista világnézet volt ugyanis a Lukács által középpontba állított proletárművészet legdöntőbb jellemvonása: ezáltal képes ugyanis a művészet nagy propagandahatását beteljesíteni. Lukácsnak e korszaka épp a világnézet ilyen középpontba állítása miatt különbözik a következő, a „nagy-realizmus” koncepcióját megteremtő korszakától.

### III. A HARMINCAS ÉVEK ELEJÉTŐL AZ ÖTVENES ÉVEK KÖZEPÉIG: TÁVOL A FILMMŰVÉSZETTŐL

Periodizációnk szerint ez a leghosszabb időszak, mintegy 25 év; tanulmányunk választott témája szempontjából ugyanakkor a legszegényebb. Hangsúlyozzuk, hogy a választott témánk szempontjából, mert ugyanakkor tudjuk, hogy Lukács szellemi fejlődésének talán ez a legfontosabb szakasza — ekkor vált marxistává.<sup>25</sup> Az esztétika problémáinak kidolgozása szempontjából is ez az egyik legfontosabb időszak; a Szovjetunióban a 30-as évek elején M. Lifsiccel együtt végzi Marx és Engels „esztétikai hagyatékának” feltárását. Ha az általános esztétika kérdésfeltevéseit és a filmelmélet viszonyát is vizsgálnánk, akkor minden bizonnyal ebből a korszakból számtalan olyan tanulmányt említhetnénk, mint pl. az „Elbeszélés vagy leírás”<sup>26</sup>, amelyre a későbbiekben Guido Aristarco is hivatkozott Frederico Fellini „Édes élet” című filmje elemzése során.<sup>27</sup> Mivel csak a filmelmélet kérdéseit (és az ezekhez közvetlenül kapcsolódó problémákat) vizsgáljuk, ezért ez az időszak számunkra két témát ígér: a fényképszerű, a fotografikus hűségű tükröződés és a montázs témáit.

Lukácsnak a fényképszerű, fotografikus hűségű tükrözéssel kapcsolatos ellenszenve már az előző periódusban tetten érhető. A „Történelem és osztálytudat” című művében<sup>28</sup> a totalitás kategóriája és a „tények” szerepe és jelentősége a megismerésben problémája kapcsán ez az ellenszenve — igaz, még csak implicite — már megtalálható. Ezért — e műre utalva — teljesen jogosan írja később Lukács: „Pozitív értelemben: jogos volt a valóság ‚fotografikus’ visszatükrözése elleni tiltakozás. Ilyen visszatükrözés csak azóta létezik, amióta a fényképezőgépeket feltalálták. Üres elméletkonstrukció tehát azt képzelni, hogy az emberek — többé-kevésbé tökéletesen — ‚fotografikus úton’ vesznek tudomást az objektív valóságról, és ilyen ismeretek alapján döntenek aztán életük konkrét kérdéseiben.”<sup>29</sup>

A most tárgyalandó időszakban Lukácsnak ez az ellenszenve tovább fokozódik; több ekkor született tanulmányában kimutatható, hogy a fényképszerű, fotografikus visszatükrözést eleve pejoratív értelemben, a naturalizmus szinonimájaként használja.<sup>30</sup> „A realizmusról van szó” című tanulmányában a következőket írja: „Ezért kellett a naturalizmus foto- és fonografikusan olyan híven másolt életfelületeinek mégis holtaknak maradniuk, belső mozgás nélkülieknek állapotszerűeknek.”<sup>31</sup>

Ehhez az álláspontjához szorosan kapcsolódik a montázsnak az elutasítása. Mert a totalitásból, az összefüggésekből kiragadott tények fetisizálása együtt jár a művész szubjektív, a valósághoz képest külsődleges magatartásaival, amelyeknek az intencióit a montázs segítségével valósítja meg. Ily módon a

<sup>25</sup> Lukács György: Utam Marxhoz. Utóirat, 1957; „Utam Marxhoz”, II, 301—314.

<sup>26</sup> Lukács György: Elbeszélés vagy leírás; „A realizmus problémái”, Athenaeum, Budapest 1948, 236—285.

<sup>27</sup> Guido Aristarco: Lukács filmesztétikai nézeteiről; „Filmkultúra”, 1971/6.

<sup>28</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971. Lásd különösen a „Mi az ortodox marxizmus?” és a „III. A proletariátus álláspontja” c. részeket.

<sup>29</sup> Lukács György: „Utam Marxhoz”, I, Előszó, 23.

<sup>30</sup> Lásd Lukács György: A művészet és az objektív igazság, 1934; A művészi alakok intellektuális arca, 1935; A realizmusról van szó, 1938; „A realizmus problémái” c. kötetben.

<sup>31</sup> Lukács György: „A realizmusról van szó”, 297.



fotografikus hűségű tükrözés és a montázs együttes elutasítása Lukácsnál azonos, alapjában helyes szándékból fakad: a totalitás kategóriájának mint a valóság visszatükrözése egyik legfontosabb kategóriájának a védelmezéséből.

Ebben az időszakban Lukács a montázs problémájával még többet foglalkozik, s álláspontja még elutasítóbb, mint a fotografikus hűségű tükrözéssel kapcsolatban. Igaz, hogy a montázzsal kapcsolatos kritikai megjegyzéseit kifejezetten nem a filmmontázzsal kapcsolatban teszi; az a terület, amelyen hadakozik a montázs ellen, mindenekelőtt az irodalom és a képzőművészet. Ebben a vonatkozásban Lukács György egyik legfontosabb írása „A realizmusról van szó” című tanulmány, ahol Ernst Blochhal vitázva — amely vitában Lukács alapvető igazát mi egyáltalán nem vonjuk kétségbe — a következőket írta:

„Az értékelés minden éles ellentétessége ellenére bizonyos tények megállapítását mégis helyesnek és becsesnek tartom Blochnál. Ő ugyanis az expresszionizmustól a szürrealizmushoz vezető szükségszerű fejlődési vonal feltárásában a legkövetkezetesebb valamennyi 'avantgardista' közül. Ebben a tekintetben az az érdem is megilleti, hogy felismerte a *montázst* mint e fejlődési szakasz szükségszerű művészi kifejezési formáját. Érdemét még az is növeli, hogy a montázst nemcsak az 'avantgardizmus' mostani művészetében, hanem korunk polgári filozófiájában is éleselméjűen kimutatja.”<sup>32</sup>

Lukács e korszakban képviselt az irodalommal és a képzőművészettel kapcsolatos montázs-ellenes álláspontjával egyetértünk; különösen fontosnak tartjuk és elfogadjuk a „Riport vagy ábrázolás?”<sup>33</sup> tanulmányának az érvelését. Mi a helyzet a filmművészet és a montázs viszonyát illetően? Ha a filmművészetben is megmutatkozó, a montázs helytelen alkalmazásának konkrét megnyilvánulásait utasítaná Lukács el (pl. a német „neue Sachlichkeiten” filmművészeti megnyilvánulásait), azzal is egyetérténénk, de Lukácsnál nemcsak erről van szó.

Lukács György ugyanis a montázzsal kapcsolatos elutasító álláspontja kifejtésében a montázsról általában beszél, mint olyan eszközről, amely az álobjektívítás megteremtésének a legfontosabb módszere. Lehetetlen, hogy Lukács György ne ismerte volna a szovjet némafilm kimagasló eredményeit — az előző szakaszban éppen azt próbáltuk megmutatni, hogy ismerte —, s ne tudta volna, hogy mi a filmmontázs szerepe a némafilmben, hogy különösen a szovjet némafilmben a montázs elsőrangúan fontos és tényleges filmművészeti értékeket teremtő alkotómódszerré vált. Ha feltételezzük, hogy Lukács György mindezt nem tudta, ezeket az eredményeket nem ismerte, ez sem igazolhatja azt, hogy a montázs fogalmát — a filmtudománnyal teljesen ellentétes módon — önkényesen használta; de ez a semmivel sem igazolható — a filmmontázst egészében elutasító — álláspontja majd „Az esztétikum sajátossága” című művében újólag megfogalmazást nyer, ahol a korszakra is visszaautalva általában elveti most már a filmmontázst.

A filmmontázzsal kapcsolatos elutasító magatartása annál inkább bírálható, mert — saját állításaival ellentétben — a montázs egyik esetéről, a fotomontázsról e korszakban is tudott pozitívan nyilatkozni, azt írta: „A jó fotomontázsnak az a hatása, mint a jó élcnak.”<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Uo. 301.

<sup>33</sup> Lukács György: Riport vagy ábrázolás?; „Művészet és társadalom”, Gondolat K. 1968, 96—112.

<sup>34</sup> Lukács György: „A realizmusról van szó”, 302.

Mivel az itt jelzett problémák — mind a fotografikus hűségű visszatükrözéssel, mind a montázssal összefüggésben — Lukács filmművészettel kapcsolatos álláspontjában később is visszatérnek, ezért az ezekkel kapcsolatos kritikai megjegyzéseinket ott kívánjuk megtenni, ahol ezeket részletesebben taglaljuk, egy szélesebb összefüggés keretében. Lukács e fejlődési szakaszában ezúttal álláspontjának csak a jelzésére szorítkoztunk.

#### IV. A FILMELMÉLETI KONCEPCIÓ AZ ESZTÉTIKAI RENDSZERALKOTÁS RÉSZÉ

A „Cinema Nuovo” olasz filmelméleti folyóirat 1958-ban, a 135. számában cikket közöl „A filmművészet esztétikai problémáiról”, amelyet Lukács György és Mészáros István írtak.<sup>35</sup> A szerkesztőség a következő megjegyzésekkel indítja a cikket: „Az itt közölt jegyzeteket szerzőik nem a nyilvánosság részére írták, hanem egy levelezés útján lefolytatott eszmecsere tükröznek Lukács György magyar filozófus és tanítványa, Mészáros István között, aki jelenleg könyvet ír a filmművészet esztétikai problémáiról. A jegyzetek fokozott érdeklődésre tarthatnak számot, amennyiben Lukács György első ízben nyilatkozik közvetlen formában a filmművészet elméleti kérdéseiről. Úgy véljük, hogy mind az olvasók tábora, mind a szakírók kellő jelentőséget tulajdonítanak a megnyilatkozásnak, egyrészt azon tekintély miatt, amelyet Lukács élvez a mai kultúra területén, másrészt a filmelmélet újszerű megfogalmazása érdekében felhozott problémák természete miatt.”<sup>36</sup>

A folyóirat ezután közli Mészáros István levelét, aki készülő könyve tervezetéről, fejezeteiről (s ezekhez kapcsolódó vázlatos koncepciójáról) számol be Lukács Györgynek. Lukács válaszában nem reagál minden kérdésre, mint írja: „...nem térek ki azokra, amelyekkel lényegileg egyetértek és azokra, amelyekben merőben sajátos filmművészeti problémákról esik szó, mert — amint Ön tudja — nem vagyok lelkes mozilátogató és alig ismerem a filmművészet termékeit”.<sup>37</sup>

Mi sem kívánjuk Lukács válaszában valamennyi jelentős passzusát ismertetni és elemezni (ezek a problémák később úgyis kifejtésre kerülnek), csak a legfontosabbakra utalunk; Lukács azzal kezdte levelét, hogy „... Mindenesetre fontos és termékeny gondolatnak tartom, hogy a forma és technika határozott szétválasztására törekszik. A filmirodalom legnagyobb elméleti hibája — ha jól tudom — éppen a két dolog összekeverése, amely Balázsnál oda vezetett, hogy elsősorban a technikai kérdéseket tekinti a forma és a műfaji elmélet problémáinak.”<sup>38</sup>

A színpad és a film összehasonlítása kapcsán már itt hangsúlyozza, hogy „A dráma kizárólag dialóguson épül, míg a filmben a dialógus fajsúlya nem döntő tényező...”<sup>39</sup>

Lukács helyesli, hogy Mészáros a „teljes ember” filmművészeti ábrázolását hangsúlyozza, egyúttal felhívja a figyelmet, hogy a „teljes ember minden művészetben egy sajátos homogén, középarányos” felé tart és utóbbi speciális össze-

<sup>35</sup> „Cinema Nuovo”, 1958/135. (Magyarul a Filmtudományi Intézet kéziratárában.)

<sup>36</sup> Uo. 1.

<sup>37</sup> Uo. 15.

<sup>38</sup> Uo. 15.

<sup>39</sup> Uo. 16.

függései irányítják érzékelési képességeit. Ez a homogén közeparányos a műfajok és az egyes művészetek eltérésének egyik legfőbb momentuma . . .”<sup>40</sup>

Fontos megjegyzése Lukácsnak, hogy „Alaposan meg kell gondolni a tárgyak teljességének problémáját. Erősen kétlem, hogy érvényes a filmre vonatkoztatva . . . Az a tény, hogy a novella és a film rendkívüli jelentőséget tulajdonít a tárgyak világának is, az ábrázolt sajátos életperióduson belül, még nem jelenti a tárgyak teljességét. Az esztétika azonban még nem dolgozta ki ezt a problémát és a film esetében meg kellene találni azokat az esztétikai törvényeket, melyek alapján a tárgyak világa a filmben megjelenik. Ez lehetne például a műfajok elméletének egyik központi problémája . . .”<sup>41</sup>

Lukács válaszában hosszasan foglalkozik a filmalkotások egységes légkörével, az elbeszélés tónusegységével hasonlítja össze a filmét, s itt még — helyesen — az a véleménye, „ . . . hogy ez a magasabb színvonal a filmművészetben is elérhető . . . A vizuális, auditív és szellemi elemek szerves egységéről van tehát szó, amely csak akkor jöhet létre, ha ez a művészi és műfaji elv uralkodik a technika felett, és nem az utóbbi irányítja a művészi felépítést, mint ahogyan ma gyakran történik . . .”<sup>42</sup> Úgy gondoljuk, hogy Lukács levelének ez a legfontosabb állítása, különösen „a vizuális, auditív és szellemi elemek szerves” egységének a hangsúlyozása a döntő, ami majd „Az esztétikum sajátossága” című művében Lukács által megkérdőjeleződik.

A Lukács — Mészáros levélváltásban felvetett néhány problémáról az „Unitá” 1959. január 22. számában Umberto Barbaro cikket írt „Lukács, a film és a technika” címen. Umberto Barbaro cikkére Lukács György is reagált, válasza (Umberto Barbaro cikkének újraközlésével együtt) a „Cinema Nuovo” 154. számában (1961. nov. — december) „Kék ördög vagy sárga ördög?” címen jelent meg.<sup>43</sup> Az a véleményem, hogy ez a „vita” nem volt méltó a két nagy tudóshoz<sup>44</sup>; cikkeik egymás tevékenységének teljes nem ismeréséről tanúskodnak, és kölcsönösen már-már megrágalmazták egymást. Lukács mentségére azt talán fel lehet hozni, hogy ezt a hangot először Umberto Barbaro ütötte meg. U. Barbaro a következőket írta:

„ . . . Amikor Lukács György ‚Prolegomeni a un’ estetica marxista’ című könyve megjelent Olaszországban (Editori Riuniti, 1957), fájlaltam — s ennek az érzésemnek kifejezést is adtam az ‚Unita’ hasábjain —, hogy e könyvében, akárcsak egész életművében, az illusztris magyar író elhanyagolja a film művészetét; mert őszintén szólva képtelenségnek láttam, hogy egy filozófus és kritikus, akinek célja, a maga szakadatlan és fáradhatatlan munkásságával, a marxista esztétika megalapításához való hozzájárulás volt, mellőzhesse annak a művészetnek nemcsak elméleti méltatását, hanem kritikáját, sőt példakénti idézését is, amely nekünk (úgy értem nekünk, marxistáknak) Lenin szerint is és minden kétséget kizáróan a *művészetek legfontosabbika*. Ez annál különösebbnek látszik, mivel Lukács már 1913-ban foglalkozott a filmmel egy rövid írásában („Gedanken zu einer Aesthetik des Kino’) és mivel barátja és tisztelője volt

<sup>40</sup> Uo. 16.

<sup>41</sup> Uo. 17.

<sup>42</sup> Uo. 20.

<sup>43</sup> Lukács György [—Umberto Barbaro]: Kék ördög vagy sárga ördög?; „Cinema Nuovo”, 1961/154. Magyarul a Filmtudományi Intézet kéziratárában.

<sup>44</sup> Guido Aristarco U. Barbaróról (és Chiariniről) írja: „ . . . Ők az olasz film legnagyobb teoretikusai”. („A filmelméletek története”, II, 259.) G. Aristarco e könyvének 259—273. oldalait szenteli U. Barbaro tevékenysége ismertetésének.

Balázs Bélának, a filmművészet e zseniális és elmélyült teoretikusának.”<sup>45</sup> Barbaro ezek után azt mondja „ . . . A filmirodalmat — Balázs Bélával kezdve a sort — nem lehet egységesen azzal a váddal illetni, hogy mindent műszaki szempontból vizsgál . . . ”<sup>46</sup> „ . . . Általában a technika lebecsülése az idealista esztétikákat jellemzi; különösen vonatkozik ez Croce művére . . . ”<sup>47</sup> „ . . . Sajnálatos, hogy Lukács nem foglalkozott a filmmel hosszasan és elmélyültebben, hiszen a modern esztétika éppen a filmtől kapta a legerősebb ösztönzést, hogy kikerüljön az idealista filozófia zsákutcájából. Lukácsban megmaradt a művészetbölcselet intuíción alapuló felfogása, amelyet végképp vissza kell utasítani . . . ”<sup>48</sup>

Lukács válaszában ironikusan polemizál U. Barbaróval, visszautasítja azt, hogy Barbaro őt idealistának tartja, azt, hogy ő a filmművészetet lebecsüli, e véleményeket egy neopozitivisták álláspontjaként minősíti. A minket leginkább foglalkoztató problémákat illetően a következőket írja:

„(Umberto Barbaro . . . abból a tényből, hogy írói tevékenységem során eddig nem foglalkoztam a filmmel, azt a szemrehányó következtetést vonja le, hogy lebecsülöm a film fontosságát. Vonakodik felismerni, hogy a legtágabb témakörű író esetében is azoknak a témáknak a száma, amelyeket nem tudott tárgyalni, minden esetben felülmúlja azoknak a témáknak a számát, amelyekkel foglalkozott. Én például sem a zenéről, sem a festészetről nem közöltem tanulmányt. De vajon azt jelenti ez, hogy lebecsülöm Beethovent vagy Rembrandtot?)”<sup>49</sup>

A Lenintől kölcsönzött kék ördög, vagy sárga ördög alternatívát Lukács a következőképpen fogalmazza meg: „Umberto Barbaro azonban a maga, problémáját’ filozófiai síkra emeli. A kérdést a következőképpen veti fel: vagy hiszel a technika fontosságában, s ez az egyedüli útja az üdvözülésnek, vagy az intuíción választod. Más szóval: vagy a neopozitívizmus, vagy a crocei idealizmus . . . Mint ahogy az egér szemében a macska a világmindenség leghatalmasabb állata, a neopozitívizmus számára Croce az egyetlen nagy ellenfél . . . ”<sup>50</sup>

Lukács ebben az időszakban intenzíven munkálkodik egy marxista esztétikai koncepció kidolgozásán; 1962 végén fejezte be „Az esztétikum sajátossága” című művét, amely e vállalkozás első eredményeként született meg.<sup>51</sup> Nyilvánvaló, hogy a Lukács által elképzelt esztétikai rendszer is igényelte, hogy a filmet is elhelyezze ennek keretében; ugyanakkor a filmművészet fejlődése, társadalmi szerepe, s ebből fakadóan a Lukácshoz érkezett megkeresések (akár U. Barbaróféle „elmarasztalás” formájában) is ösztönzésül szolgáltak, hogy intenzívebben foglalkozzon a film elméleti problémáival. „Az esztétikum sajátossága” című lukácsi mű jelentőségét a filmelmélet szempontjából legalábbis három vonatkozásban kell megvizsgálnunk: mint egy marxista általános esztétikai alapvetést, amely elkerülhetetlenül szükséges a filmesztétika kidolgozásához; mint egy olyan művet, amelynek egészében található a filmelmülethez közvetlenül kapcsolódó problémák, s végül — de nem utolsósorban — a filmnek szentelt rész miatt, amely Lukács ekkori álláspontját e kérdésben tömören összefoglalja.

<sup>45</sup> Lukács György [—U. Barbaro]: „Kék ördög vagy sárga ördög?”, 2.

<sup>46</sup> Uo. 3.

<sup>47</sup> Uo. 3.

<sup>48</sup> Uo. 6.

<sup>49</sup> Uo. 7.

<sup>50</sup> Uo. 9.

<sup>51</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I—II. Akadémiai Kiadó, Budapest 1965. Lukács e munkáját (az „Előszó” tanúsága szerint) 1962 decemberében fejezte be.

Mi elsősorban ez utóbbi szempontból teszünk bizonyos megjegyzéseket, s ennél is eltekintünk a teljesség igényétől.

A filmmel is foglalkozó fejezet „Az esztétikai mimézis határkérdései” címet viseli és a következő sorrendben foglalkozik az általa kifejtendő problémákkal: a zene, az építőművészet, az iparművészet, a kert, a film és a kellemesség témáival.<sup>52</sup> Bár részletes indoklását nem adja e fejezet szerepének, értelmének, úgy véljük, hogy értjük Lukács célját: mivel az egyes problémák kifejtésénél a bizonyító anyag döntően irodalmi (és részben képzőművészeti volt), ezért határozta el, hogy azokkal a művészetekkel külön is foglalkozzék, amelyeknek valószínűségi jellege nem olyan evidens, mint az irodalomé vagy a képzőművészeté. Ez indokolhatja a zenével, az építőművészettel, az iparművészettel s még a kertművészettel való külön foglalkozást. Mivel a film visszatükröző jellegének megkérdőjelezése nem merülhet fel, mivel a fejezet címe az, ami (s ennek során logikusan illeszti ide a kellemesség problémáját is), ezért a fejezetet indokló másik szempont is felvetődik, nevezetesen a művészet határának a kérdése. A film esetében a fejezetet indokló, e másik szempont az egyedüli meghatározó s éppen ezért a fejezetben való felsorolás sorrendje rendkívül fontossá válik, mert ez a sorrend (több interpretálási lehetőség mellett) úgy is értelmezhető, hogy az egyes területek hogyan közelednek a kellemesség szférájához, tehát művészet voltuk fokozatosan mennyire kérdőjelezhető meg. A film a művészetek közötti sorban az utolsó helyet foglalja el, ez a tény sajátosan intonálja és reálisan kifejti Lukács György ekkori véleményét a filmről. A magunk részéről nem tartjuk szerencsésnek — a jelzett két felosztási alap keveredése miatt, valamint a filmnél számításba jövő szempont pejoratív jellege miatt — az e fejezetben foglaltak ilymódon való előadását.

Az előző periódusban — már utaltunk arra, hogy — Lukács György a fényképszerű ábrázolással (tükrözéssel) kapcsolatban ellenszenvvel viseltetik. A filmről írott részben ugyan helyesen jegyzi meg, hogy „... A fénykép mint kiindulópont magában véve dezantropomorfizáló; csak a filmtechnika, amely szintén a valóság visszatükröződése, szünteti meg ezt a dezantropomorfizálást...”<sup>53</sup> Ezt a helyes álláspontot a részletesebb kifejtés során Lukács összezavarja; ennek során az első hiba az, hogy a fényképet azonosítja a fényképszerű ábrázolással, s erre is kiterjeszti a dezantropomorf jelleget, holott ez a fényképszerű ábrázolás egyrészt kapcsolódhat mind a fényképhez, mind a filmtechnikához, de mindkét esetben már olyan elemi objektum — szubjektum viszonyt fejez ki, ami antropomorf jellegű. Ezt a tévedést azzal mélyíti, hogy a fénykép dezantropomorf jellegét a mozgó tárgyak pillanatfényképeire is kiterjeszti, holott itt nyomatékosan kérdezhetnénk, ez még mindig fénykép, nem mozgófénykép, tehát film?! A számtalan idézhető helyről — állításunk bemutatására — hadd idézzek egyet: „... Korábbi fejtegetéseink során, amikor arról beszéltünk, hogy a fényképszerű visszatükröződés már a hétköznapiakban sem állja meg a helyét, utaltunk arra, hogy milyen idegennek, merevnek és holtnak, sőt valótlannak látszik a legtöbb fénykép, noha — akárcsak a retinán tükröződő képek — az illető pillanat mechanikusan hű képmásai. Még világosabban látható ez, ha gyors mozdulatok pillanatfényképeire gondolunk, amelyek többsége egyenesen groteszk, 'lehetetlen' hatást kelt, noha a visszatükröződés mechani-

<sup>52</sup> Uo. II, 306—533.

<sup>53</sup> Uo. 455.

kus hűségéhez nem férhet kétség. Ez Zénon ama kijelentésének közvetlenül érzéki, vizuális aspektusa, amely szerint „a repülő nyíl áll.”<sup>54</sup>

Véleményünk szerint lényeges az, hogy már a fényképszerű visszatükröződés (ábrázolás) is, az elemi objektum – szubjektum viszony megléte következtében, antropomorf, az ember vizuális appercepciójához hasonlóan túlmegy a fizikai-kémiai fixálás dezantropomorf fázisán (ahogy az ember szemében levő retinán kialakuló „kép” is túljut ezen a fázison, az ember antropológiai stimulusai következtében). Még inkább ez a helyzet a mozdulatok pillanatfényképeivel kapcsolatban, ahol a valóban döntő probléma a zenoni paradoxon problémájának a fényképszerű tükrözés egyik lényegi vonásaként való megértése. A fényképszerű tükrözés a mozgás ellentmondásos lényegét úgy realizálja, hogy a mozgás diszkontinuitására támaszkodva a mozgó tárgyat akkor „rögzíti meg”, amikor egy adott ponton van. Ezek a fényképek azonban semmivel sem groteszkebbek, mint a retinán létrejött „képek”, csak ahogy a retinán létrejött „kép” még a fizikai-kémiai rögzítődés fázisát, tehát nem egy befejezett fázist jelentenek, ugyanúgy a mozgó pillanatfényképek egyes különálló darabjait nem lehet vizsgálni (ez még a fixálás fizikai-kémiai fázisa), mert ha ezt tesszük, az egyes fényképeket vizsgáljuk, s nem a mozgófényképet; a pillanatfényképekkel való fényképszerű tükrözés ugyanis magában foglalja a levetés (befejező) folyamatát is, így zárul be a zenoni paradoxon köre, jön létre a mozgás képi látzata, az antropomorf fényképszerű ábrázolása. Az említett okok következtében nem értjük Lukács György ellenszenvét és elutasító álláspontját a fényképszerű, fotografikus visszatükrözéssel kapcsolatban (ezen az alapon az ember vizuális appercepcióját is ellenszenvvel fogadhatnánk és elutasíthatnánk), nem értjük, hogy ez a visszatükrözési mód magán- és magáért-valóságában eleve miért lenne azonosítható a naturalizmussal (az más kérdés, hogy a valóság naturalista tükrözésére is felhasználható).

Lukács a kettős tükrözés problémájával indokolja, hogy a filmmel ebben a fejezetben foglalkozik; kifejti, hogy — elvontan — ez kapcsolja össze a filmet az e fejezetben tárgyalt többi témával. Lukács a kettős tükrözést a filmművészet egyetemes sajátosságának tartja, mert összehasonlítva pl. az építészettel azt írja, hogy: „... mindkét esetben egy dezantropomorfizáló visszatükrözés és ennek technikai megvalósítása a kiindulópont, és ezt csak a mimézis megkettőzése vezeti át az esztétikumba . . .”<sup>55</sup> Az előzőekben igyekeztünk válaszolni, hogy egyrészt a film esetében ez a dezantropomorfizáció meddig terjed, másrészt kételyeink vannak a filmi kettős visszatükröződés *egyetemes* jellegét illetően. Abban igaza van Lukácsnak, hogy a filmnek mint sajátos kifejezési formának történetileg volt egy olyan szakasza, amikor csak technikai formája létezett (bár ez sem volt dezantropomorf jellegű), s ez még nem jelentett esztétikai visszatükrözést, ezt a filmi visszatükrözés hosszú történeti fejlődése teremtette csak meg, létrehozván a „film-nyelvet” és a filmi visszatükrözés sajátos esztétikai minőségét. Miután azonban mindez kialakult, a filmalkotó egyéni módszere, stílusa az, amely meghatározza, hogy a filmkészítés lehetséges formái közül melyik utat választja, hogy él-e a kettős visszatükrözés adta lehetőségekkel. A filmművészet története tanúsítja, hogy voltak és vannak, akik valóban éltek ezzel a lehetőséggel; pl. Vertov, vagy Eisenstein is, hisz a filmalkotás

<sup>54</sup> Uo. I, 625. Az ezzel kapcsolatos állítások igazolására utalunk még az I. köt. 657., 725., valamint a II. köt. 322., 367. oldalaira.

<sup>55</sup> Uo. II, 454.

náluk nem a kamera által rögzített valóság egyszerű összegéből jött létre, hanem a rájuk jellemző sajátos filmművészeti módszer (mindenekelőtt a montázs) alkotói megteremtésével, amikor a képek egymáshoz való viszonyában, összekapcsolásukban az  $1 + 1 = 3$  elv érvényesült. Ugyanakkor a filmművészet történetében végig megtalálható az az alkotási mód is, ahol a kamera „csak” rögzíti (az esetek többségében már előre megszervezett) valóságot, ahol a montázs, a különböző trükkök, az „alkotó” kamera stb. szerepe jelentéktelen. Éppen ezen okok miatt az alkotás létrehozásában nincs meg a filmi visszatükrözés önálló „technikai formája”, illetve a valóságot, vagy a már előre megszervezett valóságot éppen ezért nem kell újraértelmezni, tehát a mimézis megkettőzésével esztétikaivá tenni. Ha ez az utóbbi alkotási mód nem is azonosítható a neves francia filmesztéta, Andre Bazin által elnevezett „a valóságban hívó rendezők” alkotó módszerével — mert bizonyos esetekben az e típusba tartozó rendezőknél a kamera nemcsak rögzít, hanem értelmez is —, de, az a véleményünk, hogy Stroheim, Flaherty, Orson Welles stb. (vagy nálunk Jancsó Miklós) alkotómódszerére a kettős visszatükrözés lukácsi elve nem jellemző.

Mivel Lukács a kettős tükrözéssel kapcsolatos álláspontját a színházi színész és a filmszínész összehasonlításával, s az itt nyert tapasztalatokkal is próbálja igazolni, ezért itt külön is meg kell jegyeznünk, hogy a fent elmondottak erre az összehasonlításra is érvényesek; úgy gondoljuk, hogy pl. Chaplin sajátos filmszínészi teljesítménye olyan, amelyet a kamerával nem kell újraértelmezni, a chaplini produkciót egyszerűen csak rögzíteni kell.

Már az eddigiekből is látjuk, hogy Lukács — nagyon helyesen a film esetében különösen — fontosnak tartja a technika, a művészi technika és a sajátosan esztétikai minőségek határozott szétválasztását, ennek kapcsán sokoldalúan fejti ki álláspontját.<sup>56</sup> Ugyanakkor a film művészi technikája és esztétikai tételezősmódja értelmezésében Lukácsnál néhány vitatható állítás is található; ezek közül talán a legfontosabb a filmmontázs lukácsi értelmezése.

Az előző részben már foglalkoztunk Lukácsnak a montázzsal kapcsolatos álláspontjával, amely továbbra is változatlanul megmarad, sőt azt kiterjesztve most már a filmmontázzsról is megfogalmazza elutasító véleményét. Az alábbi hosszabb idézetekre azért van szükségünk, mert rávilágít arra, hogy Lukács álláspontjában egymást kizáró ellentmondások is vannak, amikor is álláspontját — Lukács egész gondolati rendszerét figyelembe véve — „értelmezni” kell. A montázzsal kapcsolatban Lukács kifejti, hogy a filmi visszatükröződésben a mindennapok szintjétől való eltávolodás pusztán formális is lehet, s ez akkor van, amikor: „... a filmben az esztétikai alkotóképesség *nem csupán technikai segédeszközként használja fel a montázst, hanem esztétikailag-világnézetileg egy alkotói-szervezői elvé emeli.* (Kiemelés tőlem — N. Z.) Ilyenkor jönnek létre azok a filmek, amelyek a mai polgári irodalom és művészet uralkodó tendenciáinak messzemenően megfelelnek, és ezért a kölcsönös befolyásolás bensőséges viszonyában állhatnak velük. De a fényképészeti részdarabok és összekapcsolódásuk esztétikai feldolgoása alapos, realiztikus, lényegre irányuló is lehet: valóban alkotó módon ragadhatja meg és hiteles művészettel formálhatja át a valóság valamelyik radikálisan új aspektusát. Eközben szükségképpen fölmerülnek az esztétikai mimézis összes problémái, magától értetődően annak a

<sup>56</sup> Lásd Lukács György: „A különösség mint esztétikai kategória”, II. rész III. fejelet („Technika és forma”), Akadémiai Kiadó, Budapest 1957.

sajátos egynemű közegnek a specifikus sajátossága alapján, amely a filmet jellemzi. Az eközben számba jövő konkrét problémák természetesen a film dramaturgia körébe tartoznak, és éppoly kevésbé tárgyalhatjuk itt őket, mint más művészeti ágak hasonló problémáit. Csupán azt állapítjuk meg elégtétellel, hogy a film olyan tekintélyes specialistája, mint Guido Aristarco Fellini új filmjeinek tárgyalásakor indítatva érezte magát arra, hogy visszanyúljon az elbeszélésnek és a leírásnak, vagyis a tárgyiasságok és kapcsolatuk belső vagy külsődleges megragadásának általunk adott régi megkülönböztetésére. *Azt hisszük, a film igazán művészi, valóban realista jellegének részletes kidolgozására és ezzel elméletének és gyakorlatának a montázs technicista-pozitivistá metafizikájától való megszabadítására csak akkor kerülhet sor, ha az általános esztétikai kategóriákat a film sajátosságainak megfelelően használják fel.*" (Kiemelés tőlem — N. Z.)<sup>57</sup> Lukács az itt közölt hosszú idézetben háromszor is érinti a montázs problematikáját, amikor a nevéen nevezi, akkor elveti; ugyanakkor azt is írja, hogy „... a fényképzési részdarabok és összekapcsolódásuk esztétikai feldolgozása...” a lényegét feltáró is lehet, ami nem jelent mást — ha tudja ezt Lukács, ha nem tudja —, mint a montázs egyik lényeges funkciójának az elfogadását.

Mindezek alapján számunkra nem vitás, hogy Lukács téved a filmmontázs megítélésében, amikor szőröstül-bőröstül „technicista-pozitivistá metafizikának” tartja, mert ez a legteljesebben ellentmond mind a filmművészet története bizonyos tényeinek, mind a marxista filmelméleti örökségnek (lásd pl. a szovjet némafilmet és az ebből kinövő elméleti reflexiókat).

Minden művészet esetében az a legdöntőbb kérdés, hogy mi válhat tartalmává, mert — végső fokon — az adott egynemű közeg adta lehetőségen belül, mind a megformálás, mind a megformált tartalmak befogadásának sajátosságai ettől a tartalomtól függenek. Lukács a filmművészet lehetséges tartalmának megragadásánál egyrészt ingadozik „... az élet extenzív egyetemességét”, a világ „korlátlan sokrétűségét” magába foglaló tartalom, és a „mindennapi élet” mint tartalom között<sup>58</sup>, másrészt — s ez a súlyosabb probléma — a filmalkotás lehetséges tartalmának a kérdését nem választja határozottan szét a filmművészeti alkotás befogadásának a jellegétől, s ebből a szétválaszthatatlan meghatározottságból próbálja levezetni a filmművészet esztétikai sajátosságát. Lukács a következőket írja:

„A film életközelsége ugyanis a lehető legközvetlenebbül átlátszó és áttekinthető életre törekszik; olyan követelmény ez, amelyet a hétköznapi emberek támaszt állandóan környezetével szemben... a filmnek ezt a követelményt a mindennapi élethez közeli (hitelesen reális) valóság mimézisével kell kielégítenie... Ez az életközelség határozza meg a film legdöntőbb stíluskérdéseit...”

Az esztétikailag így megragadott életközelségnek a film tartalma és formája szempontjából kettős jelentősége van. Egyrészt a filmben a mindennapi élet korlátlan sokrétűsége a művészi mimézi tárgyává válik. Az ember teljes környezete, a természet, a növény- és állatvilág, az ember alkotta társadalmi környezet itt magában teljes valóságként jelenik meg, olyan valóságként, amely az emberével elvileg teljesen egyvágású és egyenértékű. Ez szükségszerűen követ-

<sup>57</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, II, 479–480. Lásd Lukács ezzel kapcsolatos álláspontját még az I. köt. 771., 772. és a II. köt. 459. oldalain.

<sup>58</sup> Lásd ezzel kapcsolatban uo. II, 460., 461., 464., 467., 469., oldalakat. Itt szeretném egyúttal utalni arra, hogy ezzel az 1913-as tanulmányának, „A film poétikája”-nak az egyik alap gondolatát ismétli meg.



kezik a fényképszerűen ábrázolt világ hitelességéből, amelyben minden tárgynak szükségképpen a valóságos létnek ugyanazt a fokát idézi fel.”<sup>59</sup>

Éppen ez, a filmművészet lehetséges tartalma, e tartalom megjelenítésének és befogadása sajátosságainak az összezavarása, az egyik alapvető oka annak, hogy Lukács szűkre szabja a filmi kifejezés határait. Ezzel kapcsolatosan a következőket írja: „Mint a mozgalmas vizualitás művészete, amely mellé az auditivitás szintén mozgalmas komplexuma társul, a film nem fejezheti ki az ember legmagasabbrendű szellemi életét, amelyet az irodalom a költői nyelvbe átöntött szó segítségével közvetlenül, a képzőművészetek és a zene pedig mint meghatározatlan tárgyiasságot — különböző módokon — közvetve ábrázolhatnak.”<sup>60</sup> Lukács ezen álláspontja többé-kevésbé helyesnek bizonyulna, ha a filmalkotás tartalma valóban a „mindennapi”, a „hétköznapi” élet volna, ahol a jelenség elrejtje a lényegét, ahol a látszatok uralkodnak, ahol — ennek következtében — magából az élet e formájából is hiányzik a mélyebb gondolatiság.

Lukács a művészetek egynemű közegével kapcsolatban, így a filmművészetével is, alapvető értékekkel gazdagította a marxista esztétikát. Ennek ellenére, a filmi kifejezés határainak megszorításánál jelzett, hibás álláspontjának másik oka a filmművészet egynemű közegének helytelen felfogása. Lukács ugyanis a filmet elsősorban és mindenekelőtt vizuális művészetnek tartja, szerinte az auditivitás nem azonos értékű társa a vizualitásnak: „... a hallható elem lényegileg csak kísérőszerepet játszik a vizualitáshoz képest”.<sup>61</sup> Összehasonlítja a szó (és annak különböző megnyilvánulási formái) költői, drámai és filmbeli szerepét, s azt mondja: a filmben „... a szónak szükségképpen csak másodlagos, kiegészítő és kiegészítő szerep juthat, semmiképp sem jöhet létre az az érzéki-szellemi művészi atmoszféra, amely az irodalomban a szellem emberi ábrázolásának alapját alkotja. A filmbeli ábrázolásnak ez a korlátja nem csupán a szellemi csúcstra vonatkozik...”<sup>62</sup> Lukács nem egyedül áll ezzel az álláspontjával, mindenekelőtt a némafilmre alapozott filmesztéták (pl. R. Arnheim) képviselik ezt a felfogást, de a másik véglet is létezik: eszerint a hangosfilm (épp a hang megjelenése miatt) a filmművészet fejlődésének magasabb foka; vagy az az álláspont, hogy a filmművészeti alkotás esztétikai minőségét az irodalmi foratókönyv (tehát a szó) „preformálja” stb. Azt gondoljuk, hogy a hangosfilm létrejöttével (amely nem magasabb foka a filmművészetnek) a komplex egynemű közeg közül egyik sem elsődleges, s inkább a kapcsolódásukat, összefüggésüket (ahogy Lukács György Mészáros Istvánhoz írott levelében beszélt erről) és az ebből fakadó lehetőségeket kell hangsúlyozni (ami persze nem zárja ki, hogy létrejöhetnek olyan esetek, hogy egy-egy alkotásban inkább a vizualitás, vagy inkább az auditivitás válik az alkotás esztétikai minőségének hordozójává).

Visszatérve a „mélyebb gondolatiság” kérdésére, Lukács az 1'. jelzőrendszer fogalmának a megteremtésével próbálja a különböző művészetekben megnyilvánuló gondolatiságnak a lehetőségét megragadni. Egy Eisensteinről szóló tanulmányomban<sup>63</sup> rámutattam arra, hogy a lukácsi 1'. jelzőrendszer problematikáját Eisenstein a 30-as évek elején a filmművészet kapcsán már kidolgozta

<sup>59</sup> Uo. II, 463.

<sup>60</sup> Uo. 470.

<sup>61</sup> Uo. 462.

<sup>62</sup> Uo. 471. Lásd ezzel kapcsolatban még II, 468., 469., 472., 481., 482., 483. oldalakat.

<sup>63</sup> Novák Zoltán: Sz. M. Eisenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa (Halálának 20. évfordulójára); „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/6.

(a cikkben a belső monológ, a szenzuális gondolkodás problémája stb. kérdésekre utaltam). Itt éppen Eisenstein elméleti és gyakorlati tevékenysége kapcsán igyekeztem megmutatni — s ezt Lukács a filmművészettel kapcsolatos későbbi, bizonyos értelemben önkritikus nyilatkozatai is megerősítették, amelyekről az alábbiakban szólok —, hogy a filmművészet mind a vizuális, mind az azonos értékű auditív közegével (de még inkább ezek együttes, egymás hatását felfokozó lehetőségével) teljes mértékben alkalmas a mélyebb gondolatiságot — éppen a lukácsi I'. jelzrendszer értelmében — „... a szó goethei értelmében „kimondatlanul” érzékletessé ...”<sup>64</sup> tenni.

A filmtől a mélyebb gondolatiságot elvitató álláspontok további gyengesége az, hogy vagy egy drámából, vagy egy más irodalmi alkotásból (regényből) készült filmet hasonlítanak össze egymással, függetlenül attól, hogy ezek a filmek mint alkotások milyenek, ahelyett, hogy a filmművészet fejlődésének tényleges értékeit vizsgálnák meg abból a szempontból, hogy az általuk ábrázolt kor milyen tényleges „gondolati” problémáit tudták megragadni. Azon kívül, hogy Lukács filmművészetre vonatkozó hivatkozásai (különösen ebben a korszakában) rendkívül gyérek, „példáinak” jelentős része nem bírja el a kritikát. Pl. a most jelzett gyengeség Lukácsra is teljesen jellemző, amikor a következőket írja: „... Herbert Yhering, ez a finom érzékű kritikus már a húszas évek elején, egy *Othello*-film bemutatása alkalmából megjegyezte, hogy a lényeges nagy tragédia semmiképp sem férhet el a megformálási módban”<sup>65</sup>. Lukács tehát még a rendezője nevét megemlíteni sem méltó némafilmet hasonlítja össze Shakespeare-rel ... ez a lukácsi példa kifejezi mindazokat a problémákat, amelyekről beszélünk.

Az eddig elmondottak után egyáltalán nem véletlen, hogy Lukács véleménye szerint a filmalkotás esztétikai sajátságai a hangulati egység; ennek kapcsán kifejti, hogy mind a film hatásának, mind befogadásának ez a központi elve, hogy a kompozíció lényege szintén a hangulati egységhez való ragaszkodás, hogy a filmalkotásban esztétikailag egyedül csak az számít, hogy hozzájárul-e az alkotás hangulati egysége megteremtéséhez stb. Ezen álláspontja kifejeződéseként Lukács egészen addig megy, hogy kijelenti: „A filmfelvétel összes technikai eszközeinek ... csak az ad esztétikai értelmet, hogy a hangulati egységnek, az egyik hangulat másikba való átvezetésének, a hangulati kontrasztoknak kifejezési eszközévé válik ...”<sup>66</sup>

A hangulati egység ilyen középpontba állítása, és lényegében a filmművészet esztétikai sajátságaihoz való azonosítása szükségszerűen következik a fentiekben jelzett és bírált lukácsi álláspontból.<sup>67</sup> Úgy véljük, hogy a filmművészet esztétikai sajátságaihoz való azonosítása nem merül ki egy jellemzőben (különösen nem a hangulati egységben, amelynek a filmművészetben való megkülönböztetett szerepét ugyanakkor nem tagadjuk); ahhoz, hogy a filmművészet sajátságait megértsük, mind a filmművészet lehetséges tartalmából származó, mind a sajátos egnemű közeg adta lehetőségekből fakadó többi vonatkozást, de még inkább

<sup>64</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, II. 470.

<sup>65</sup> Uo. 471.

<sup>66</sup> Uo. 476. Lásd ezzel kapcsolatban még II, 475., 477., 482., 483. oldalakat.

<sup>67</sup> Lukács György gondolatrendszerében a hangulat már töltött be középponti szerepet; az „Eszztétikai kultúra”-ban írta: „Az esztétikai kultúra középpontja: a hangulat ... Lényege: véletlen, nem elemzett, sőt az elemzetségtől tudatosan távoltartott körülmények okozta pillanatnyi kapcsolat a szemlélő és a szemlélet tárgya között.” („Eszztétikai kultúra”, 14. Modern könyvtár, Athenaeum, Bp.)

e vonatkozások kapcsolata következtében létrejött sajátos egységet kell figyelembe venni. A filmművészet sajátosságai — a maga általánosságában — véleményünk szerint nem más, mint az ember és környezete extenzív világából kiemelt sokféleségnek az audio-vizuális mozgókép segítségével megragadott (és értelmezett) művészi egysége; ahol a művészség kritériumai az általános esztétikából már ismert olyan problémák, mint a tartalom és a forma viszonya, a jelenség és a lényeg kapcsolata a művészetben, a tipizálás stb. kérdéseinek a filmalkotásban való sajátos megvalósulásai.

Az eddigiekből is kiderült, hogy nincs terünk ahhoz, hogy részletesen elemezzük Lukács e korszakában kifejtett filmelméleti koncepcióját; inkább néhány olyan alapproblémát választottunk ki — és nagyon röviden jeleztük az ezekkel kapcsolatos kifogásainkat —, amelyek meghatározták „Az esztétikum sajátosságá”-ban kifejtett lukácsi filmelméleti koncepció lényegét. Itt általánosságban csak azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy Lukács Györgynek a filmművészet lényegével kapcsolatos itt kifejtett elképzelései messze elmaradnak az általános esztétikai problémák általa adott felvetésétől és megoldásától. Azt hisszük, nem járunk messze az igazságtól, ha a lukácsi koncepcióban levő alapvető fogyatékosságok okát abban látjuk — amelyre nemegyszer maga Lukács is utalt —, hogy Lukács a szükséges mértékben nem ismerte sem a filmművészet történetét, sem az ehhez kapcsolódó filmelméleti irodalmat.<sup>68</sup> Részben ez a magyarázata annak is, hogy a marxista filmelmélet megteremtése érdekében Lukácsot sokkal inkább az általános esztétika területén elért eredményeiért idézik, hivatkoznak rá, s nem a filmelmélet elvi kérdéseiben vallott felfogását igyekeznek felhasználni.<sup>69</sup>

## V. KÖZELEBB A FILMMŰVÉSZETHEZ

„Az esztétikum sajátossága” című mű megjelenése után — s ezek az évek egyúttal a magyar filmművészet jelentős fellendülésének az évei is voltak — a filmterületről is mind többen fordultak Lukácshoz, hogy kikérjék véleményét, s ezzel magát Lukácsot is közelebb hozzák a filmművészethez. Mindenekelőtt három ilyen eseményre kívánunk utalni: 1967-ben volt Lukács György levélváltása a „Cinema Nuovo”-val; 1968-ban — bizonyos filmek megtekintése után — adott Lukács egy rendkívül jelentős és alapos nyilatkozatot a magyar „Filmkultúra”-nak, majd 1971-ben a francia televízióknak.<sup>70</sup>

E nyilatkozatoknak csak azokat a fő gondolatait kívánjuk idézni, amelyek kapcsolódnak az általunk már tárgyalt problémákhoz, s látni fogjuk, hogy sok

<sup>68</sup> Lukács viszonylag gazdag könyvtárában alig-alig találunk filmelméleti munkát; mindössze néhány Balázs Béla és Guido Aristarco műre bukkantunk.

<sup>69</sup> Lásd Marcello Pera: Lukács és Della Volpe; „Cinema Nuovo”, 1962. márc.—ápr.; Ugo Finetti: Della Volpe, Lukács és a filmkritikai problémák; „Cinema Nuovo”, 1967/185. Különbösen magyar szerzőtől Lukács filmelméleti koncepciójáról mindeddig nem jelent meg írás; más szerzőktől igen: a közismert Guido Aristarco írásnál elemzőbb Stefan Morawski „Lukács filozófiája a filmművészetéről” („Kino” (Varsó), 1967/7.) c. tanulmánya.

<sup>70</sup> Lukács György levélváltása a „Cinema Nuovo”-val (1967/188.). Magyarul „Filmkultúra”, 1967/6. — A filmművészet az új magyar kultúráért; „Filmkultúra”, 1968/3. (Beszélgetés Bíró Yvettel és Újhelyi Szilárdal 1968 május 10-én.) „A magyar filmekben felvetett problémák . . . érvényesek az egész világon.” Interjú a francia televízió számára (Készítette Kovács András, 1971. március 5.) Megj. „Filmkultúra”, 1971/5.

vonatkozásban Lukács itt maga kérdőjelezi meg „Az esztétikum sajátosságá”-ban kifejtett nézeteit; e nyilatkozatokban — igaz, hogy kellően nem részletezett formában — a filmművészet esztétikai lehetőségének egy minőségileg új felfogása fogalmazódik meg.

Mielőtt a „Filmkultúrá”-nak nyilatkozott volna, Lukács a következő filmeket tekintette meg: Jancsó Miklós: „Így jöttem”; „Szegénylegények”; „Csillagosok, katonák”; „Csend és kiáltás”. Kovács András: „Nehéz emberek”; „Hideg napok”; „Falak”. Szabó István: „Apa”. Kósa Ferenc: „Tízezer nap”. Fábri Zoltán: „Húsz óra”, és Semprun — A. Resnais: „A háborúnak vége”.

E filmek ismeretében azzal kezdi nyilatkozatát: „... Én az újat abban látom: ráléptünk arra az útra, hogy helyesen éljünk a film most kifejlődő új, technikai sajátosságaival... A mi filmeseink szerintem most arra tesznek erőfeszítéseket, hogy az új dolgokat mint új emberi érzések és emberi viszonyok kifejezési módját ragadják meg, s ezzel az új kifejezési módokat tényleg fennálló problémáinkhoz kapcsolják. Ha tehát ezt a kérdést tartalmi-társadalmi oldalról tesszük fel, akkor itt valóban újítással állunk szemben, amelyben mi bizonyos fokig valami eredetit, újszerűt is nyújthatunk a Nyugatnak. Különbséget kell tenni az ún. technikai újítás és annak művészi végiggondolása között. A művészi végiggondolás akkor lehetséges, ha az emberek látják, hogy ezekkel a dolgokkal egészen új összefüggéseket lehet kifejezni. És ez minálunk messzemenően megvan.”<sup>71</sup> S ez nem más, mint a magyar történelmi múlt sok, napjainkig ható sajátosságának bemutatása, s szocialista jelenünk e történelem által is színezett ellentmondásainak ábrázolása, az, ami testet ölt Lukács véleménye szerint Jancsó és Kovács filmjeiben, ezért írja róluk: „... Jancsót és Kovácsot a történelemszemlélet tekintetében igazi avantgarde-nak kell tekinteni.”<sup>72</sup> Majd ugyanezzel a problémával kapcsolatban Lukács a következőket mondja: „... A mai film ugyanis — s ez pozitív dolog — rendkívül gyors ütemben ábrázolja az átalakulásokat... ”<sup>73</sup>, s „... Kovácsot és Jancsót éppen azért emelem ki, mert náluk az a tényleges, szocialista törekvés érvényesül, hogy a valóságot úgy ábrázolják, ahogy van, de egyszersmind emocionálisan is élesen szembeállítják a pro és kontra álláspontokat... ”<sup>74</sup>

Lukács tehát a magyar társadalmi fejlődés által felvetett új tartalmak kifejezésére alkalmasnak tartja a filmművészetet, s e tartalmak kifejezésével — nemcsak tartalmilag — mondunk valami újat Nyugatnak, hanem a filmművészet esztétikai lehetőségeit is gazdagítjuk. S ennél a kérdésnél Lukács újra hangsúlyozza: „... Tapasztalataim azt mutatják, hogy általában a legforradalmibb átalakulásoknál is nem a technika szabja meg, mi jöhet ki a tartalomból, hanem a tartalomnak kell szabályoznia a technika alkalmazását.”<sup>75</sup>

Egyik kérdés közvetlenül „Az esztétikum sajátosságá”-ban kifejtett, a film intellektuális lehetőségeivel kapcsolatos fenntartásait feszegette. Lukács erre a következőket válaszolta — talán a legvilágosabban itt kérdőjelezvén meg saját, korábbi álláspontját —:

„Azt hiszem, hogy az egész dolgot esztétikailag is, filmdramaturgiailag pontosan meg kellene nézni, nehogy fennakadjunk a nem analizált intellektualitás problémájánál. Az intellektuális problémákat ugyanis lehet formailag és tartal-

<sup>71</sup> „A filmművészet az új magyar kultúráért”, 23.

<sup>72</sup> Uo. 24.

<sup>73</sup> Uo. 29.

<sup>74</sup> Uo. 30.

<sup>75</sup> Uo. 29.

milag nézni. Nem kétséges, hogy formailag az irodalom és legfőképpen a dráma a legalkalmasabb ennek a kifejezésére. Az intellektuális problémák azonban valamilyen formában mindenütt jelen vannak. . . .

Egyáltalán nem kétséges, hogy Bachtól és Händeltől kezdve, Beethovenen keresztül egészen Bartókig, a nagy zene állást foglalt egész sor világnézeti problémában. Ennek ellenére tisztán zeneileg nem lehet kifejezni egy intellektuális problémát mint olyat. A filmnél nem ilyen végtelen a helyzet. De nem jutottunk el még oda, hogy megtaláljuk a módját annak, hogyan lehet megragadni igazán ezt a szellemi arcot. Nem jutottunk még el ugyanis annak pontos megértéséhez — s ez összefügg azzal, hogy a filmben a szó hol az értelem kifejezése, hol hangulatkeltő vagy ezt közvetítő zörej, mert mind a két szerepet betölti a filmben —, meddig mehetünk el a filmben a gondolatiság terén. Véleményem szerint nem olyan messzire, mint a drámában. . . . Úgy vélem, hogy az intellektuális problémák mint tartalmiak, természetesen nélkülözhetetlenek a filmben. De meg kell keresni kifejezésük alkalmas eszközeit. S én úgy látom, ezeket még nem találtuk meg maradéktalanul. . . .”<sup>76</sup>

A montázzsal kapcsolatban is — most már nevén is nevezve a montázst — Lukács revidálja álláspontját; az egyik feltett kérdésben ugyanis arról is szó van, hogy „. . . rendkívül jelentős a filmnek az az eszköze, amit montáznak nevezünk. . . .”<sup>77</sup> Lukács erre azt válaszolja: „Ezt én általában nem vonom kétségbe. Csak a filmnek meg kell találnia a módját — Kovács a Hideg napok-ban megtalálta, jobban, mint a Falak-ban —, hogyan alkalmazza ezt a specifikus filmeszközt.”<sup>78</sup>

A francia televízióknak adott nyilatkozata is rendkívül értékes gondolatokat tartalmaz; megismétli, tovább konkretizálja, elmélyíti a „Filmkultúra”-nak adott nyilatkozata számos állítását, jelezvén, hogy Lukács filmelméleti koncepciójában egy valóságos fordulat történt, amit az is alátámaszt, hogy a két nyilatkozat között majdnem négy év telt el, s gondolatilag mégis szerves egységet alkotnak.

Az egyik feltett kérdésben szerepel a következő vélemény: „. . . az ön esztétikus tevékenységében a film viszonylag kis helyet foglalt el”. A válasz: „Valóban így van. Az én esztétikámnak az alapja az irodalommal való foglalkozás volt, ahhoz aztán hozzájárult már egész fiatal koromban a képzőművészet, hozzá jött később főképpen Bartók hatására a muzsika is. A filmmel csak mellékesen foglalkoztam. . . .”<sup>79</sup> Ezek után a kérdező megjegyzi: „. . . az utóbbi időben mintha többet foglalkozna a filmmel”. Lukács válasza igenlő és a következőkkel indokolja: „Hadd kezdjem azzal, hogy a kulturális fejlődés egyik tünetére utalok. . . és a magyar fejlődésben minduntalan *vannak korszakok, amikor kiváló egyéniségeknek és a korszak találkozásából egyszerre bizonyos művészet vezető szerephez jut*. . . (Kiemelés tőlem — N. Z.)

Most az az érzésem. . . hogy abban a nagyon komplikált folyamatban, amelyben mi most új, szocialista kultúrát akarunk teremteni és meg akarunk szabadulni a sztálinizmus hagyományaitól, *a film bizonyos avantgarde szerepet játszik* (kiemelés tőlem — N. Z.), amennyiben fölvet egész sor kérdést, amelyektől a szűkebb terület szakemberei visszariadnak és mégis döntő fontosságúak.”<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Uo. 32—33.

<sup>77</sup> Uo. 34.

<sup>78</sup> Uo. 34.

<sup>79</sup> Interjú a francia televízió számára, 83.

<sup>80</sup> Uo. 84.

A magyar filmművészet fellendülésében, e folyamat értékelésében — tovább folytatva a „Filmkultúra”-nak adott nyilatkozatában mondottakat — Lukács a legfontosabbnak a következőket tartja:

„. . . És lehet új kifejezési formákat keresni azért, mert egy művész újat tár fel tartalmában, ami elmondhatatlan az eddigi kifejezési forma mellett. Ha ennek a kifejezésére talál adekvát vagy megközelítően adekvát formát, akkor történik meg az, hogy a művészet igazi, nem formális továbbfejlesztése következik be. Az az érzésem, hogy a magyar filmben útban vagyunk egy ilyen probléma meglátás felé . . . Az új magyar filmnek a jelentőségét ebben az értelemben úgy kell értékelni, mint áttörési kísérletet, amely akkor is értékes, ha tartalmában és formájában akadnak problematikus elemek.”<sup>81</sup>

Lukács előbb idézett nyilatkozataiból az derül ki, hogy szerinte a magyar társadalmi fejlődés olyan új tartalmakat produkált, amelyek kifejezésére mindenekelőtt a filmművészet képes, s a magyar film útban van e tartalmiságok adekvát kifejezéséhez — éppen ezáltal válik vezető művészi ággá. Lukácsnak ez az álláspontja különösen azért fontos, mert a magyar művészeti kultúra közismert irodalomcentrikus jellegével (és az ebből fakadó irodalomcentrikus elméleti reflexióival) szemben először mondja ki, hogy a művészetek társadalmi szerepét illetően új helyzet jött létre Magyarországon: a 60-as évektől kezdve a filmművészet vált vezető művészeti ággá.

A magyar esztétikai és művészetelméleti gondolkodás napjainkig nem tudott mit kezdeni ezzel a lukácsi útmutatással; nem tudta levonni az új helyzetből fakadó következtetéseket sem a tudományos kutatásban, sem az esztétikai nevelés új modelljének a kidolgozásában (s az ehhez szorosan kapcsolódó egyetemi filmesztétikai képzés megnyugtató megoldásában), sem a kulturális politika gyakorlati tevékenységének e vonatkozásokban való elméleti megalapozásában.

A magyar filmművészet fellendülése, vezető művészeti ággá válása Lukácsot filmelméleti koncepciójának „csendes” felülvizsgálatára sarkallta, s ennek során Lukács hozzákezdett az új helyzetből fakadó elméleti problémák megfogalmazásához. Ebben a folyamatban kell elhelyeznünk Lukács utolsó éveinek nyilatkozatait, amelyeknek legfőbb intenciója szerintünk az, hogy mivel a filmművészet fejlődésének ma még az elején tart — de máris olyan jelentős eredményeket produkált, amelyek megengedik annak kijelentését, hogy — a filmművészet esztétikai lehetőségei beláthatatlanok. Lukács állandóan változó és fejlődő filmelméleti koncepciója ennek belátásával és kimondásával, az ebből fakadó elméleti konzekvenciák levonásával — amihez Lukács hozzákezdett — válik teljessé és befejezetté.

\*

Vázlatos áttekintésünk végéhez értünk. Igyekeztünk azt megmutatni, hogy Lukács a filmművészet esztétikai lényegével kapcsolatos álláspontja hogyan formálódott, fejlődött, sokszor önmagának is ellentmondva. Röviden arra is igyekeztünk rámutatni, hogy a film sajátosságaival kapcsolatban Lukács nagyon sok részproblémában jelentőset, fontosat mondott, ugyanakkor fejlődésének különböző korszakaiban jelentős kérdésekben tévedett, bár később e tévedéseit részben saját maga korrigálta. Ezek alapján szeretnénk hangsúlyozni, hogy Lukács filmelméleti koncepciója nem egyes részletében, nem egyes szaka-

<sup>81</sup> Uo. 84.

szában jelentős, hanem a maga egészében, összefüggéseiben, ahol is nézetei változásának az iránya a különösen fontos, ahogy eljutott a „mozi” esztétikájától a filmművészet korlátlan esztétikai lehetőségének a kimondásáig. S éppen ez a folyamat mutatja Lukács gondolkodói erejét és nagyságát, hogy — hibáival és tévedéseivel együtt is — jelentős filmelméleti koncepciót tudott létrehozni, amely ugyan a problémák felvetésében és azok kidolgozásában jelentősen elmarad a marxista általános esztétikában elért eredményeitől.

Ugyanakkor ezzel együtt azon véleményünket is szeretnénk kifejezésre juttatni, hogy a filmművészet elméleti problémáinak marxista — leninista kifejtése kellő színvonalon és szisztematikus rendszerességgel még nem történt meg, ezért tudományosan megalapozott és részletesen kifejtett marxista — leninista filmesztétika ma még nincs (amivel nem azt akarjuk mondani, hogy e téren az eddigiekben jelentős eredmények nem születtek, ennek megteremtéséhez talán Eisenstein jutott legközelebb); ezért nem szánjuk paradoxonnak, amikor azt mondjuk, hogy mind a lukácsi filmesztétikai koncepciót a Lukács által kifejtett általános esztétika alapján kell helyesbíteni, mind a marxista — leninista filmesztétikát a Lukács által is elért általános esztétika eredményeinek a felhasználásával kell megteremteni. E nehéz, és tudományosan még előttünk álló feladat megoldásában nem árt, ha Lukács azon tanácsát is megfogadjuk, hogy: „A dolog úgy áll, hogy ma a filmről vitatkozni is csak kommunista állásponton lehet. Az igazi marxizmus — leninizmusnak éppen az őszinteségben van az ereje, mi pedig legjobb tulajdonságunkról mondunk le, ha ezt az elvet taktikázás végett feladjuk . . .”<sup>82</sup> Ezek a tanácsok a filmtudományban ma különösen időszerűek, ahol a taktikázgatások különösen gyakoriak, s emiatt különösen nehéz a marxizmust — leninizmust érvényesíteni, ami pedig elengedhetlen feltétele a marxista filmtudomány megteremtésének.

<sup>82</sup> „A filmművészet az új magyar kultúráért”, 36.

# ESZMÉNY ÉS VALÓSÁG ELLENTMONDÁSA RUSKIN MUNKÁSSÁGÁBAN

FÖLDÉNYI F. LÁSZLÓ

Ellentmondásokkal telített a Viktória korabeli angol szellemi élet egyik legnagyobb hatású írójának, John Ruskinnak munkássága.

John Ruskin 1819-ben született Londonban. Otthon kezdte el tanulmányait, majd Oxfordba iratkozott be egyetemre. Szüleivel több alkalommal utazott végig Nyugat-Európán, s elsősorban Svájc tájai és Olaszország műkincsei gyakoroltak rá maradandó hatást. Az egyetem befejezése után adta ki esztétikai főművének, a „Modern festők”-nek (Modern Painters) első kötetét (1843). A mű utolsó kötete 1860-ban jelent meg. A modern civilizáció és művészet leghevesebb ostromozója a maga korában, s ennek révén kerül kapcsolatba Carlyle-lal, s az ötvenes évek kezdetén elsőnek áll ki az ún. preraffaelita művészet mellett. Széles körű tevékenysége következtében egész Angliában közismert személyiség lesz, és 1869-ben professzornak választják meg Oxfordban, ahol 1878-ig működik, majd ismét 1883–84-ben. Tanításai mind kevesebb hallgatóságot vonzanak, s a kilencvenes évekre teljesen elszigetelődik. A társadalom megjavítása érdekében tett fáradozásainak kudarcai hatására egyre jobban elboruló elmével egy elhagyatott vidéki házban hal meg 1900-ban, teljesen elfeledetten és magányosan.

Még élete folyamán fellendültek a viták tevékenységéről, s halála után néhány évvel már Európa-szerte ismerték a nevét. A személye körüli csaták azonban hirtelen elültek, és a ruskini tanítások mind Angliában, mind a kontinensen csupán néhány szakember kutatási témájaként éltek tovább.

Ruskin megítélésének két pólusa alakult ki: az egyik a fenntartás nélküli Ruskin-bálványozók,<sup>1</sup> a másikon pedig a munkáit élesen kritizálók.<sup>2</sup> A megítélés mögött azonban gyakran egészen felületes benyomásokat találhatunk: így pl. Geőcze Sarolta csodálatának alapja a Ruskint személyesen ismerő tanítvány zászlóhajtása a szimpatikus ember előtt, Marie von Bunsen ellenszenve pedig nem kis részben angolellenességéből táplálkozik. A ruskini életmű alapos, marxista megítélésére azonban eddig még nem került sor.

Ruskin korabeli népszerűsége, hatása a századvég jellegéből következik.

E századvégi szecesszió feltámadását és reneszánszát az elmúlt évtizedben Európa-szerte és Magyarországon is megfigyelhettük. Jogosan kérdezhetjük, hogy vajon a szecessziót és a mostani újjáéledését létrehozó történelmi, társadalmi és tudati állapotok között létezik-e hasonlóság, s ha igen, akkor ez miben lehet fel? A szecesszió és a preraffaelitizmus egyik profétájának a gondolat-

<sup>1</sup> Pl. Benno Ruettenauer: „Symbolische Kunst”, Strassburg 1900.; Geőcze Sarolta: „Ruskin élete és tanításai”, Budapest 1903.

<sup>2</sup> Marie von Bunsen: „John Ruskin. Sein Leben und sein Wirken”, Lipcse 1903.



rendszerét elemezve, és e gondolatrendszert kapcsolatba hozva azokkal a valóságselemekkel, amelyekből az kinőtt, ha nem is lehet végleges igényű választ adni e kérdésre, de napjaink egyik jellemző gondolkodásmódja kétségkívül megközelíthető. Emellett kiderül az is, hogy bár Ruskin hatása és népszerűsége elmúlt, gondolatai számtalan közvetítő csatornán keresztül napjainkig elszívárogtak.

\*

Ruskin pályája különös volt, de egyszersmind korára jellemző. Huszonhárom éves, amikor kiadja a „Modern Painters” című nagyszabású művészettörténeti-elméleti művének első kötetét. A művészet társadalmiságába vetett hite vezette el ahhoz, hogy a festészet, majd az építészet tanulmányozása után minden figyelmét a társadalomtudományokra fordítsa, s 1862-ben „Unto this Last” címen kiadja a korabeli polgári közgazdaságtannal vitázó cikkeit. Egyaránt kiterjed figyelme a közgazdaságtani elméletre, művészettörténetre, művészetelméletre, társadalomkritikára, etikára.

A művészettörténettől a közgazdaságtanhoz való közeledés meghökkentő, különösen egy idealista gondolkodó esetében. Idealizmusa és a társadalomszerkezet látszólagos megértése mögött azonban nincs ellentét, mivel mind művészetelmélete, mind közgazdaságtani elmélete gyökerében etikai beállítottságú volt, és a két terület a normatív etika síkján kapcsolódott egybe. Etikájának középponti kérdése az „életművészet” kialakításának lehetősége, s válaszai individuális beállítottságúak. „Elmúlt életednek minden napja visszavonhatatlanul döntő a jóra vagy gonoszra. Vigyázz tehát, egy napod se múljon el anélkül, hogy magadat valamivel jobbra ne titted volna; hogy ezt tehesd, először is járj végére annak, hogy mi vagy te most”<sup>3</sup> — írja 1865-ben. Az egyén hitvallása ez, azé az egyéné, aki csak magára számít, és aki kiindulópontnak és célnak egyaránt önmagát teszi meg. Ruskin az egyén individualizmusát szentnek, s a társadalom céljainál előbbrevalónak tartja: „Az emberi nem igaz boldogsága felé törő sikeres haladásnak az egyén és nem a köz (vagy társadalom) törekvéséből kell származnia... legelsősorban mindnyájunknak saját, házi használatunkra kell megalkotni az elveket és törekvéseket.”<sup>4</sup> Az individualizmus igenlésével a kor angol átlagpolgárának válaszolt úgy, ahogy az az elméleti írótól elvárta. (A válaszban különben nem nehéz felfedezni a kanti etika visszhangját. E hatásról a későbbiekben még szó lesz.)

Ruskin az emberek magánéletében helyeselte az individualizmust, ugyanakkor élesen bírálta a kor minden olyan társadalmi jelenségét, amely individualizmust rejtett magában, elutasította az ilyen gondolatok hirdetőit, a kor közgazdászait. Összetett ellentmondás bontakozik ki ezzel. A probléma ott jelentkezik, hogy Ruskin valóban elítélte a gazdasági életben az individualizmust, azonban az emberek erkölcsi, tudati életében éppen ezt tekintette elfogadható álláspontnak, s ezzel a két szférát antinomikusan kettészakította.

A dúsgazdag, tory-párti Ruskin így fölöttébb konzervatív szemszögből bírálta a szabad versenyt, amelynek lassan vége szakadt a múlt század második felében. Anglia fejlett gazdasági élete létrehozta a termelés és a tőke koncentrációját, a monopóliumokat, és az óriási gyarmatbirodalom következtében már a

<sup>3</sup> J. Ruskin: „Szezámok és liliomok”, Budapest 1911, 13.

<sup>4</sup> J. Ruskin: „Az utolsónak is... annyit, mint neked”, Budapest 1904, 137.

század közepe óta születendőben volt az imperializmus. Ruskin szabad verseny ellenessége ezt a fejlődést fejezi ki, de nem előre mutat, hanem a múlt felől bírál. Tehát nem az agresszív, imperialista tőketulajdonos öntudatát képviseli: nem azért ellenzi a szabad versenyt, mert ez akadályozza a tőke és termelés koncentrációját, hanem mert megszünteti a feudális jellegű, túlhaladott, kis-magántulajdonon alapuló munkát. Az előbbi ellentétet tehát — az individualizmus gazdasági jellegének elvetése és etikai voltának hirdetése, így a gazdasági és tudati szféra kettéválasztása — egy újjal gyarapítja, amely az előzőknek természetes velejárója: a XIX. századi etikát egy ipari forradalom előtti gazdasági formával akarja egyesíteni.

Ruskin egész munkássága nem más, mint a régi életforma, a régi értékek megőrzésére való törekvés. Történetietlen idealizmusa megakadályozza, hogy észrevegye saját korának tagadhatatlan pozitívumait. Az a kísérlete viszont, hogy megtagadja korát, eleve kudarcra van ítélve: Ruskin ugyanis ízig-vérig gyermeke a kornak. Látszólag elfogulatlan, időtlen ítéletei nagyon is XIX. századiak.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban az eddig felvetett ellentéteket részleteiben.

\*

Mindenekelőtt vessünk néhány pillantást művészettörténeti és művészetelméleti nézeteire, melyek egész munkásságának meghatározó centrumát alkotják.

Mi a művészet? „Egy ország művészete nem más, mint társadalmi és politikai eredményeinek exponense.” Ebből a homályos megfogalmazásból csupán az világos, hogy Ruskin a társadalommal hozza összefüggésbe a művészetet. Ugyanakkor általában vett társadalmi erényről beszél, ami következetesen végiggondolva uniformizált egyéneket tételez fel egyforma erényekkel. Az említett viszonylagos szilárd fogódzó még fellelhető abban a gondolatban is, hogy a művészetet fegyverként kell felhasználni minden rossz elleni harcban. De elvontságában ez a gondolat is homályos. — Ezzel szemben másutt kijelenti: „A nagy művészet nem egyéb, mint az Istentől megszállott nagy ember megnyilatkozása.”<sup>5</sup> Carlyle-nak hasonló romantikus nézetét ugyanitt még kiéleztettebben fejti ki: „A Nagy Művészetet az éles eszű és nemesen érző emberek teremtik, s bizonyos tekintetben ennek a személyes érzésnek a kifejezése.”<sup>6</sup> Ismét kettősséget találunk tehát: a művészet és társadalom összekapcsolását az egyén figyelembevétele nélkül, ill. a művészet és egyén (nagy ember) kizárólagos viszonyának hangoztatását a társadalom kikapcsolásával. Az egyén – társadalom valóságos kapcsolatának figyelmen kívül hagyása a művészetről vallott nézeteiben élesen kirajzolódik. Ennek megfelelően „tükrözési elmélete” is (amennyiben ilyenről egyáltalán beszélni lehet) elhibázott, s a művészet mibenlétéről vallott felfogásához hasonlóan homályos. Mikor kijelenti, hogy a művészetből ki lehet olvasni a nép, az emberek természetét, mint a tükörből, akkor az emberi természetet veszi alapul, elméletét erre építi fel, de nem vizsgálja, hogy maga az emberi természet minek a függvénye. Mivel az emberi természet

<sup>5</sup> J. Ruskin: „Modern Painters”, 5, IV/X, 22. §.

<sup>6</sup> Idézi G. P. Landow: Ruskin's Version of „Ut Pictura Poesis”; „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, Summer 1968, 521.

Ruskinnál alapvető kategória, a művészet három célját a következőkben látja: erősítse meg a vallást, tökéletesítse az erkölcsi állapotot, tegyen eleget az anyagi szükségleteknek. Ruskin részletesen foglalkozott e három területtel.

A „Szezámok és liliumok” című kötetben a vallást tartja a művészetek alapjának, máshol pedig kijelenti, hogy „minden nagy nemzeti építészet a nagy nemzeti vallás eredménye és exponense.”<sup>7</sup> Ruskin fontosnak tartotta a vallás megerősítését. A művészet evilágiságának elismerése alapjaiban ellenkeznék Ruskin egész világnézetével, amely az örök egyenlőtlenséget hirdeti: „... ha az én munkáimban valamely elvet gyakrabban és hangsúlyozottabban emeltem ki, mint másokat: ez az elv az egyenlőség lehetetlenségének elve volt. Állandó célom volt annak kimutatása, hogy némely ember magasabb dolgokra hivatott másoknál, néha minden más embernél...”<sup>8</sup> Ennek az elvnek éltető eleme a transzcendenciára irányuló világnézet, miként a vallásnak is. A boldogtalanság okát abban látja, hogy az ember eltávolodott Istentől: „Anglia hitetlensége az emberi történelemben szinte példátlan.” Egyetértően hivatkozik másokra: „Shaftesbury gróf *siránkozva* állapította meg a Felsőházban, hogy csupán Angliában 5 millió ember idegenedett el teljesen nemcsak az egyháztól, hanem a kereszténységtől is.”<sup>9</sup> A brit burzsoázia és arisztokrácia valóban siránkozott, hiszen úgy tűnt, hogy a tömegek befolyásolására régóta bevált eszköz határfoka rohamosan csökken. Ruskin akarva-akaratlanul ezeket a burzsoá érdekeket képviselte a vallás fontosságának hangoztatásával. „Ha valaha, akkor most kellett a népet morális eszközökkel kordában tartani; és a legelső és a legfőbb valamennyi morális eszköz közül, amellyel a tömegekre hatni lehet, most és mindig — a vallás”<sup>10</sup> — írja Engels. Ruskin az általa mélyen elítélt brit uralkodó osztály számára adott tehát közvetett segítséget, mikor elméletében a művészet elsődleges céljának a vallás megerősítését tartotta.

Ugyanilyen kötöttséget tapasztalunk, mikor a művészet második céljaként az erkölcsi állapot tökéletesítését hangoztatja. Az erkölcsről a következőt írja: „csak egyetlenegy erkölcsiség van, amely minden civilizált ember szívében élő ösztön volt, az ma is, és örökre annak kell maradnia, amely éppoly biztos és változhatatlan, mint az emberek külső testi formája, és amely a vallástól sem törvényt, sem helyet nem kap, hanem csak reményt és boldogságot”.<sup>11</sup> A kanti etikára emlékeztető tant Ruskin nem Kanttól vette, mivel őt nem olvasta, de nagy hatással volt rá Carlyle, aki igen behatóan foglalkozott a német filozófussal, és a „magasabb erkölcsi értéket” a történelem egész menetére alkalmazta. A másik forrásra ad magyarázatot az, hogy Ruskin oxfordi tanulmányai alatt megismerkedett Hume műveivel. Hume a következőket mondja: „Nagy egyformaság van minden korban minden nemzetnél az emberek cselekedeteiben, s hogy az emberi természet alapsajátságaiiban és működéseiben mindig ugyanaz marad. Ugyanazok az indítók mindig ugyanazokat a cselekvéseket szülik, ugyanazok az események mindig ugyanazokból az okokból folynak.”<sup>12</sup> Ruskin

<sup>7</sup> J. Ruskin: „The Crown of Wild Olive”, 67. §.

<sup>8</sup> J. Ruskin: „Az utolsónak is...”, 88.

<sup>9</sup> Marx és Engels Művei, 11, Budapest 1966, 315.

<sup>10</sup> Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az 1892-es angol kiadáshoz; Marx és Engels Művei, 19, Budapest 1969, 495. „Ha a brit burzsoázia azelőtt is meg volt győződve arról, hogy a köznépet vallásos kedélyhangulatban kell tartani, mennyivel inkább kellett ennek szükségességét éreznie mindegyik tapasztalatok után?” (Ti. 1848 után.) Uo. 492.

<sup>11</sup> J. Ruskin: „Előadások a művészetről”, Budapest é. n. 24.

<sup>12</sup> David Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről”, Budapest 1882, 66.

egyik elméleti tanítómestere, James D. Harding (1798 — 1863) pedig az 1820-as években jelentette ki hasonló elvontsággal: „Az igazság, akár tudományos, akár művészi, legyen az állandó szint, amelyhez végső soron minden véleménynek és ítéletnek igazodnia kell.”<sup>13</sup> Mit jelent a ruskini kategorikus imperatívusz a maga korában? Mindenekelőtt társadalmi egyenlőséget tétel fel, és e ponton Ruskin összeütközésbe kerül önnön, az örök egyenlőtlenségről hirdetett nézetével. A társadalmi tevékenység ezáltal tisztán morális praxissá szűkül, amely csupán a fennálló rend jelenségformáját, és nem lényegét érinti. (Legnagyobb kudarcát az okozta, hogy a közgazdaságtant a kategorikus imperatívussal próbálta megreformálni.) Ebben a morális etikában minden az érzelemnek van alárendelve, a romantika érzelmessége Ruskin etikájában folytatódik; természetesen új környezetbe kerülve ez is reakcióssá vált. A társadalmi egyenlőtlenséget hirdető vallásos Ruskinnal szemben állt a társadalmi szeretetet hirdető Ruskin, aki a szeretet prédikálásával az osztályellentéteket homályosította el. „Az elérhető legnagyobb anyagi eredmény nem azáltal nyerhető el, hogy egymással antagonizmusban vannak, hanem azáltal, ha egymáshoz vonzódnak.”<sup>14</sup> Ebből az álláspontból ered Ruskinnak a művészettel szemben támasztott igénye. Jellemző, hogy a hasonló etikai rendszert a kor egyetlen realista írója sem volt hajlandó átvenni. Thackeray visszautasította a kategorikus imperatívusz szellemében fogant „Unto this Last” című kötet publikálását folyóiratában, a „Cornhill's Magazine”-ban, George Eliot pedig a következőket írta ezzel kapcsolatban: „Az erkölcsi ítéletek szükségszerűen hamisak és üresek maradnak, amennyiben nem vizsgálják át és világítják meg a speciális körülményekre való állandó utalással, amelyek az egyedet nagyban meghatározzák.”<sup>15</sup>

Mint látjuk tehát, Ruskin két állítása — a művészet célja a vallás megerősítése, ill. az erkölcsi állapot tökéletesítése — ellentmondásokhoz vezet, hiszen a vallási érzület hangoztatása Ruskin esetében a társadalmi egyenlőtlenség konzerválását jelenti, a vallástól — pusztán a ruskini elméletben — elszakított erkölcs megszilárdítása pedig éppen a társadalmi egyenlőség gondolatát veti fel. Ugyanazok az ellentmondások jelennek meg itt, mint amikor Ruskin a gyakorlatban elvetette, az erkölcsben viszont igenelte az individualizmust.

Vizsgáljuk meg most már a művészet harmadik célját, amely szerint a művészet az anyagi szükségleteknek tegyen eleget. Ezen Ruskin azt érti, hogy a művészet pl. ugyanolyan hasznos, mint a fazekasság vagy a főzés („Szezámok és liliomok”). Nem véletlen, hogy példaként a fazekasságot, tehát a XIX. században is létező kézi iparágat hozza fel. A XIX. századi gyáripari munka elember-telenítő és elidegenítő hatása a munkától elválasztotta a művészetet, s a munka és a művészet külön fejlődik tovább. Ezzel szemben, „amíg a termelés tisztán céhszerű, majdnem lehetetlen meghatározni, hol kezdődik vagy végződik a megmunkálás művészi módja. Csak a munkafolyamatnak a manufaktúrában keletkező szétbontása mutatja világosan a differenciálódás kezdeteit, anélkül azonban, hogy az akkor még teljesen elválnék az ember specifikus képességeitől, ügyességeitől”<sup>16</sup> — fejti ki Lukács György. Mikor Ruskin azt az igényét hangoztatja, hogy a művészet anyagi szükségletet elégítsen ki, akkor ez tulajdonkép-

<sup>13</sup> Idézi G. P. Landow: J. D. Harding and John Ruskin on Nature's Infinite Variety; „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, Spring 1970, 370.

<sup>14</sup> J. Ruskin: „Az utolsó is annyit...”, 20.

<sup>15</sup> Idézi: „The Pelican Guide to English Literature”, 6, London 1969, 71.

<sup>16</sup> Lukács György: „A különösség”, Budapest 1957, 154.

pen a romantikus gondolkodó nosztalgája a múlt iránt, és jelzi idegenkedését a modern gyáripari munkától. Ruskin azonban idegenkedése ellenére is a fejlődést csupán anyagi-hasznossági oldalról vizsgáló polgár álláspontját képviseli. Fel sem veti azt, hogy az anyagi szükséglet mellett a művészet másfajta társadalmi szükségleteket elégíthet ki: konzervatív oldalról fejezi ki sajnálatát és ellenkezését amiatt, hogy a művészet (legalábbis egy időre) kiszakadt a hasznot hozó anyagi termelés köréből. Álláspontja összecseng a Ruskin által különben mélyen elítélt utilitarizmussal, Bentham és az őt kiegészítő J. St. Mill tanával. A munka és művészet szoros kapcsolatának eszméje Ruskin filozófiájában nem más, mint a tényleges történelmi folyamatot figyelmen kívül hagyó, görcsös ragaszkodás a letűnt állapotokhoz; így vált romantikusan reakcióssá.

Ruskinnak a művészet céljáról szóló tanítása Kierkegaard három stádiumához (esztétikai-etikai-vallásos) hasonló építmény. A mindennapi hasznot tekintő utilitarista stádiumtól a kategorikus imperatívuszon át a vallás kritikátlan elfogadásáig vezet az út. A lényeges különbség Kierkegaard és Ruskin építménye között az, hogy a dán filozófuséval szemben itt nincsen hierarchia az egyes stádiumok között, s egymásmellettségük ellenére metafizikusan elválnak egymástól — s többek között —, ez az egyik oka annak, hogy Ruskinnak a művészettel kapcsolatos gondolatai csapongóak. A műveiben mindenhol jelentkező ellentmondások akkor válnak a legnyilvánvalóbbakká, amikor a három művészeti (etikai) stádium között egyenlőséget tételez fel, és Kierkegaard-ral ellentétben nem törekszik hierarchikus összefüggésük megállapítására.

\*

Ruskin egyes esztétikai kísérletei, művei a fent vázolt rendszerrel vannak összefüggésben. Legfőbb művészeti tanítása a gótika és a reneszánsz szembeállítás, és népszerűségének csúcspontjait ennek az ellentétnek az elemzésével érte el. Szerinte a gótika alapján újulhat meg a reneszánszból sarjadó, elkorcsosult európai művészet. Vizsgáljuk meg közelebbről, miben áll Ruskin szerint a gótika—reneszánsz ellentét.

A gótika és a gótikus korszak dicsőítése jóval Ruskin előtt megkezdődött Angliában. A XVIII. század elején Alexander Pope, Ruskin egyik kedvenc költője ír elragadtatással a gótikáról. Richard Hurdnek 1762-ben jelent meg „Levelek a lovagságról” című műve, amelyben a lovagkorról azt írja, hogy legjobban megfelelt a költészetnek és a zseni szellemének. A XVIII. század vége felé sorra jelentek meg az ún. gótikus regények, melyek háttorzongató cselekményük következtében a legszelebb körökben elterjedtek. Az építészetben szintén gótikus elemeket kezdtek felhasználni (pl. Horace Walpone híres háza, a Strawberry Hill), a XIX. században az ilyen stílusú épületek még inkább elszaporodtak (pl. a londoni Parlament, 1838—60). Az angol romantikusok egyebek között e téren is Ruskin előfutárainak tekinthetők. Leginkább talán W. Blake tanításai hatottak rá, aki a klasszikusokban a pusztulás és háború forrását látja, vagy pedig a „matematikai formát”, amellyel a gótika „eleven formáját” állítja szembe.

Ruskin már fiatal korában megismerkedett Rouen, Genf, Pisa építészetével, hosszú időt szentelt a gótika tanulmányozásának. A szűkebb értelemben vett építészettörténet vizsgálatát azonban hamarosan felváltotta a „gót szellem” boncolgatása, és az apró díszítőelemekből is messzemenő erkölcsi következteté-

seket vont le. A gótikus építészetet, ill. az ezt létrehozó társadalmi (szerinte erkölcsi) környezetet állította a XIX. század elé követendő példaként „Velence kövei” című könyvében, melynek a gótika természetéről szóló fejezetét William Morris az igazi szocializmus megalapításának tekintette. Ruskin alaptétele az volt, hogy a gótikus épületen dolgozó munkás szabad volt, mivel az egyes díszekben tulajdonképpen önmagát bontakoztathatta ki, és ez a munkás erkölcsi értelemben vett szabadságát jelentette. E kor a munkást emberré tette, ezzel szemben az azt megelőző (pl. görög) és követő (klasszicizmus) irányzatok eszköz-zé alacsonyították le. „A gótikus díszítmény nemesebb a görögénél, és ennek belátása dönti el, hogy a munkás élő, magát fejlesztő, boldog ember legyen, vagy pedig puszta gép, melynek láncai embervérrel vannak beolajozva”.<sup>17</sup> Az emberi munka elemzésével Ruskin ismét eltávolodik az építészettörténettől. A gótikus kor emberének munkáját szembeállítja saját korának elidegenedett munkájával. Tisztában van vele, hogy a munka a XIX. században az ember számára puszta eszköz létének fenntartására. Viszont Ruskin szerint a munkás azért dolgozik kelleetlenül, mert már mindent megterveztek előtte, így saját fantáziáját nem működtetheti. Ez a nézet az alapja a munkások szellemének ébren tartására tett erőfeszítéseinek: egy londoni munkásklubban, a „Workmen’s College”-ban finom minták rajzolására tanította a munkásokat, mivel szerinte ezáltal lehet a munka elidegenítő hatását leküzdeni. „A munka művészet nélkül elállatiasodás” — állítja, miközben a magántulajdonról szót sem ejt, illetve más helyen annak szentségét és sérthetetlenységét hirdeti. A kizsákmányolásnak a mindennapi élet felszínén megjelenő tünetei tehát Ruskit mélyen idealista és reakciós irányba viszik, és minden baj fő okát abban látja, hogy az ősi, egyszerű időkkel szemben, amikor harmónia és egység uralkodott, az előrehaladott korban minden folyamatnak millió apró részre kellett széttöredeznie.<sup>18</sup> Emellett még e valósággal való kibékülésre is felszólítja a munkásokat, kifejtve, hogy senki sem vágyhat más munkájára: „Egyikőnk sem azért végez nemes vagy durva munkát, mert kényszerítve van arra, hanem mert éppen oda cseppentünk bele, és nem lehet magunkon segíteni.”<sup>19</sup> A beledobottság kilátástalansága és a küzdelem hiábavalósága irracionálisztikus elvét kiegészíti azzal a reakciós tanítással, hogy a munkás ne azzal törődjön, mennyi a fizetése, hanem azzal, hogy milyen hasznos munkát végez, milyen hasznos a termék, ami keze alól kikerül. Így párosul a múltba való visszatérés elve a tőkés termelési mód alapvető lényegének időtlenné tett hamis tanításával, ama szubjektíve becsületes cél érdekében, hogy a XIX. század betegségének felszíni tüneteit meggyógyítsa a betegség gócpontjának vizsgálata és kezelése nélkül. Ruskin munkáról vallott felfogásának további jellemzője, hogy szerinte a munka öröktől fogva csupán individuális beállítottságú. A görög és a klasszicista építészeten az individuum egy felsőbb hatalomnak van alárendelve, a gótika változatossága viszont az egyéniséget fejlődni engedte. (Ruskin szándékosan eltekint attól, hogy a gótikus székesegyházakat, épületeket szintén előre tervezték, és a munkás saját fantáziáját csupán a munka legutolsó fázisaiban, a faldíszek, párkányok kiképzésében működtethette.) Mégis: nem véletlenül hangoztatta a változatosság szükségességét a XIX. századi életben. Marx a legendás híré eredeti angol jellem eltűnéséről így ír: „A különbségek már nem az egyének, hanem

<sup>17</sup> J. Ruskin: „Lectures on Architecture and Painting”, 143. §.

<sup>18</sup> J. Ruskin: „Előadások a művészetéről”, 27.

<sup>19</sup> J. Ruskin: „The Crown of Wild Olive”, 38. §.

„foglalkozásuk’ és osztályuk tartozékai.”<sup>20</sup> Ruskin ugyanerről így szól: „a változatosságot az emberi agy és szív . . . megkívánja . . . az egyhangúságnak, bár olykor hasznos lehet, értéke nincs”.<sup>21</sup> John St. Mill 1859-ben „On Liberty” című munkájában szintén elítéli az egyhangúságot a személyiség megmentése érdekében. Úgyanilyen szempontok miatt ítéli el Ruskin a munkamegosztást is, amely véleménye szerint a gótikus építkezéseknél és egyáltalán abban a korban nem létezett. A „Velence kövei”-ben így ír erről: „Nagyra vagyunk a munkafelosztás elvével, pedig nem a munka van felosztva, hanem az ember; az a kevés értelem, mit egy-egy emberben meghagynak, nem elég arra, hogy egy egész gombostűt vagy egy egész szeget készítsen, hanem abban merül ki, hogy élete fogytáig vagy gombostűfejet, vagy szögfejet készít. Gyárvárosainkban mindent gyártunk, csak embert nem.” Az „ember-megosztás” elve a munkamegosztás helyett az egység széttöredezésének betetőzése. De felmerül itt egy másik probléma is. Ruskin erkölcsstana az egyén egoizmusát öröknek tartotta, és a munkamegosztást, ill. „ember-megosztást” az általa nagyra becsült Adam Smith elve szerint képzelte el. Adam Smith a következőt írja: „Az emberi önző természet létrehozta a cserét, mint az önző egyének között egyetlen társadalmi kapcsolatot.” Ruskin a művészetek tárgyalásakor az emberi természetet veszi alap kategóriának anélkül, hogy megvizsgálná, mitől függ maga az emberi természet, mint ahogyan Adam Smith is az önzésre mint antropológiai tulajdonságra építette fel rendszerét. Jelen esetben szintén az emberi természet (az önzés) hozta létre a munkamegosztást, így valóban helytálló Ruskin hamis rendszerén belül az, hogy az ember és nem a munka van megosztva. A gótikus korhoz való visszatérés első feltétele tehát a munkamegosztás megszüntetése, azonban a valódi alapot, amelyből a munkamegosztás kinő, nem érinti. Tolsztoj, aki Ruskit a XIX. század egyik legnagyobb elméjének nevezte, hasonlóan ír: „Mivel . . . mindenki természetszerűen a saját tevékenysége kibővítésében és változatosságában látja a jót, így az olyan munkamegosztás, mint amely manapság létezik, szabad társadalomban nyilvánvalóan lehetetlen.”<sup>22</sup> Ruskin elképzei az ideális államot, amelyben nincs munkamegosztás, de van egy főnök, „aki mint egy kiskirály vagy egy kormányzó felelős mind a vezetésért, mind az általa irányítottak jólétéért”.<sup>23</sup> A gótika dicsőítése végül is egy fejletlen iparral rendelkező középkori államnak alapjában véve vallásosan reakciós hirdetéséhez vezet. Munkamegosztás-ellenessége létrehozta az „ember-felosztás” elméletét, a változatosság igényét, amely a munka individuális jellegén alapul, és ezt Ruskin szerint csak a gótika képes biztosítani.

A gótika értékét a reneszánszban visszájára fordítja, nem-értéknek (Unwert) tételezi fel. Olaszországi útjai során behatóan tanulmányozta a reneszánsz festőit, ő volt az, aki felhívta az európai közvélemény figyelmét olyan, addig elhanyagolt festőkre, mint Giotto, Fra Angelico, Botticelli, Carpaccio. A tre- és quattrocento művészetét az ő révén ismerték el igazán Angliában, a National Gallery több kora reneszánsz festményét ő vásárolta meg az angolok számára. Szerinte Raffael munkássága volt az a határ, amelytől a reneszánsz, tehát „az olasz művészet és szellemi erő hanyatlása kezdődik”.<sup>24</sup> Alapvetően azt kifo-

<sup>20</sup> Marx és Engels Művei, 15, Budapest 1968, 439.

<sup>21</sup> J. Ruskin: „Velence kövei”, II, Budapest 1897, 213.

<sup>22</sup> „Tolsztoj Művei”, 9, Budapest 1967, 600–601.

<sup>23</sup> Idézi Ada Erland: „Ruskin and his Circle”, London 1910, 165.

<sup>24</sup> J. Ruskin: „Lectures on Architecture and Painting”, 213. §.

gásolta, hogy a reneszánsz, „ez a második babiloni korszak” elvesztette a keresztény hitet, s a pogány szellem vette át a hatalmat. A keresztény vallás siratása ill. magasztalása két jellegzetesen ruskini kérdéskört idéz. Az egyik a természetbe vetett hit miatt érzett aggodása, a másik az esztelen luxus, pazarlás kárhóztatása. Mindkettővel az olasz reneszánsz tárgyalásakor találkozunk. Nézzük meg közelebbről e két problémát, amelyek a Ruskinról eddig nyert képet tovább gyarapítják.

Ruskin a természethez való visszatérést, tehát a gótikához való közeledést és a reneszánsztól való távolodást sürgeti. Paralel ez a gondolata azzal, amit a gótikában megvalósuló felszabadított munkáról vallott. Tisztában van azzal, hogy a XIX. század elidegenedett a természettől: „Minden dolog közül a leg-halálósabb számomra a természetbe vetett hit elvesztése.”<sup>25</sup> Az ipari forradalom kiteljesedésével a természet és társadalom egymásra utaltsága elvesztette kölcsönös felszabadító hatását, és a természet az elidegenedett társadalommal szemben önálló hatalomként jelentkezett. Az ipari fejlődés e tendenciájával szemben a művészet görcsösen kapaszkodik a természetbe. „A természet az az edény, az a keret, amelyben . . . a fokozódó mechanizálódás, lehetetlenné válás, eldologiasodás ellen ható belső tendenciák egyesülnek. A természet ennek során azt jelenti, ami a civilizatórikusan emberi, lényegében mesterséges képződményekkel szemben szervesen sarjadt, amit tehát nem az ember alkotott.”<sup>26</sup> Ruskin a gótikához való visszatéréssel tulajdonképpen az emberi elidegenedést akarta megszüntetni, ugyanis ez a látszólagosan interiorizációs folyamat a természet bensőséggé válásával járna együtt. Ez a folyamat azonban visszájára fordul azáltal, hogy számára Isten és természet szétválaszthatatlanul össze van kapcsolódva: „Ekkor éreztem csupán, hogy semmivé válni annyit jelenthet, mint Embernél többé válni . . . hogy önmaga elvesztése egy Hatalmasabbnak az észrevételét eredményezheti, akibe a halhatatlan lélek örökre felemelkedhetne . . . a Végtelen Istenség kizárólagos kontemplációjába merülve.”<sup>27</sup> A természet és az Istenség végtelensége számára egyet jelent, tehát végeredményben mindegy, hogy a vallásba vagy a természetbe vetett hit elvesztése miatt bánkódik. „Az egy *idegen* lényeket, a természet és az ember feletti lényeket illető kérdés — oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását.”<sup>28</sup> Ez a megközelítés ténylegesen lemondást jelent a válasz lehetőségéről.

Ugyanezt látjuk a luxus elítélésében. Kemény hangon marasztalja el a tőke halmazóit, kifejti, hogy a jelenben uralkodó gonosztságot le lehet győzni, de ennek feltétele „határozott feláldozása az oly kényelemnek, az oly szépségnek . . . mely csupán a munkás lealjasítása által érhető el”.<sup>29</sup> A társadalmi, közgazdasági törvények ismerete nélkül, pusztán neveléssel, rábeszéléssel próbálja a gazdagokat jobb belátásra bírni. A prófétai hang mögött prózai törvények rejlenek. Az általa többnyire elítélt Ricardo-követőkhöz csatlakozik ezen a ponton, azokhoz, akik takarékoságot, aszkézist hirdetnek a gazdagság fokozása érdekében. A történelem menete Ricardókat igazolta, vagyis minden „pazarló tőke” fölött diadalmaskodott a „dolgozó tőke”, s „az élvezet tehát be van sorol-

<sup>25</sup> Levél Charles Eliot Nortonhoz, 1875. február 13.

<sup>26</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Budapest 1971, 399.

<sup>27</sup> J. Ruskin: „Modern Painters”, II, Appendix I.

<sup>28</sup> Marx: „Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1970, 77.

<sup>29</sup> J. Ruskin: „Velece kövei”, II, 201.



va a tőke, az élvező egyén pedig a tőkésítő egyén alá”.<sup>30</sup> Ruskin ösztönösen kapcsolódik kora tendenciájához, anélkül, hogy megértené azt. Így áll elő az az abszurd, de Ruskin logikáján belül érthető következtetés, hogy az ipari tőkét („dolgozó tőkét”) a gótika korába vetíti vissza, ezáltal a történelem menetét megfordítva, az ipari tőkéből vezeti le a csillogó, feudális gazdagságot. Dialektikátlan történelemszemléletével nem veszi észre az egyes értékek, kategóriák változását a haladás folyamán. Így alkalmazta pl. saját kora prűdségét az egész művészettörténetre. Szerinte a meztelen test ábrázolása miatt hanyatlott le a görög művészet, ezért nem szerette Leonardót, és ítélte el Dürer, Giorgione, Tizian egyes műveit.

\*

A gótika – reneszánsz ellentét kapcsán merült fel előadásában a szép és rút kategóriájának elemzése.

Korát kritizálva többször kifejtette, hogy az angol polgárságot, az angol népet (a kettő közt – szerinte – nincs lényeges tartalmi különbség) nem érdekli a művészetben megjelenő szépség, és e gondolatot folytatva odajut, hogy korában, tehát a Viktória korszakban egyáltalán nem létezik szépség. Ezzel kritikailag meghaladta korábbi szubjektív idealista felfogását, amely szerint a szépség csupán az egyéni tudatban létezik. Most a szépet egy transzcendens eszmére, az Istenre vetíti ki, ezzel egyrészt a szépség és az Isten közé tett egyenlőségjelet, másrészt felállította a szép kategóriájának objektív idealista mértékét. Ez persze korántsem új álláspont az esztétikai gondolkodás történetében. Szent Ágoston tanítása szerint is az Isten minden szép forrása, az Isten a legmagasabb rendű szépség. Az egyházatyától Ruskin abban tér el, hogy elismeri a rút létezését. Szoros összefüggés van aközött, amikor a vallásba, ill. a szépbe vetett hit megrendüléséről beszél. A vallásos hit helyreállítása csak a szép újabb diadalával következhet be. Ennek viszont a nyomorból, a tudatlanságból, az önzésből való kiemelkedés a feltétele.

Az Istennel azonosított Szépség legfontosabb tulajdonsága a végtelenség, hasonlóan ahhoz, ahogy Isten és a végtelenség eszméjét összekapcsolja Blake a „Menny és Pokol házassága” című versében: „Nem láttam Istent, nem is halottam véges testi érzékeléssel, de érzékeim mindenben felfedezték a végtelent.”<sup>31</sup> A végtelen szépséget örökké egyforma érvényű kategóriává teszi. Azonban ebben a végtelen szépségben a változatosságot is felismeri. Mesteréhez kapcsolódik itt, hiszen J. D. Harding már 1845-ben kiemeli a dolgokban rejlő végtelen változatosságot. Néhány évvel később Ruskin kijelenti, hogy „a természet sohasem talál módot arra, hogy önmagát ismétlje”. Ezzel későbbi tanításait előlegzi, amelyek majd Walter Pater műveiben is fellelhetők. Ruskin a következőt mondja a szépről: „Legfinomabb jellemző vonásait állandóan kutatni kell, a szépség legtökéletesebb részei tűnnek el a legkönnyebben.”<sup>32</sup> Pater „A renaissance” című nevezetes munkájában ehhez hasonlóan ír: „Minden pillanatban megtalálja valamely forma tökéletes képét egy kézen vagy arcon, az egyik színárnyalat a dombokon vagy a tengeren finomabb a többinél; egy pillanatnyi hangulat mélységes betekintés, értelmünk fellobbanása ellenállhatatlanul igaz

<sup>30</sup> Marx: „Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből”, 88.

<sup>31</sup> William Blake: „Versek és prófécíák”, Budapest 1959, 166.

<sup>32</sup> Idézi: „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1954, 53.

és vonzó ránk nézve — éppen csak ebben a pillanatban.”<sup>33</sup> A különbség az, hogy Ruskin ide jutott el, Pater pedig innen indult ki. Bár Ruskin elvetette a l'art pour l'art elvét, és a művészet társadalmiságát szüntelenül hangoztatta, nézeteinek megvalósulását mégis egyre kilátástalanabbnak tartotta. Mivel reakcióstópisztikus próféciái történelmi időszerűségüket régen elvesztették, a század végéig egyre kevésbé figyelt rá. Ezért uralkodik el rajta a pesszimista, szkeptikus hangulat, és ez objektíve egyre közelebb sodorja a művészetek öncélúságának elvéhez.

Ruskin korai írásaiban csak nyomokban fordul elő a szép érdeknélküliségére történő utalás. Az esztétikát ebben az időben széppel foglalkozó tudománynak tartotta. A század végén azonban a szépet mindentől elhatárolta. Wordsworth és Carlyle közvetítésével a kanti esztétika hatása érezhető ebben. Kant esztétikájában a művészet függetlenségének elve nem l'art pour l'art jelenség, hanem bizonyos mértékig a feudális Németország elleni bástyát jelenti. Ruskinnál alapvetően másról van szó. A század végén ez az esztétikai koncepció Angliában menekülés a társadalmi problémák elől. A művészettől radikálisan elválasztja az etikai hatást, s ezzel egyfajta egyenlőséget teremt a művészetek befogadása alapján a különböző osztályok között. Ruskin kijelenti: „az az ember, akinek az tetszik, ami neked, veled egy osztályba tartozik”. Hangsúlyozom azonban, hogy a művészet érdeknélküliségének gondolata a századvégi Ruskin jellemzője.

Platon elvét átvéve (aki különben igen nagy hatással volt rá), a szépet a szeretet, elsősorban a családi szeretet érzésével azonosítja. A feudális értelemben vett család felbomlása mély ellenkezést vált ki belőle, a múlt felől ítéli el a folyamatot, okát a hazafiúi érzés hiányában látja. A családi szeretetben jelentkező szépség feltétele tehát a hazafias érzés. Aki a konfliktusokkal terhes valósághoz nem az általa javasolt recept szerint közeledik, hanem a társadalom valódi ellentmondásait ragadja meg, az nem alkothat szépet ruskini értelemben. Ezért nem tartja szépnek Shakespeare-t, akinek tragédiáit csupán családi drámáknak tekinti. A „Hamlet”-ben — szerinte — a család felbomlik, így ez nem lehet jelentős művészi alkotás, hiszen a nagy művészet csak szépséget ábrázolhat. A festészetről szólva említettük, hogy Ruskin véleménye szerint e művészeti ág hanyatlása a reneszánszsal kezdődik. Az irodalomról is hasonlóan vélekedik: „az angol irodalom a Chaucer által felvetett rút gondolatok következtében hanyatlik, és e folyamatban Shakespeare sem kivétel”.

Ezzel eljutottunk a rút kérdéséhez. Ruskin határozottan elutasította Masaccio képeit; Murillo rongyos gyermekeit visszataszítósnak tartotta. Nem vett tudomást a rútat létrehozó társadalmi-gazdasági viszonyokról. Nem határolja körül a rút jelentését. (Pedig több, a szépségre alkalmazott kritérium, pl. egységes, változatos, arányos stb. a rútra is érvényes.) Arisztotelész a következőképpen ír erről: „vannak dolgok, amelyeket önmagukban nem szívesen nézünk, de lehető legpontosabb képük szemlélése gyönyört vált ki belőlünk, mint például a legcsúnyább állatok vagy a holtak ábrázolása”.<sup>34</sup> Ruskin ezzel nem értett egyet.

Az esztétikai kategóriák köréből mégsem zárta ki a rútat. Amikor kijelenti, hogy nem szép az, ami hasznos, akkor emlékeznünk kell korábbi kijelentésére, amely szerint a művészet egyik célja a gazdasági szükséglet kielégítése. Amikor mégis a szép haszonnélküliségét emlegeti (ezt a művészet — gazdasági szükséglet kapcsolat tárgyalásakor sem tette), ráadásul még az etikától is elszakítja, nem

<sup>33</sup> W. Pater: „A renaissance”, Budapest 1913, 322.

<sup>34</sup> Arisztotelész: „Poétika”, Budapest 1963, 11.

tesz mást, mint az immanens törvényű szépet elválasztja az érzékiségtől, ezáltal teret enged a l'art pour l'art elvének. Ennek törvényszerű következményeként rendszerében a rút is örök érvényű kategóriává válik, és elsősorban az érzéki, ill. az etikai szférában kap helyet. És mivel ezek közvetlenül beáramlanak korának egész struktúrájába, Ruskin ezt a kort elutasítja, és újra a görika keresztény szellemiségében talál meg minden értéket. Ebből az következik, hogy elfeledkeznek más minőségekről (tragikus, komikus, fenséges stb.), nem lát dialektikus mozgást a szép és rút között, e kettőt metafizikusan elválasztja. Érdeemes megemlékezni arról, hogy a rút és szép (ill. rossz és jó) alapján hogyan osztályozza a művészeket Ruskin. Három csoportot különböztet meg. Az elsőbe tartozók csak a jót (szépet) ábrázolják. Ezt a csoportot puristának nevezi, és ide sorolja többek között Angelicót, Peruginót, Raffaelt (a kezdeti korszakát). A második csoport tagjai az ún. naturalisták a jót is, rosszat is ábrázolják. Itt említi Michelangelo, Leonardo, Giotto, Tintoretto, Turner nevét és a görika építészetet. A harmadik csoportot a szenzualisták alkotják, akik csak a rosszat (rút) hajlandók ábrázolni, mint pl. Caravaggio, Murillo, Rembrandt, Rubens. Meglepő módon a második csoportot tartja a legjelentősebbnek. Meglepő, hiszen ez a választása nincs összhangban a művészetről és az emberi lényegről vallott felfogásával. Választása azonban azért esett erre a csoportra, mivel Harding nyomán azt vallotta, hogy a természetet teljes hűséggel kell lemásolni. A szép és rút ábrázolását tehát a természethez való visszatérés érdekében helyezte. Mint láttuk, szerinte a természethez való visszatérés az Istenhez való visszatérés is egyben. Az angol olvasóközönség Ruskintól ténylegesen is kapott valamit: felhívást a realista és humanista művészet tanulmányozására, bár ez egy alapvetően antihumánus cél érdekében történt.

\*

Ruskinnak az európai festőkhöz és képzőművészeti iskolákhoz fűződő kapcsolatai közül legnevezetesebb a preraffaelita szövetséggel való viszonya volt. Bár neve egybeforrt a preraffaelitákkal, magát a mozgalmat nem ő indította el, csupán felfigyelt rá. Az 1840-es években kezdődött Oxfordban a természet újfajta, az akadémikus festészettel szembenálló ábrázolása. Kezdetben két festő, John Everett Millais és W. Holman Hunt összefogásaként indult. Követendőnek a középkori művészeket tekintették, és első közös témájuk Keats egyik versén alapult. Maga a preraffaelita kifejezés is akkor hangzott el először, amikor Millais és Hunt — Reynolds klasszicista esztétikájával határozottan szembenállva — Raffael képeit elemezték. Szerintük csak Raffaelig fejlődött a természetábrázolás, azóta a festők elidegenedtek tőle. A természethez való visszatérést, az elidegenedett viszony megszüntetését úgy képzelték el, hogy a legapróbb, legminuciózusabb részleteket is teljes hűséggel adták vissza, ezzel látványosan megragadva a természet igazi lényegét. Később újabb festők és szobrászok kapcsolódtak hozzájuk (Woolner, W. Deverell, J. Collinson, D. G. Rossetti és átmeneti időre Ford Madox Brown), és Dante Gabriel Rossetti révén, aki festő és költő is volt egyidejűleg, költők is bekapcsolódtak a mozgalomba (Christina Rossetti, D. G. Rossetti huga, W. Morris, a szocialista), kapcsolatban volt a preraffaelitákkal Tennyson, Meredith, Theodore Watts, Swinburne és egyesek szerint Yeats is. „The Germ” (Csíra) címen folyóiratot indítottak, melynek csupán négy száma jelent meg. Az ötvenes évek végén Millais kivált az ún. „Præraphaelite Brotherhood”-ból (Preraffaelita Testvériség), és ezzel megkezdődött

a mozgalom széthullása. A társaság szétválása után csak Rossetti tanítványa és Ruskin barátja, Eduard Burne-Jones képviselte tovább a régi elveket.

A preraffaelita festők és költők jelentkezését az angol szellemi közélet felháborodással fogadta. 1851-ben állt a pártjukra a 32 éves Ruskin, aki profétai hangú cikkeiben síkraszállt mellettük a „Times”-ban. Részben Ruskin nagy népszerűségének köszönhető, hogy a preraffaelitákat hamarosan elfogadták.

Hunt, Millais és társaik a Ruskinéhoz hasonló programmal jelentkeztek: középkori keresztény alapon akarták megújítani a művészetet, és mindenekelőtt a természethez való visszatérést hirdették. A visszatérés szükségességét vallotta Turner is, aki viszont a természet eszményítése helyett annak merőben újszerű realitását ábrázolta. Őt is Ruskin védte meg a támadásoktól, és élete végéig Turnert tartotta a legnagyobb festők egyikének. Már láttuk, hogy mit jelentett Ruskin számára a realista festészet. Turner képeibe is transzcendens eszméket magyarázott bele, ezzel egyenlőségjelet tett közte és a preraffaeliták között. A következőképpen ír erről: „Preraffaelitizmus és raffaelitizmus és turnerizmus — mind egy és ugyanaz . . . különböző a témájuk és a tehetségük, de mind megegyeznek abban, maga Raffael is, amíg nagy volt, és a többi nagy festő is, aki Raffaelt megelőzte vagy követte, azáltal lett naggyá, hogy a körülöttük levő igazságokat úgy festették le, ahogyan azok minden egyes ember számára megjelentek, s nem pedig úgy, ahogyan azt az embereknek megtanították, hogyan nézzék azokat”. A preraffaeliták kedvence Giotto, Botticelli, Angelico, Tintoretto volt, művészetük ennek ellenére határozott túlvilágiságot, keresztényi alapon egy idealizált múltba való visszatérést hirdetett. Nem véletlen, hogy egyes kritikusok az angol preraffaelita festészetet a retrográd német romantika áramlatával hozták rokonságba; a preraffaelita és romantikus kifejezést azonosították.<sup>35</sup>

A preraffaelita költőknek nem sikerült maradéktalanul megvalósítaniuk a kitűzött célt. Költészetükben koruk valóságát ábrázolták hangulati síkon. Kedvenc témájuk az elmúlás, ősz, halál, és ez részben annak a következménye, hogy tisztában voltak a kitűzött cél értelmetlenségével és megvalósításának lehetetlenségével. Pesszimizmusuk — bonyolult áttételeken — ebből táplálkozott.

\*

A preraffaelita festők és költők az aprólékos ábrázolást a hitelesség érdekében választották. Hunt híres képén, a „Világ Fényé”-n (Ruskin az emberiség legnagyobb festményének nevezte) az egyes részek tökéletes kidolgozottsága azonban a kép kompozíciójának, harmóniájának megbomlását eredményezte. Mikor Hunt Jézusról festett képet, a hitelesség érdekében Palesztinába ment el, képeinek alapvető hibáit azonban nem tudta megszüntetni, s a néző elvész a részletekben. A festők hiába lépnek fel azzal az igénnyel, hogy a természet teleologikusan tétélezett mibenlétét, lényegét megértsék és ábrázolják is — óhajuk nem realizálódik. (Jellemző, hogy Dickenst a preraffaelita festők aprólékoskodó és idealizált természetet hirdető képei felbőszítették.) A természet kicsúszott a kezükből, és a problémát elméletileg vizsgáló Ruskin világosan érezte ezt. A pesszimizmust, kilátástalanságot, a kutatás hiábavalóságát a

<sup>35</sup> Pl. Benno Ruettenauer, i. m.

preraffaelita művészet kudarcából szűrte le, de mint mindig, tanításait kiterjesztette az élet többi szférájára is.

E pesszimizmus fejeződik ki abban a tételében, hogy a művészetet az ösztön irányítja. Arisztotelész alapján ugyan látja, hogy az ösztönt irányítani kellene, de véleménye szerint ez lehetetlen. Az ösztön az emberrel vele született, öröktől fogva adott, nem fejleszthető, de nem is szorítható vissza, és ennek révén lehet a valóságot megismerni. „Bárki, aki meg tud okolni valamit, azt ösztönösen teszi, és tucátjával ugorja át a közbeeső szillogizmusokat, és sohasem érkezik rossz helyre az ugrás végén.” A szabályokról, törvényekről és a reális, megalapozott körülményekről való lemondás végtelen szubjektívizmust eredményez. „Minden törekvés, mely arra irányul, hogy eljárásunk szabályait a célszerűség szerint vonjuk le, — hiábavaló.” Ugyanakkor azt is látja, hogy az ösztön nem elegendő a világ megismerésére, s Carlyle Nietzsche előlegző hőkultuszát felhasználva megállapítja, hogy a hétköznapi embereknek nincs szükségük önálló nézetre, ez csak a kiváló egyéniségek sajátja. Ruskin szerint a társadalomban külön réteget alkotnak azok, akik képesek a valóságot megismerni; az átlagember ilyen irányú kísérlete eleve kudarcra van ítélve.

Természettudomány-ellenes álláspontja nagymértékben összefügg azzal, hogy túlzott jelentőséget tulajdonít az ösztönöknek, és a valóságot megismerhetetlennek tartja. A tudományos vizsgálatról úgy nyilatkozik, hogy „virágokat és a látható világban bármi mást . . . csak az Isten által adott szemmel lehet helyesen megfigyelni, és nem mikroszkóppal vagy szemüveggel”.<sup>36</sup> A tudománnyal kapcsolatos valamennyi álláspontját a Biblia ismerete szabta meg. (Állítólag az egész Bibliát betéve ismerte.) Darwinnal még egyetemista korában, Oxfordban ismerkedett meg személyesen. A darwini evolúciót teljes mértékben elvetette, és annak a metafizikai természetfelfogásnak volt a híve, melynek éppen Darwin adta a „leghatalmasabb döfést”. Tudományellenességében odáig ment, hogy angol nyelvterületen csupán Miltonnak néhány, a teremtésre vonatkozó sorát tartotta igazi természet történetnek. A tudomány — véleménye szerint — az ország tönkremenetelét is előidézi, és mikor tiltakozása ellenére Oxfordban pszichológiai laboratóriumot rendeztek be, otthagytta egyetemi katedráját. Azt állította, hogy az angol nép nem fogadja be Darwint, az evolúció elméletét és semmiféle új tudományt.

Ide kapcsolódik Ruskinnak a nyelvről írt véleménye: „Valóban csak akkor értjük meg valakinek a szavait, ha megértjük lelki állapotát. Reá nézve is a mi szavaink is ismeretlen nyelven mondtak maradnak, míg meg nem értik a mienket.” A nyelv nem képes betölteni feladatát, és bár a nyelv és valóság inkongruenciájának gondolata végigkísérte az angol filozófiát (Bacon, Locke, Hume), csak Ruskinnál válik a nyelv kimondottan *börtönné*, mint nem sokkal később pl. Wittgensteinnél. Mint az ember fölött és emberrel szemben álló hatalom, félelmetessé válik számára. Így ír: „vigyázatlan szavak olykor rettenetes munkát végeznek Európában, éppen mert leplezett szavak zümmögnek, lopóznak, keringenek közöttük . . . mindenütt forognak a *leplezett* kifejezések, amelyeket nem ért senki sem . . . Sohasem voltak még rablók oly veszedelmesek, soha diplomaták oly furfangosak, soha méregkeverők oly engesztelhetetlenek, amint a család kifejezések . . . a szó végtelen hatalma kerekedik fölébe s nem is férközhetünk másként, mint épp e bűvös szó erejével.”<sup>37</sup>

<sup>36</sup> J. Ruskin: „Praeterita”, 11. 200. §.

<sup>37</sup> J. Ruskin: „Szezárok és liliumok”, 54.

A fentiekkel rokon az a tanítás is, amely szerint az ember képtelen bármit is tisztán látni: „SEMMIT SEM LÁTUNK VILÁGOSAN . . . bármire is tekintünk, legyen az kicsi vagy nagy, közeli vagy távoli, egyforma mennyiségű titkozatosság van benne”, s leírja, hogy egy tárgyat hiába nézünk a lehető legalapossabban, még mikroszkóppal sem tudjuk lényegét megtalálni. Az angol filozófiát jól ismerő Ruskin gondolata rokon Hume-éval: „Minden bizonynyal el kell ismerni, hogy a természet jó távol tartott bennünket titkaitól, s csak a tárgyak néhány főlészines tulajdonságának ismeretét engedte meg nekünk; elrejtí előlünk azokat az erőket s alapokat, melyektől e tárgyak hatása egészen függ.”<sup>38</sup> Összefoglalásként megállapítja, hogy „abszolút igazság . . . éppúgy nem érhető el, mint abszolút való . . . nemcsak azt nem tudjuk megmondani, *mic*soda valaki, hanem olykor azt sem, vajon valaki egyáltalán *létezik-e*, vajon csakúgy eleven lélekkel van-e dolgunk, vagy csupán visszhanggal”. Ezzel a felfogással áll szemben a kor problémái iránti érzéke:

1869-ben leírta, hogy „mindnyájan jól tudjuk, hogy nagy politikai krízisek előestéjén vagyunk”, vagy „. . . a társadalom alapjai soha így nem voltak megrendülve, mint manapság”. Láta tehát az érlelődő válságot, de éppen elméleti álláspontja miatt nem tudott ellene radikálisan fellépni. Láta a szegények halatlan nyomorúságát, mégis leírja, hogy „soha a legfelsőbb osztályok az alsókkal annyira nem rokonszenveztek, sem annyi jót nem tettek velük, mint manapság”. Ehhez a gondolathoz csendül újra vissza korábban idézett kijelentése az azonos ízlés – azonos osztály koncepciója. Ezek következtében az osztályellenetek elsősorban ízlésbeli, erkölcsi különbségekből eredeztethetők.

\*

Ruskin nemcsak szavakban fejtette ki elméletét, hanem a gyakorlati megvalósításra is gondolt, amikor megalapította a St. George's Guild-et (Szent György Szövetséget). 1875-ben alapította ezt az utópikus kisállamot. Az ötlet maga annyira abszurd volt, hogy közvetlen barátai is (pl. Carlyle) elhatárolták magukat a tervtől. Az ideális államot görög, firenzei és óangol mintára képzelte el, saját tervéhez a hozzá legközelebb álló XIII. századi városállamok adták a mintát. De elfeledkezett arról, hogy azok a városállamok elsősorban a kereskedelemnek köszönhették felvirágzásukat, és nem vette figyelembe, hogy az olasz városállamok koruk legmodernebb eszközeivel termeltek. Ezzel szemben Ruskin a 11 hektárnyi kis területen mindenféle gépi munkát megtiltott. A kis közösség felépítése feudálisan hierarchikus volt. A legfőbb vezető az ún. Master, maga Ruskin volt. Gazdag munkatársai szintén szerepet vállaltak az irányításban. Ezek a vezetők voltak a „bölcsek”, ezáltal bölcsességük révén Platonnak, gazdagságuk révén a XIX. századnak tettek eleget. E kisállam lakossága kisipari termelőköl állt, akiknek *saját korlátaikon belül* a lehető legboldogabb életre kellett törekedniük. Az örök egyenlőtlenségről szóló ruskini tanításoknak tökéletesen megfelelt alapítványának berendezkedése.

A termelés gépi formájának megtiltása óriási ráfizetéssel járt, az az elv pedig, hogy mindenki azt gyártson, amihez kedvet érez, az egész vállalkozást kudarca ítélte. Ruskin megpróbálta kis közösségét a társadalomtól teljesen elszigetelni, de a kettő közötti szükségszerű adásvétel (annak ellenére, hogy színaranyból saját pénzt veretett) meghatározta az alapítvány sorsát. Rövid idő múlva már

<sup>38</sup> David Hume, i. m. 24.

nem emelni, hanem csupán állandósítani akarta az életszínvonalat, az ipari termelést, és ezzel akaratlanul is J. St. Mill nézetét vette át. Mill szerint a tőkés rendszer a profitráta csökkenésével érne véget, mivel ekkor megszűnne az érték-többlet utáni hajszja, és az emberiség akkor lenne igazán boldog, ha a felhalmozás folyamata leállna. Noha a közösség rövid időn belül csődbe ment, felbomlott, sőt Ruskin is kb. 50 ezer fontját vesztette el, nézeteit nem revidálta.

\*

A közgazdasággal kapcsolatos nézetei a ma már ismert etikai tanokon alapulnak.

Kijelentette ugyan, hogy csak Adam Smitht hajlandó mesterének elismerni, akarva-akaratlanul a Ricardo-iskola hatása alá kerül annak ellenére, hogy fellép Ricardo és elsősorban John Stuart Mill tanításai ellen. Mi volt Ruskin legfőbb kifogása a Ricardo-iskolával szemben? Az, hogy a közgazdászok az embert kihagyták a számításból, pedig igazi közgazdaságtan csak az emberi lélek és tudat figyelembevételével alkotható meg. Elve az, hogy a morált feltétlenül bele kell építeni a közgazdasági elméletbe. „A tisztesség nem zavaró tényező, amely összekuszálja az ökonómia törvényeit, hanem egy állandó és vezető tényező, melynek útján — és semmi más úton — fejlődhetnek ki ezen törvények a chaosból” — írja „Az utolsónak is annyit, mint neked” című közgazdasági könyvében. (Nem véletlen, hogy e cím is idézet a Bibliából!) Elítéli Millt, amiért kihagyta tanításai közül a morált, amiért csak az önérdeket és nem Isten szeretetét tartotta szem előtt, jóllehet akaratlanul is Mill tanítását támasztja alá, amikor etikájában individualizmust hirdet. Az ellentét ott jelentkezik tehát, hogy mindenféle termeléstől eltekintve az emberek életét két szférára osztotta: magánéletre, melyben erkölcsi individualizmust hirdetett, és társadalmi életre (ez igazában a termelés folyamata), melyben viszont élesen kikel az erkölcsi individualizmus ellen.

Ruskin az általa felállított és szerinte helyes ökonómia feladatát a következőben látja: „a gazdagság megteremtése végeredményében és lényegében nem is lehet más, mint annyi széles mellű, boldogságtól ragyogó szemű és örömtől dagadó szívű ember produkálása, amennyinek produkálása csak lehetséges”.<sup>39</sup>

Ruskin igazsághirdetése közben a gyárosok lelkére és érzelmére apellál, gondolván, hogy a kizsákmányolás ezáltal megszüntethető lesz: „... az egyedüli mód, hogy a főnök a nála foglalkozó emberekkel igazságosan járjon el, csak az, hogy komolyan megvizsgálva lelkét, azt kérdezi magától, hogy vajon úgy bánik-e ő alattvalóival, mint ahogyan bána saját fiával, ha azt a körülmények arra kényszerítenék, hogy ilyen állást vállaljon.” Az igazságos mód nem a kizsákmányolást szüntetné meg, hanem pusztán a tőkés emberséges magatartását jelenti. „A munkaadó és munkás közötti viszony s mindnyájunk legszentebb érdeke végeredményben a szereteten nyugszik.”

Ruskin azonban egyszerre hirdeti az örök egyenlőtlenséget és az osztálybékét. E felemás álláspont szellemében kijelenti, hogy az elnyomó többség szenved, mint az elnyomott, így bizonyos tekintetben a munkások a tőkés felett érezhetik magukat. Ő azonban tőkés — munkás fogalmak helyett a szorgalmas és lusta ember fogalmával operál.

<sup>39</sup> J. Ruskin: „Az utolsónak is annyit...”, 60.

Nem csoda hát, hogy amikor közgazdasági nézeteit egy munkásegylet estéin adta elő kizárólag munkásoknak, végül is el kellett ismernie: „... keserű család számomra, hogy képtelennek találtam magam arra, hogy egyszerű gondolataimat hallgatóim fejébe vésem”.<sup>40</sup> Önmaga védelmére igen gyenge érvet tud felhozni: véleménye szerint azért nem figyelnek rá az emberek, mert más ökonomisták már lekötötték érdeklődésüket. Élete végén — visszatekintve pályájára — világosan látja annak tragikus, kilátástalan menetét: „Minden, amihez hozzáértem, félresikerült, törekvéseimet minden pontnál és a végnél egyaránt csalódások, súlyos pénzveszteségek kísérték, és minden olyan vállalkozásban, mely mások részvétele miatt sikerült csak, reményeimnek tizedrészét sem láttam megvalósulni.”<sup>41</sup>

Ruskin személyes sorsa valóban tragikomikus. Reakciós, anakronisztikus nézeteiben szentül hitt, és személyes meggyőződése az volt, hogy ezzel a szegényeken fog segíteni, Egész életét erre tette fel, gyakorlati cselekedetei is ezt igazolják. Apjától 157 ezer fontot örökölt, ennek legnagyobb részét a szegények felkarolására fordította. Állandóan hangoztatta, hogy passzív emberek helyett aktív cselekvőkre van szükség: „akik azt vallják, hogy az embert megválthatja a helyes gondolkodás a helyes cselekedet helyett, óhajtság a munka helyett, szó a tett helyett — ezek a ködnek igazi gyermekei —, felhők eső nélkül, testek ezek bélelve rothadó gázokkal, bőrhüvely: hús és vér nélkül, a gonosznak felfújt dudái, hogy félrevezessenek — megrontottak és megrontók”.<sup>42</sup> Az aktivitás elve vezette egész életében, évekig tanította esténként a munkásokat rajzolni, Sheffieldben múzeumot létesített a munkásoknak, London legnyomorúságosabb negyedében 15 családi házat építtetett a szegények számára, a British Museum környekét példamutatásból maga seperte fel, sőt szatócsboltot is nyitott, ahol maga szolgálta ki vevőit. Vállalkozásai, kísérletei nem találtak megértésre, a számtalan kudarcba beleőrült, és élete utolsó éveit magányosan, egy vidéki házban töltötte. Gyakorlati tettei eleve kudarcra voltak ítélve, mert tudatosan önmagára hagyatkozva cselekedett: „Az emberiség igazi boldogításához minden tényleges lépésnek az egyes embernek és nem pedig az államnak a törekvéséből kell létrejönnie.”<sup>43</sup> Nem véletlen, hogy az általa tisztelt és szeretett munkáosztály egy pillanatra sem lépett a Ruskin javasolta útra, de a társadalom többi osztálya is egészen másfelé keresett kiutat a jelenből.

\*

Hogyan lehet ezek után Ruskint megítélni? Ellentmondásai nagyon tanulságosak. Semmiképpen sem utasíthatjuk el egyértelműen, hiszen sok zavaros nézete mellett számtalan pozitívumot is lehet műveiben találni. Kora legjelentősebb gondolkodóihoz, íróihoz hasonlóan a társadalomban jelentkező ellentmondásokat felismerte, látta, hogy a viktoriánus álszentség és képmutatás szervesen összefügg az üzlettel és a pénzhajszával. A szó és a tett megbomlott egységét fájdalommal figyelte, és igazában ezt az egységet akarta visszaállítani. Könyveiben hangot adott annak, hogy amilyen mértékben nőtt a külső, ipari,

<sup>40</sup> J. Ruskin: „The Crown of Wild Olive”, 8. §.

<sup>41</sup> Idézi Marie von Bunsen, i. m. 77.

<sup>42</sup> J. Ruskin: „Szezámok és liliumok”, 66.

<sup>43</sup> J. Ruskin: „Aratra Pentelica”, 169. §.



tárgyi világ és gazdagság, az egyes ember olyan mértékben ment tönkre; tisztában volt azzal, hogy minden a maga ellentétét hordja magában. A nők felszabadításáért folytatott harcban csatlakozott a legjelentősebbekhez (Charlotte Brontë, J. St. Mill, George Eliot, Thomas Hardy). Olvasóit gondolkozni tanította, rávezette őket, hogy az apró tényeket is figyelmesen elemezzék. Romantikus antikapitalista nézetei nem voltak híjával reális társadalomlátásnak sem.

Személyes hatása igen nagy volt. Tolsztoj a század legnagyobb moralistájának nevezte, Manzini Európa egyik legélesebben gondolkodó elméjének tartotta, Proust szerint minden idők és minden országok egyik legnagyobb írója, kortárs honfitársai: Carlyle, Mill, Rossetti, Morris hódolattal borultak le előtte, a kontinensen az Art Nouveau vezetői Ruskint tekintették elméleti forrásuknak. Egyik kritikusa, Kenneth Clark Ruskin tisztelői közé sorolta Bernard Shaw-t, Gandhit és Mao Ce-Tungot is. Magyarországon négy könyvét adták ki. Babits elismerően nyilatkozott róla, három angol nyelvű könyve volt meg saját könyvtárában, és a Baumgarten könyvtárnak is rendelt Ruskin-köteteket.<sup>44</sup>

Végigtekintve Ruskin csodálójának a névsorán, és figyelembe véve korabeli óriási hatását, felvetődik egy kérdés, amely Ruskin személyén túl minden hasonló jellegű gondolkodóra és gondolatra is vonatkozik. Ugyanis nem lehet elfeledkezni arról, hogy éppen Ruskin elméleti támogatásával lett a preraffaelitizmus azzá, amivé. Az ő kiállása és védelme nélkül Turnert a maga kora és az utókor sem méltatja kellően hosszú ideig, s személyes varázsának Turner képességei kibontakozásában is vitathatatlanul szerepe volt. Hogyan válhatott Ruskin reakciós rendszere egy progresszív művészi irány támogatójává?

Miért múlt el a maga korában oly nagy népszerűsége? E kérdésekre a választ elsősorban részben Ruskin ellentmondásokkal teli nézeteiben, személyes varázsában és kitűzött céljaiban kell keresnünk. Élesen kikelt a kapitalizmus minden visszássága ellen, követelte az ember felszabadítását az elnyomás és elidegenülés állapotából, a művészet és társadalmi valóság eredeti harmóniájának visszaállítását szorgalmazta. Ez a cél az adott korban igen pozitív volt, e cél felismerése miatt volt Ruskinnak nagy hatása. Viszont olyan ideált állított a társadalom elé, amely a konkrét körülményekből semmiképpen sem bontakozhatott ki, és így a fennálló társadalmi rend indirekt és tragikomikus apologétájává vált. Ezzel függ össze népszerűségének rohamos csökkenése. De az a zsákutca, melyet munkássága képviselt, jelentős, máig ható epizódja a múlt század angol szellemi életének.

<sup>44</sup> Lásd Gál István: „Babits és az angol irodalom”, Debrecen 1942.

# AZ ESZTÉTIKÁBAN ÉS A MŰVÉSZETBEN ZAJLÓ IDEOLÓGIAI HARC NÉHÁNY ASPEKTUSA

K. M. DOLGOV

Az utóbbi években az irodalom és a művészet, az esztétika és a kultúra egyre aktívabban kapcsolódik be az ideológiai harcba. Ez a terület a „friss” eszmék sajátos forrása lett, amelyből a burzsoá ideológusok megpróbálják a társadalmi átalakulás „modelljét” elvonni.

Megérett az idő arra, hogy az utóbbi időben született burzsoá és revizionista koncepciókat tudományos bírálat tárgyává tegyünk.

Ehhez a kritikához nagy segítséget kapunk Marx, Engels és Lenin elméleti örökségéből.

E. Husserl — a modern filozófia egyik legnagyobb hatású szellemi atyja — filozófiájának elemzésén keresztül megvizsgáljuk, hogy a polgári gondolkodás hogyan vesztette el utolsó reményeit és törekvéseit arra, hogy helyreállítsa tudományos státuszát és presztízsét, hogyan szakított a tudományos logikával, a racionalizmussal, a gondolkodót művésszel, a filozófiát axiológiával, az igazság keresését új értékek keresésével váltva föl.

Követőjének, a francia M. Dufrenne filozófus és esztéta példáját elemezve látni fogjuk, hogyan mondanak le a polgári filozófia képviselői a reális helyzet tudományos elemzéséről, hogyan jutnak féltelen irracionalista előítéletek hatalmába, filozófiai szubjektivizmushoz, politikai kalandorsághoz, amelyek az emberi kultúra megsemmisítésére ösztönöznek.

G. della Volpe olasz marxista filozófus művét elemezve igyekszünk értékelni azt a kísérletet, amely megpróbálja egyeztetni a marxizmussal a manapság divatos szemiotikát, szemantikát, nyelvészetet.

\*

Husserl egész életében egy univerzális, tudományos, „örök filozófiát” akart megalkotni, hogy segítségével legyőzze a polgári kultúra válságát. „Kopernikuszi fordulatot” akart végrehajtani a filozófiában.

Hogy megvalósítsa a filozófiában a „kopernikuszi fordulatot”, azaz kidolgozza az új „örök filozófiát”, Husserl Platónhoz, Descartes-hoz és Kanthoz, az általuk fölvetett problematikához fordul azzal a céllal, hogy azt megértse, megoldja és továbbfejlessze.<sup>1</sup>

Hogyan teremt kapcsolatot Husserl a hagyomány kiválasztott forrásaival? A fenomenológia feladata, hogy a filozófiát szigorú tudománnyá tegye. De a szigorú tudományosságnak Husserlnél különös értelme van: az emberrel való

<sup>1</sup> Lásd E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*; „Husserliana”, I, Haag 1950.

megingathatatlan kapcsolat. Ahol ez az embert meghatározó értelem elveszett, veszélyben az igazság. Éppen innen származik a mindennapi tudat, a közvetlenül látható iránti tisztelet, amely úgy tételeződik, mint a legmagasabbrendű, amely igazán tartalmazza az emberi értékeket.

Husserl váratlan utat választ arra, hogy garantálni tudja a tudat tevékenységének összekapcsolását az emberi értelemmel. Hogy az ítélő tevékenység magasabb céljait biztosítsa (Kant terminusaival élve), hogy ne engedje meg ennek pozitivistá intencióit, Husserl megkísérli egységes, értelmezhető egészbe újra összekapcsolni az érzékiséget az ítélettel, a szubjektív élményt a fogalommal. Husserl számára a tárgy filozófiai megítélésének igazságát garantálja a tárgy feltétlen összekapcsolása a szubjektummal és a szubjektum érzéseivel.

A „vissza a tárgyakhoz” jelszó az előfeltétel nélküliség követelményét fejezi ki. A fenomenológia tárgyai nem vethetők egybe sem a kanti érzékelés tárgyival, sem az ítélet fogalmaival. Kimerítő „önmagában elégséges voltuk” révén az ész eszméihez állnak közel, de minden tartalmi korlátozás nélkül. Husserl a tárgyat a magasabb „önmagában elégséges” érték rangjával ruhazza föl: minden tárgya önmagában hordja az értékelő regulátort, az értelmi konstitúciót és a szubjektum, természetesen a transzcendentális szubjektum érzékiségének tételezését. De hiszen a kanti szubjektum mintegy kettős támasztékon alapul: az empirikus valóság látja el tartalommal az érzékiséget és az ítéletet, eltekintve a megismerhetetlen maradéktól. Az ész közvetítésével fölfogja magasabb emberi küldetését — „nem feledkezik meg istenről”.

Másképp fest a szubjektivizmus Husserlnél: azáltal, hogy a valóságot eliminálja, a külvilágtól utasítást nem kapó, a magasabb értéket önmagában hordó tárgy, mintegy önmagából generálja ezeket az értékeket, önmagából termeli ki a tárgyi világ sokszínű „kötését”, amely rendelkezik a valóság, az empiria és az elmélet fölé emelt általános jelentésű igazság rangjával. A fenomenológiai ítélet tárgyainak e különös státusza a platóni „eidoszok”-hoz vezet. Valóban, ontológiai státuszukat tekintve hasonlóak, van hasonlóság a felépítésüket tekintve eredeti modellekben, és a valóságtól való függetlenséggel felruházott önálló gondolati képződményekben (képzetekben).

A hasonlóság ezzel ki is merül. A platóni eidoszok, ezek az ontologizált eszmék, az érzéki dolgok előfeltételei funkcionálisan függnek össze egyes érzéki dolgokkal — Husserl fenomenológiája számára a valóságos világ mintha nem is létezne. De ezek a modellek genezisüket és funkciójukat tekintve különbözőek.

De a platóni eidoszoknak és a husserli tárgyaknak megvan a maguk esztétikai vonatkozása, ami elkerülte Husserl és interpretátorai figyelmét. Csak Platón eidoszában a művészi, esztétikai elv mint az eszme anyagi, konstruktív megformálása jelentkezik: hiszen az eszme a dolog „paradigmá”-ja, „mintája”, mintegy az alkotó építészeti terve. Husserl „tárgyaiban” viszont ugyanez az elv (a nyugat-európai esztétika szellemében) úgy jelentkezik, mint az eszme tételezése a szubjektum érzékiségében. Husserl eidosza — az eszmét létrehozó absztrakció és a tárgyat konstituáló intenció eredménye; forrása — a tudat immanens aktivitása. Esztétikai jellegét nem anyagi-művészi realizációja adja, mint Platónnál, hanem a teljes intellektuális-émócionális tevékenység képzetalkotó funkciója.

Husserl eidoszaiban benne van a szubjektív élmény, a tárgy teljes értelme, az értelem, amely tartalmilag és alakilag meghatározza a tárgyat, elválaszthatatlanul a tárgy eszméjétől. Következésképp Husserl nem egyszerűen az ideát ontologizálja, mint Platón, hanem az idea szubjektív élményét.

Hogy pontosabban megvilágíthassuk a változások lényegét, amelyek segítségével Husserl meg akarja menteni a polgári „tudományos” filozófiát az összeomlástól, szándékosan választottuk elemzésünk tárgyává Husserl és a filozófiai hagyomány (Platón, Kant) kapcsolatának általánosan elismert mozzanatait — a transzcendentális szubjektumot és az eidoszok ontologizálását. Valóban, a tudományos filozófia történetében egyedülálló eset a filozófiai ítélet tárgyává tenni a gondolkodás pillanatában jelentkező emocionális jellemzőket, az elgondolandó élményének feltételeit — az *egész* intellektuális-emocionális aktust.

Hiszen ez a művészet kiváltsága, ez a művészi tudat történelmileg meghatározott területe, amelynek elméleti alapját az esztétikában találjuk.

Ilymódon Husserl a filozófiai tradícióhoz való fordulás pillanatában esztétizálja a filozófiát. A szubjektív élményt a fogalommal, az érzékletest a racionálissal összekapcsolva, a filozófiai vizsgálat tárgyait a művészet alakjaihoz közelíti, amelyek valóban rendelkeznek a fogalom általános jelentésével és a szubjektív élmény egész struktúrájával. Vagyis, a „filozófiai ítélet” nem tudatosított eszménye Husserl szerint a művészi gondolkodás, a művészet.

A valóságos probléma — a polgári kultúra és tudomány katasztrofális dehumanizációja, az agyközpont, a filozófia zsákutcája, válsága, felkészületlensége az általános válság előidézte problémák megoldásához, a modern racionalizmus zavarossága és erőtlensége, ahogy Husserl fogalmaz —, nos, ez a valóban reális, veszélyes szituáció a fenomenológia atyjában félelmet kelt minden absztrakcióval, még a tudományban elkerülhetetlenül szükséges bármilyen felosztással szemben is: a *teljes* emberi gondolatot akarja megtartani.

Hogy a filozófia és a filozófálás humánus méreteit biztosítsa, Husserl mint az igazság biztosítékait vonja be a megismerő tevékenységbe, a tudat bármiféle tevékenységébe az emocionális-akarati jellemzőket. Eközben mondjuk a pszichologizmusnak és a relativizmusnak, a szubjektivitásnak és az emócionálisnak, amelyek az emberi értelmet garantálják, és a tárgyak megítélését kísérik, általános jelentésűeknek kell lenniük. De hiszen az emberi értelem általános jelentése és megismételhetetlensége, ennek teljessége és feltétlen implikálása a tudat megismerő és minden más tevékenységében, a *művészetben* valósítható meg, és ott meg is valósul. Tehát Husserl a filozófiai ítéletet a művészi, és nem a tudományos megismerés mintájára értelmezi. A művészet szoros kapcsolatban áll a valósággal. Az általános jelentés és igazság biztosítja a valósággal való kapcsolatot. Innen való Husserl érdeklődése a logikai és gnoszeológiai problematika iránt, de más mondanivalóval, más értelemmel és más céllal. Hiszen a művészetben a szubjektivitással való ismeretség mint a valóság tükrözése valósul meg, a művészi megismerés forrása, hitelességének biztosítója a valóságos élet. De az epoché zárójelbe teszi a társadalmi gyakorlatot éppúgy, mint az elméletet.<sup>2</sup>

A szubjektivitás Husserl filozófiájában nélküli Kant archaikus vonásait, ugyanakkor elvesztette azokat a kapcsolatokat is az objektivitással, amelyek a königsbergi gondolkodó filozófiáját jellemezték. A fenomenológiai redukció olyan úrt teremt, amit csak ontológiai konstrukciókkal lehet betölteni. Ez egy ontológiai homunkulusz, amelyet születésekor elválasztottak a realitástól, és egy kiagyalt, érzékek feletti időbe és térbe zártak, amelynek semmi köze a valósághoz, a valóságos történelmi időhöz és térhez.

<sup>2</sup> Lásd E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923–24), II. Teil, *Theorie der phänomenologischen Reduction*; „Husserliana”, VIII, Haag 1959.

A transzcendentális fenomenológia segítségével Husserl igen súlyos válságból akarta kivezetni az európai filozófiát és kultúrát.<sup>3</sup> Ebből azonban semmi sem lett, mivel „örök filozófiája” a polgári filozófia csak egy „invariánsának” bizonyult, amely nem legyőzte, hanem árnyalta és elmélyítette a válságot. Igaz, Husserl fenomenológiájának eszméit fölkapták tanítványai, akik igyekeztek ezeket alkalmazni az emberi tudás különböző területeire, különösen az irodalomra, művészetre, esztétikára.

A „kopernikuszi fordulatot” Husserl a filozófiai ismeret szubjektívizálásával, a filozófiai megismerést a művészi szubjektívizmushoz való közelítéssel hajtotta végre. Nem véletlen, hogy élete végén a „filozófiatörténet költészetéről” („Dichtung der Philosophiegeschichte”) álmodozott. A művészi-esztétikai pozíciókra való nem tudatosított áttérést Husserl nagyszámú tanítványa és követője felkapta és továbbfejlesztette. Különböző beállítottságú fenomenológiai-egzisztencialista kontextusokban különbözőképpen interpretálták. Heideggernél az emberi hagyomány romboló kritikájának hídfőállásává vált; Jaspersnél pedig új remények forrása lett, hogy a „tengelyidő”, azaz az 5–6 ezer évvel ezelőtti kultúra és művészet szellemében átértelmezik a filozófiát.

A kultúra művészetén alapuló modellje igen elterjedt a fenomenológiai koncepciókban. Egyes esetekben a művészetet a társadalmi-kulturális gyakorlat élő paradigmájának, az egész mai kultúra szellemi-*értelmi* generátorának tekintik. Más esetekben a művészet őseredetiségéhez való „visszatérést” posztulálják. Megint mások megpróbálnak leszámolni az egész emberi kultúrával: előtérbe kerül a kultúra teljes megsemmisítésének követelménye, hogy azután létre lehessen hozni az abszolút „új” művészetet és „új” kultúrát, amelyek segítségével végre lehet hajtani a mai társadalom „forradalmi” átalakítását.

Ebben a vonatkozásban igen jellemző a francia Michel Dufrenne filozófus és fenomenológus-esztéta koncepciója, amelyet a „Művészet és politika” c. előadásban fejtett ki a VII. Nemzetközi Esztétikai Kongresszuson (Bukarest, 1972. augusztus 28—szeptember 2.). Ez újabb lépés a Nyugaton mostanában divatos kultúr-nihilizmus felé, és a „hagyományos” polgári humanizmustól az anarchista forradalmisághoz való fordulatot jelenti.

Dufrenne koncepciója inkább politikai, mint tudományos jellegű: forradalmi úton föltárni az új társadalom építésének mechanizmusát, és szoros összefüggésben a művészet elméletével és gyakorlatával megmutatni e forradalom megvalósításának lehetőségét az ipari kapitalista társadalomban. Vagyis, fölvezetni a mai kapitalista társadalom forradalmi átalakítását; e forradalmi átalakulás modelljét nem az önmagukat lejáratott polgári politikai, filozófiai, szociológiai stb. elméletekben keresve, hanem abban az éltető forrásban, amely Dufrenne mély meggyőződése szerint a társadalom és az ember forradalmi átalakulásának kimeríthetetlen lehetőségeit rejtje magában, és amelynek neve: Művészet.

Dufrenne előterjeszti a „kulturális forradalom” eszméjét, amelyet az „új” művészet ihletett — az ellenművészet, amely megkoronázza a kultúraellenes tevékenységet és előkészíti a politikai forradalmat. Hiszen Dufrenne elgondolása szerint az egész mai művészetet, a polgári, reakciós művészetet is, meg a szocialista, haladó művészetet is, és általában az egész kultúrát meg kell semmisíteni. Ez egyaránt vonatkozik múlt és jelen kultúrájára és művészetére:

<sup>3</sup> Lásd E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie; „Husserliana”, VI, Haag 1954.

ezek már rég „elpolgáriásodtak”, egyezsége léptek az elnyomással, ezért sürgősen föl kell őket számolni.

Helyénvaló emlékeztetnünk a polgári kultúra két kultúrájáról, a haladóról és a reakcióról szóló lenini tanításra. Lenin azt tanítja, hogy a múlt és jelen haladó kultúrájából minden igaz értéket át kell venni és tovább kell fejleszteni. A szocialista országokban végbement igazi kulturális forradalmak tökéletesen igazolták a kultúráról és a kulturális forradalomról szóló lenini tanítás helyességét.

De teljesen természetes, hogy ez a tanítás nincs ingyére a polgári ideológusoknak (sem a „baloldaliaknak”, sem a „jobboldaliaknak”) — a „forradalom” és a kultúra saját koncepcióit igyekeznek kialakítani.

Néhány évvel ezelőtt Dufrenne még azért a művészetért hadakozott, amely ünnep, szertartás, orgia lenne; az emberek visszatérése a természetes testvériséghez; azért a művészetért, amely egy másik, emberibb társadalmisághoz vezetne. Most a művészetről inkább mint játékról beszél, de már a civilizáció archaikus formáihoz való visszatérés nélkül, az „önirányítás és automatizáció” színvonalán folyó játékról. Dufrenne arról akar meggyőzni, hogy az általa javasolt „kulturális forradalom” értelmet ad a politikai forradalomnak; a politikai forradalmat a „kulturális forradalom”, mint kultúraellenes tevékenység, az „új” művészet: az „ellenművészet” által ihletett „ellenkultúra” készíti elő.

Mindez erősen emlékeztet a kínai „kulturális forradalomra”: ugyanazok a „burzsoáellenes”, „ultraforradalmár”, „ellenkulturális” jelszavak, az „új” forradalom és kultúra fejlődéséről szóló deklarációkkal álcázva. Igaz, van egy különbség — Dufrenne „döntő és permanens” „kulturális forradalmat” hirdet. De nála sokkal korábban ezt hirdette Trockij. Dufrenne álláspontja tehát egyáltalán nem új, hanem filozófiai-esztétikai terminológiába öltöztetett neotrockizmus.

A totális forradalmat hirdető „baloldaliság” konformizmusnak és opportunizmusnak bizonyul, amennyiben a forradalmi tevékenység Dufrenne saját bevallása szerint a „rendszer spontán szabotálására” redukálódik, nem pedig a társadalom gyökeres szociális-gazdasági és politikai átalakítását jelenti. Ebben az esetben a politika nélküli társadalmi osztálytartalmát, a forradalom — politikai tartalmát; az „ultraforradalmiság” álforradalmiságnak bizonyul, az elméleti szubjektivizmus politikai kalandorsággá válik, a parttalan liberalizmus és „demokratizmus” pedig fölfedi kispolgári-anarchikus lényegét.

Ilymódon a „kulturális forradalom” újkeletű koncepciója, amelyet állítólag az „új” művészet ihletett, a gyakorlatban kispolgári elméletnek bizonyul, amelyben kifejezésre jut az anarchista, lényegét tekintve polgári radikalizmus válsága a modern ipari kapitalista társadalomban

\*

A filozófusok, esztéták, művésztörténészek és irodalomtörténészek egy részénél tapasztalható rajongás a szemiotika és a nyelvészet iránt egyelőre semmilyen kézzelfogható eredményt nem hozott.

Azok a kísérletek sem túlságosan sikeresek, amelyek megpróbálják összeegyeztetni (többnyire mechanikusan) a dialektikus materialista módszert a szemantikával, szemiotikával, strukturálizmussal.

Galvano della Volpe nagy olasz marxista filozófus kísérletét fogjuk áttekinteni, aki a dialektikus módszert akarta összeegyeztetni a szemantikával. Erre a

kísérletre érdekes és komoly könyvében, „Az ízlés kritikája”-ban vállalkozott („Critica del gusto”, Feltrinelli, Milánó 1964).

A költészet és művészet szemantikai kulcsát kutatva G. della Volpe helyesen mutat rá a romantikus és idealista nyelvészet komoly hiányosságaira (Crocétól N. Hartmannig, Richardsig stb.), amelyeket az újabb nyelvészet teljesen világosan kimutatott (Saussure stb.). Ez a hiányosság abban áll, hogy rendkívül egyoldalúan és elvontan egy olyan bonyolult és alapvető tényt, mint a természetes beszédet, ennek egy elemére, a beszélő beszédtevékenységére vagy szubjektív tevékenységére redukálnak; teljesen figyelmen kívül hagyva a nyelvet, mint társadalmi-történelmi intézményt, a verbális jelek egységes rendszerét, amely nélkül a beszélő emberek kölcsönös megértése teljességgel elgondolhatatlan és lehetetlen.

A költészetnek és tudománynak, művészetnek és tudománynak az ész és érzelem, általános és különös, absztrakt és konkrét gnoszeológiai dichotómiáján alapuló elvont szembeállítását G. della Volpe az általa konstruált „szemantikai dialektikával” akarja legyőzni.

\*

G. della Volpe gondosan tanulmányozta Saussure-t és Hjelmslevet; újra felfedezi a modern nyelvészet axiomatikáját, és a jel önkényességének és konvencionálisának elvét átviszi a költészetre és az irodalomra általában, feltételezve, hogy a költői nyelv jele számára, éppúgy mint a nyelvészeti jel számára, különböző saját szerkezete. Ez az eltévelyedés nemcsak gyakori melléfogásokhoz vezet, hanem egy fantasztikus konstrukciót eredményez: az új „Laokoon”-t. A jel — amely a nyelvtől és a költészettől eltérően, a zenében, festészetben, építészetben és szobrászatban *nem* egyezményes (!) — strukturális jellemzője, a művészet osztályozásának *alapja*. Ezeknek a művészeteknek a struktúrája mérhető, jelentéssel rendelkezik, sőt az építészetben pl. — a zenével összevetve — a jel struktúrájának „erősödésében” fokozatosságot fedez föl. A teljes szemantikai, szerves-szemantikai kontextualitás kritériuma (a művészi gondolat mintegy rabja a műalkotás kontextusának), amelyet a költészet kivételével minden művészetre alkalmaz, lehetőséget ad a filozófusnak és az esztétának a helyes kérdésfeltevésre a műalkotás lefordíthatatlanságáról egyik művészet nyelvéről a másikra — mindegyik művészet a maga módján oldja meg a kor esztétikai feladatait, önálló helyet foglalva el a felépítményben.

De a költői nyelvi jel specifikumának semmibevétele nagymérvű következtetésben és erőszakoltságban bosszulja meg magát, amelyektől G. della Volpe nem tud megszabadulni a költői és irodalmi alkotások elemzésekor. Így kiderül, hogy mivel a jel közömbös a jelentés szempontjából, jobb ha a költői fordítás szó szerinti. És nemcsak a jelentés nehezen megragadható árnyalatai miatti óvatosságból, hanem azért is, mert a vers hangformája „esetleges”, közömbös a tartalomhoz képest. Szemléletes az a vita, amelyet G. della Volpe folytatott Brèmond-nal Malherbe verséről, amikor az „anapsztusok költői „zenéjének” délibábját kergetve” a „tisza költészetnek” e harciosa kinyilvánítja a gondolat semmibevételt a költészetben. Itt G. della Volpe megdöbbenő süketséget árul el a költői érték egyik vitathatatlan összetevője: a hangzás iránt, feltételezve, hogy a vers esztétikai értéke kizárólag a fogalom — a metafora közvetítője — logikai kifogástalanságán alapul. Ez nem „elszólás” a vita hevében. Szerintünk

Galvano della Volpe nem érti a vers hangzásának specifikumát. Az egész érvelés, amely megfosztja a „hangképet” az „esztétikai mítosztól”, a nyelvészetre tekint: azzal, ahogy „az impresszionista kritika érzelmességével tönkreteszti a költészet konkrét-racionális szigorúságát”, G. della Volpe a versnek, mint „tipikus többértelműségnek”, mint sajátos értelmi tevékenységnek — amely számára idegen vagy mindenesetre közömbös a hangzás megformálása, mint ahogy a beszéd tartalma közömbös a nyelv fonetikai síkja iránt — szűken racionalista értelmezését állítja szembe.

A költészet „zenei” értelmezése véleménye szerint nem helyénvaló és mint a hedonizmus megnyilvánulása túlélte önmagát. Hogy az esztétikai ízlés eme eltévelyedésével végezzen, G. della Volpe elemzi a vers melódiáját, és arra a következtetésre jut, hogy ez a zene, amely skandálva érzékelhető a legjobban, épp a verbális mondat ellenkezője. Azt, hogy a vers zenei mondatának nem a magában vett mérték az ekvivalense, hanem a ritmikai-szintaktikai intonációs egység, nem is sejtí.

Igy a költészet specifikumára és a tudománytól való különbségére vonatkozó elképzelés nem jut messzebbre, mint ahogy a nyelv-beszéd analógiája megengedi. A művészet jellegzetesen többértelmű, a tudomány pedig jellegzetesen egyértelmű tipikusság. Érthető nyelven ez azt jelenti, hogy a művészet és a tudomány a maga módján absztrahálja az anyagi-valóságost, azaz az empirikus valóságot. A művészet logikai értelmi műveletei a mű kontextusában rögzítettek, a gondolat saját kontextusa „foglya”, amely többértelműségét biztosítja. Szemben a tudománnyal vagy a filozófiai szöveggel, a poétikai szöveg szemantikai önállósággal rendelkezik, saját alkalmazása és kibontakozása érdekében heterogén „kontextusok” halmazát értelmezi.

Azért kellett leírunk a terminusokat, hogy világossá váljon „Az ízlés kritikája” metodológiai kulminációja, amely megkoronázza a „szemantikai” esztétika kutatási eredményeit (szívesebben neveznénk lingvisztikai esztétikának, mint igazi strukturális-szemiotikai esztétikának). A kritikus parafrázis metodológiai elméletéről, a szemantikai dialektikáról van szó, amelynek segítségével, filozófusunk véleménye szerint, a műalkotást történelmi emberi teljességében, történelmi, társadalmi és poétikai értelmének teljes gazdagságában lehet bemutatni; és ami a fő, segítségével legyőzhető művészet és tudomány metafizikus szétszakítása; pontosabban e metodológiai elmélet verifikálásáról van szó a „szemantikai kulcs” segítségével. G. della Volpe az esztétikai kritikát, mint dialektikus „parafrázist”, azaz a műalkotás mozgékony és rugalmas elemzésének eszméjét tételezi, amely lehetővé teszi, hogy egyidejűleg tudatában legyünk a művészi eredménynek — a műalkotás egészének, és genetikai előfeltételének —, amely teljes különösségében létrehozta a mű realitását, történelmi alapját; nem feledkezve meg az adott korszak művészi és logikai gondolkodásának kölcsönös összefüggéséről.

A dialektikus parafrázis elve meglehetősen termékeny, a következtetések, amelyekhez eljut — pl. hogy „a poétikai igazság egyúttal mélyen társadalmi is (konkrét-történelmi — *K. D.*), következésképpen a valóság igazsága” — vitathatatlanok. De maga a módszer és a bizonyítási eljárás a „szemiotikai kulccsal” — a művészet specifikumának erőszakos eltorzítása, hogy gnoszeologikusan azonosítsák a tudománnyal.

A tudomány és művészet metafizikus szétválasztását G. della Volpe meglehetősen egyszerűen győzi le: a jelentés szintjén, a csupán különbözőképpen szervezett értelmi egységek nyelvi közösségének segítségével; ezek az egységek



könnyen mennek át egymásba. A „szemantikai dialektika” a közvetítő nyelv révén megengedi a tudományos fogalom költői értelmezését és viszont.

Az olasz gondolkodó közeledését a költészethez szűk gnoszeológia, a képnek a fogalomhoz való lefokozása jellemzi (mint emlékszünk: a nem nyelvi művészetek mentesek jelük strukturális mérhetőségének művelete alól).

Hogyan értelmezi G. della Volpe az ideális metaforát? Mint tökéletes megismerő konstrukciót, bár Vicóval együtt elmúlt a „lingvisztikai” esztétika ideje. Szerinte a művészi hatás, a kép szépsége közvetlenül hitelességétől függ. A kép komponenseinek viszonya annyira racionális, hogy engedelmeskedik az ellentmondástalanság elvének, állítja G. della Volpe. A költészet legmegbízhatóbb garanciájának a kép következetes paralelizmusát tartja, Burns versét említve példának („a sápadt hold lebukik a fehér hullám mögött és az én időm is lejár”). Hogy mindez mennyire támadható, mennyire csaloéka ez a logika: egy tetszőlegesen kiválasztott másik művészeti tényt kell venni! Pl. nem nagyobb hatású-e az ún. fordított paralelizmus eszköze, amely a népdal olyannyira elterjedt fogása, vagy az egyenes kontraszt (pl. Baratyinszkij: „Klimonenak”, Byron . . .) És milyen logikai analógiát kell találnunk a groteszk, az ironia, a paradoxon, a kontraszt számára, hogy igazoljuk az ezekkel az eszközökkel elért költői hitelességet?

De G. della Volpe nem veszi észre racionalitásának korlátait. A „költői emberi igazság”, a „költői igazság”, a „költői gondolkodás” kategóriák mintha akarata ellenére lopóznának be, és semmit sem mondanak a tudósnak. „Kant előtt rejtve maradt a metafora nyelvi, intellektuális természete” — állítja filozófusunk, és nem veszi észre a számára végzetesnek bizonyuló formula — „a művészet nyelve” — metaforikusságát.

Kritikátlan bizalma saját nyelvészeti, gnoszeológiai kutatása iránt időnként elhomályosítja történelmi érzékét. Így például G. della Volpe elveszti a történelmi perspektíva érzéklését a G. Vicóval az ógörög eposz művészi általánosításának természetéről folytatott vitában. Vico felteszi, hogy az antik költői műalkotás sajátosságai a mitológiai gondolkodás sajátosságait ismétlik. G. della Volpe elsajátítja Vicótól a képek megismerő jellegéről szóló elképzelést, de nem veszi tudomásul, hogy a megismerés egy sajátos típusáról van szó, bár úgy tűnhet, hogy neki, mint a tudat történelmi morfológiája hívének, ezt értenie kellene. A lingvisztikai eszközök csak rombolják azokat a kétségtelen eredményeket, amelyeket az olasz marxista a történelmi materialista dialektika irodalomra (költészetre) és művészetre való alkalmazásának köszönhet.

\*

Fontos, hogy helyesen értékeljük a strukturalizmust és ideológiáját. A strukturalizmus alkalmazása az egzakt (konkrét) tudományokban (biológia, etnográfia, nyelvészet stb.) — egy dolog. Más dolog azonban a strukturalizmus bevezetése a társadalomtudományokba. Látni kell, hogy veszélyes következményekkel jár, különösen amikor egyetemesnek, néha pedig a kulturális és társadalmi jelenségek kutatásának egyedül lehetséges módszerének tüntetik föl. A strukturalizmus lényegében semlegesíti, depolitizálja a kultúrát, és így a marxizmus ellen fordul. Elég annyit mondanunk, hogy az olyan jelenségeket, mint osztályharc, történetiség, humanizmus, a dialektikáról nem is beszélve, a strukturalisták „ideológiának” tartják, amelytől meg kell szabadulni. Ez az „ideológiaelle-

nesség" valójában dialektika-, történelem- és humanizmusellenességet jelent (L. Althusser „elméleti antihumanizmusának” formájában). A konkrét társadalmi-történelmi tartalmat a struktúra morfológiája, a valóságos problémák tartalmát az episztemológia váltja föl.

A valóságos problematika és kutatási folyamata formalizálódik; a dialektikáról való lemondás a kultúra és termékei társadalmi funkcióinak semmibe vételéhez, az alkotó személyiségnek a műalkotás létrehozásában játszott szerepének tagadásához vezet.

Míg a művész-értelmiség köreiben terjedő „ellenkultúra” a kultúra dekadenciáját és degenerálódását igazolja, a strukturalizmus a szcientizmust ösztönzi, aktivizálja.

Végző soron, az ellenkultúra az igazi kultúra ellen, a strukturalizmus és avantgardizmus a marxizmus és a dialektika ellen, a modernizmus a realizmus ellen irányul.

\*

Elemzésünk megmutatja, hogy a marxista filozófusok fő feladata a művészet és a kultúra terén abban van, hogy sikeresen alkalmazzák a materialista dialektika módszerét az emberi létevékenységeknek ebben az igen fontos szférájában felmerülő konkrét jelenségek elemzésében; egyedül a dialektikus módszer képes kideríteni és számításba venni a kultúra és művészet kölcsönhatásának bonyolult mechanizmusát a társadalmi kapcsolatok egész rendszerében, és meghatározni valóságos szerepüket az ember és az emberi társadalom megváltoztatásában.

# A DEKADENS POLGÁRI FILOZÓFIA FŐ SAJÁTÓSSÁGAINAK KIFEJEZŐDÉSE BENEDETTO CROCE RENDSZERÉBEN\*

KAPOSI MÁRTON

A közelmúlt egyik igen jelentős polgári gondolkodója, Benedetto Croce (1866—1952) sokrétű filozófiai koncepciójának rövid, csak a legjellemzőbb vonások bemutatására szorítkozó elemzése — a legújabb kort illetően mindig kiemelkedően fontos filozófiatörténeti informálódáson túl — egy eléggé általános és éppen általános volta miatt lényeges tanulság levonását kínálja: A XX. század minden polgári filozófusára jellemző valamilyen mértékben a leghaladóbb elődöktől való eltávolodás, illetve a marxizmus-ellenesség, továbbá az is, hogy nem csupán a rendszeralkotástól óvakodó filozófusok eszmevilágát uralják a korszak olyan alapvető sajátosságai, mint a szubjektív idealista kiindulópont, a dialektika relativizmussá lazítása, a lét értelmezésének irracionalizmusa, valamint ezek sokaknál eklekticizmussá bonyolódása és laposodása, de a zártabb formájú, szinte kivételként létrejövő rendszerek alkotói sem kerülhetik el ezeket az imperializmus egész társadalmi struktúrája által determinált lényegi hibákat.

Croce rendszere elsődleges megközelítésben egy szinte geometriai precizitással megszerkesztett imponáló filozófiai építménynek, a szimmetria tökéletes megtestesülésének látszik, pedig valójában egy olyan megtévesztően aszimmetrikus épület, amelynek soha nem létezett két szárnya, csak egy. Ez a filozófiai konstrukció ugyanis hiába mutatja magát úgy — objektíve jó szándékkal —, mint a „szellem” és a „gyakorlat” komplex filozófiája, mert valójában még a társadalom egészének magyarázatát sem nyújtja, a természetről pedig elfogadható észrevételei sincsenek. Tipikusan dekadens polgári filozófia ez, amely már nem az anyagi vagy szellemi lényegű *létet* tekinti tárgyának, hanem csupán a *tudatot*: megállapításai elsősorban nem ontológiai struktúra-leírást nyújtanak, hanem — legalábbis közvetlenül — *gnoszeológiai ismeretrendszerezést*. Szerzője már pályája kezdetén, programja első körvonalazásakor úgy látta, hogy a görögség földi boldogságvágya és a kereszténység túlvilági boldogsághite után „az, ami egyedül megmaradt nekünk, a saját tudatunk, valamint annak szükséglete, hogy azt egyre világosabbá és evidensebbé tegyük; olyan szükséglet ez, amelynek kielégítését a tudománytól és a művészettől akarjuk. A tudománytól, mert analizál és tanulmányoz bennünket; a művészettől, mert megjelenít minket az igazság fényénél.” (I, 29.)\*\* Ezért aztán később kidolgozott rendszerében az egyén mint valami „transzcendentális én” látszólag valóságot tükröző elvont ismeretei rendeződnek el, legegyszerűbb megjelenési formáiktól kezdve a bonyolultabb vál-

\* Részlet egy nagyobb tanulmányból, amely Croce esztétikáját elemzi.

\*\* Az idézetek utáni zárójelben a szövegek lelőhelyére vonatkozó adatok találhatóak. A betű a mű rövidítése, a szám az oldalszám a használt kiadásban. A rövidítések feloldását a mellékelt jegyzék tartalmazza.

tozatokig, sőt — látszólag — materializálódásba is átcsapó objektiválódásukig. A megismerő szellem „fenomenológiája” tehát itt nem csupán az „abszolút tudás” fokáig jut el, hanem tovább folytatódik az akarat különböző formáinak kibontakozási törekvéseiben, s ezzel — legalábbis látszólag, vagyis szubjektív idealista módon — gazdasági és etikai „gyakorlatot” teremt. Szabályos ritmusban egymásra következő fázisokon halad át, szinte valóságos „természettörténeti folyamathoz” tűnik, és ez Croce szerint nagyon természetes, hiszen — teszi fel a kérdést a lehetséges ellenvetésekkel szemben — „A szellem tehát kevésbé ritmikus és kevésbé szimmetrikus a csillagos égnél?” (L, 177.) De ez a szellem tulajdonképpen az egyén mint szubjektum valóságteremtő tudata egy alapjában véve szubjektív idealista filozófus sajátos elgondolásai szerint. Croce rendszerében tehát azért nincs tulajdonképpeni ontológia, mert — mint a szubjektív idealistáknál szükségképpen — a tudat *létmegismerő* és *léteremtő* funkciója egybeesik, ami számára azért természetes, mert szerinte a tudat csak azt ismerheti meg, amit maga teremt.

A rendszerét felvázoló Croce — minden vélt eredetisége mellett — Hegelből indul ki, és úgy hátrál Kant felé, hogy közben Marxról sem veszi le a szemét. Hegeli (a „Fenomenológia” Hegelére támaszkodó) motívum itt a megismerő szellemből való kiindulás, módosító kantiánus szempont a megismerési formák szerepének túlhangsúlyozása és az akarat különböző formáinak rendszeralkotó elvvé tétele, különös korszerűség-látszatot kölcsönző marxi variáció pedig a gazdaság fontoságának részbeni akceptálása.

## 1. A RENDSZER FELÉPÍTÉSÉNEK MÓDSZERE

A rendszer felépítése az *egyénből kiindulva* és a *filozófia módszerével* történik. Ez a nagyon tudatosan alkalmazott módszer — ha nem is bevallottan — a tágran értelmezett fenomenológia változatainak egyike: a világot az egyéni tudatban létrejött képből akarja a saját konkrét módszerében kidolgozott szelekció és „epoché” segítségével megérteni, illetve megértetni. Azonban a tudattartalom analízise — Croce szerint — nem lehet eredményes, ha teljességgel az individuális tudatra irányul, tehát azt kell ezen általában helyesnek vélt módszer alkalmazásakor szem előtt tartani, ami az egyéni tudatban a nembeliség szintjén általános. Ebben az esetben már „nincs helye a félelemnek, mert a tudat, amely a filozófiai kutatás tárgyát képezi, már nem az individuum mint individuum tudata, hanem általános tudat, ami minden individuumban megvan, s alapja az ő és mindenki más individuális tudatának.” (FP, 7.) A nembeliség szintjén meghatározott, de egyéniként adott tudatnak elsősorban nem a tartalmaira, hanem a *formáira* kérdez ez a filozófiai módszer, sőt a Croce szerint felfogott nagy előnye éppen a *legabsztraktabb* formák megismerési lehetőségében rejlik. „A filozófiai módszer — hangsúlyozza Croce — megköveteli a teljes elvonatkoztatást az empirikus tényektől és azok osztályaitól, és a visszavonulást a tudat bensőjébe, hogy az ész csupán önmagára fordítsa tekintetét.” (FP, 6.) Ilyen alapon válik megragadhatóvá a legegyszerűbb forma, a legspontánabb módon létrejött *érzéki* az esztétikában és a historiográfiában; és ebből kiindulva lehet haladni tovább a tiszta *fogalomhoz* a logikában; és ezek után következhetnek a *gyakorlat* különböző *akarati* formái, amiket a gazdaságtan és az etika ír le. E formák mindegyike tiszta és szellemi: *tiszta*, mert nem zavarja meg empirikus tartaloma, s *szellemi*, mert csak az emberi tudatban adott.

A filozófiának ezzel a nagyfokú előtérbe állításával véli legyőzni az esztétikában Croce mind a részletekbe belevesző empirizmust, mind pedig a spekulatív, kiüresedett metafizikát. Azonban ebből a túlzott filozófia-centrikusságból nem az említett szélsőségektől való elhatárolódás következik, hanem — és ezt nem árt már most előre jelezni — egy újabb spekulatív rendszer, amely nemcsak az objektív valóságot nem akarja elismerni, hanem még a vele foglalkozó szaktudományokat nem hajlandó tudományoknak tekinteni, kivéve a sajátosan átértelmezett és így filozófiává előléptetett, mégpedig az esztétikához legközelebb állóvá tett történetírást.

A fenyegetőbb veszélyt az *empirizmusban* látja, de nem annak részletekbe bonyolódó s az általánost ezzel elrejtő aprólékossága, hanem a materializmust magában foglaló lehetősége miatt. A rendszer egészét figyelembe véve így ír erről: „Az esetleges, a konkrét, a történelmi világa az, amit a valóság és a természet világának neveznek, magában foglalván így mind azt a valóságot, amit fizikainak, mind azt, amit szelleminek és emberinek mondanak. Ez az egész világ intuíció; történeti intuíció, ha a világot olyannak mutatja, mint amilyen a valóságban; fantasztikus vagy szoros értelemben vett művészi intuíció, ha a lehetséges vagy elképzelhető szemszögéből mutatja. A tudomány, az igazi tudomány, amely nem intuíció, hanem fogalom, nem egyediség, hanem általánosság, nem lehet más, csak a szellem tudománya, vagyis az, amely a valóságot általánosként birtokolja: a filozófia. Ha ezen kívül beszélnek természeti *tudományokról*, meg kell jegyezni, hogy azok nem igazi tudományok, hanem önkényesen absztrahált és rögzített ismeretek komplexumai. Valójában az úgynevezett természettudományok is felismerik, hogy mindig körül vannak véve határokkal, amelyek nem mások, mint történeti és intuitív adatok. Ezek a tudományok számítanak, mérnek, egyenleteket állítanak fel, szabályokat rögzítenek, osztályokat és típusokat állapítanak meg, törvényeket formuláznak, kimutatják a maguk módján, hogyan születik egyik tény a többiből; de egész haladásukat mindig azok a tények lendítik tovább, amelyeket intuitíve és történetileg szereztek. [ . . . ] Az, ami igaz a természettudományokban, vagy filozófia vagy történelmi tény; az, ami bennük sajátosan természeti, absztrakció és önkény. Amennyiben a természeti diszciplínák tökéletes tudományokká akarnak válni, ki kell lépniük saját körükből, és a filozófia mellé kell állniuk. [ . . . ] A természeti fogalmak kétségkívül nagyon hasznosak, de nem lehet belőlük kihámozni azt a *rendszert*, amely egyedül a szellemé.” (E, 34 – 35.) Tulajdonképpen csak a filozófiai fogalmakat tekinti valódi fogalmaknak, a többiek csak afféle ál-fogalmak [pseudoconcetti]. Szemléletének ebben a részében mintegy a fordítottja fogalmazódik meg a neopozitívizmus alap gondolatának, amennyiben a szel- lembe nem olvasztott fizikai realitást Croce értelmetlennek, spekulatívnak minősíti, mivel az az ő metafizikája szerint értelmetlennek tűnik.

Valamivel kisebb mértékben látja fenyegetve a maga filozófiáját a *túláltalánosító spekulációktól*. „Az általános filozófia megkülönböztetése a különös filozófiáktól (amelyek a maga különösségében az igazi általánosak) — írja elsősorban a postkantianusok ellen — számomra a régi dualizmus és a régi transzcendencia maradványának tűnik: egy korántsem veszélytelen maradványnak, mert örökre mint alacsonyabbrendű, közönséges és vulgáris munkát igyekszik feltüntetni az emberek gondolatait a különös dolgokról, és mint magasabbrendű és egyedül üdvözítő munkát a totalitás és az egység gondolását.” (L, VII – VIII.) Az ilyen típusú gondolkodás nem veszi eléggé tekintetbe, hogy a fogalom „az egyediség általánossága, a sokféleség egysége” (L, 6.), noha ez csak

a „tisztá fogalmak”-ra jellemző, és már nem ilyenek a „fogalmi fikciók” [finzioni concettuali], azok különböző válfajai. Ez utóbbiaknak a filozófiába való illetéktelen bekerülését akkor előzheti meg a gondolkodás, ha a gondolkodó tudat nem adja fel a maga egyediségét, vagyis ha a módszerben — és nem csupán a tárgyban — központi helyet kap az „individuum omnimode determinatum” (E, 31.) — elvként ki is mondvá az esztétikában és a historiográfiában, de kimondatlanul az egész filozófiai elméletben.

Az üresnek minősített általánostól és a zavarosnak kijelentett egyestől a *különösbe* visszahúzódó és a különöst egyedül igazi, tartalmas általánosnak deklaráló szellem indul mozgásnak és halad át olyan sorrendben fejlődése lehetséges fokozatain, hogy mozgásterén belül — mind az elmélet, mind a gyakorlat esetében — előbb az *egyeshez*, aztán az *általánoshoz* áll közelebb, de a jól megválasztott terep elhagyásától mindig gondosan óvakodik, még ha ennek a szerző kijelentései látszólag ellentmondanak is. Mert valójában úgy tűnik, hogy Croce egész rendszere két egymást metsző tengelyre épül: egyrészt az *elmélet* — *gyakorlat*, másrészt az *egyes* — *általános* tengelyére. Sőt egész rendszerének kifejtését — az „Esz­tétika” első mondataként — az egyes és az általános megkülönböztetésével intonálja: „A megismerésnek két formája van: vagy *intuitív* megismerés vagy *logikai* megismerés, megismerés a *fantázia* vagy megismerés az *intellektus* által, az *egyes* megismerése vagy az *általános* megismerése, az *egyedi dolgoké* vagy *viszonyaiké*; egyszóval, vagy *képzetalkotó* vagy *fogalomalkotó* megismerés.” (E, 3.) A felsorolt különbségek távolról sem azonosíthatók egymással; de az az elemzés, ami ezt követi, vagyis ami a művészet lényegét alkotó Croce-féle *képzet*, illetve az elmélet lényegét adó Croce-féle *fogalom* legadekvátabb marxi megfelelője, valóságos analógja, az egyrészt az *érzéki konkrét*, másrészt a *logikai konkrét*, nem pedig az egyes és az általános. Mert csak a konkrét ezen típusai *tudati* létezők, amelyek az objektív egyeshez és az objektív általánoshoz képest *különösek*, az egyedi és az általános tulajdonságok képmásait az egyik differenciálatlan, a másik differenciált egységben tartalmazza, aminek következtében aztán más-más *változatai* a különösek; és könnyen állhat elő az, hogy az érzéki konkrét *csak az egyes*, a logikai konkrét pedig *csak az általános* képének *mutatkozik*. Croce elmélete szerint az egyesről mint egyesről nem is lehetne képet alkotni, hiszen az intuitív kép létrejöttének — különösen a művészetben — *nincs* olyan előfeltétele, hogy egyedi tárgya *objektíve* létezzék. Ami mint intuitív kép létrejön — és ez Croce későbbi műveiben kap hangsúlyt —, annak nem tárgya szerinti egyedisége, hanem *képmás mivoltában* vett szerves *egysége* a lényeges. A tárgyuktól elszakított, de ugyanakkor egymástól jól eltérő képmásokból összeálló elmélet alkalmas arra, hogy a róla filozofáló szerző az empirizmus elleni harc címén elhatárolja magát a *materializmustól*, illetve a régi metafizikával szembeni óvatosság ürügyén az egyértelmű *objektív idealizmustól*.

Az így korlátok közé szorított szellem kénytelen megtenni a „visszavonulást a tudat bensőjébe”, és csakis az a lehetősége marad, hogy „csupán önmagára fordítsa tekintetét” (FP, 6.), vagyis ez a szellem egy olyan „transzcendens én” tudatvilága, aki több területen tevékenykedik, sőt tevékenységformái át is mennek egymásba, de archimedesi pontja *önmagában* van, nem pedig az anyagi külvilágban, lényege nem a „társadalmi viszonyok összessége”, hanem saját ismereteinek és vágyainak összessége csupán. Ez az izolált egyén a tudati tények puszta tudomásulvételéből kiindulva halad a gondolkodáson át a cselekvés, sőt az erkölcsös cselekvés felé, miközben minden szakaszon (esztétikain, logikain, gazdaságin és erkölcsin) belül előbb az egyszerűt, aztán a bonyolultat ragadja

meg. Látszólag az *egyesből* kiindulva halad az *általánosig*, valójában az egyes képmása *felől* mozog az általános képmása *felé*, de az egyes és az általános mint objektív létező éppen csak fel-feltűnik számára a horizonton. Miután az *egyen*, mégpedig a *kontemplatív* egyén tevékenységének „rekapitulációja” szerint épül fel a rendszer, ezért egyik alapvető formáló elve, az *egyes – általános viszonyának elve* csak eltorzultan jut érvényre, vagyis úgy, mint az *érzékelés és gondolkodás* egyértelműen *induktív* modalitásának mozgástörvénye.

A módszer másik formáló alapelve, az *elmélet – gyakorlat viszonyának elve* hasonlóan nagyfokú torzulással érvényesül. Ez a másikinál is gyakrabban deklarált elv ráadásul külső formája szerint eléggé hasonlít a marxizmus gyakorlat-elvéhez, az elmélet és gyakorlat viszonyának marxista felfogásához. Könnyen az a megtévesztő látszat keletkezhet, mintha Croce egyéne ugyanazt az utat járná be tevékenysége során, amit a Hegelt kommentáló Lenin tömören így ír le: „Az eleven szemlélettel az elvont gondolkodáshoz és ettől a *gyakorlathoz* — ez az *igazság* megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja.”<sup>1</sup> Csakhogy míg itt Lenin a *megismerés folyamatának* általános tendenciáját írja le nagyon röviden, és ezen a helyen nem szól a folyamatot szükségszerűen megelőző gyakorlatról, addig Croce valami ehhez hasonlóval az *emberi tevékenység egészét* próbálja lényege szerint jellemezni; márpedig egy gnoszeológiai részelmélet, illetve a társadalmi ontológia egésze még formálisan sem épülhet teljesen egy és ugyanazon elvre. Ráadásul — és ez a döntőbb — Croce „gyakorlat”-a korántsem az, ami a Leniné: Croce gyakorlata inkább a pragmatizmusával rokon,<sup>2</sup> afféle individuális-partikuláris pragma, nem pedig a marxizmus szerint felfogott nembeli-totális praxis. Croce „gyakorlat”-a nem irányul a valóság radikális megváltoztatására, s a róla szóló elméletnek sem feladata ilyen átalakítás elősegítése, hiszen — mint a félreértések elkerülése végett ő maga kiemeli — „. . . a *gyakorlat filozófiája* nem lehet gyakorlati filozófia . . .”. (FP, 32.) Croce tulajdonképpen — ha időnként más-más terminusokkal is — mindig *cselekvésről* [il fare] beszél (legkifejezettebben az „Il primato del fare” c. tanulmányában), és általában vett *aktivitást* ért rajta, minden pontosító megszorítás nélkül. Az így felfogott cselekvés — állapítja meg nagyon egyértelműen — „nem egyik különös formája a szellemnek a többi felett, hanem elve annak, amely uralja az összes egyedi formát. Ez az elv éppen a ‚cselekvés’ (mondhatnánk a *ποιεῖν* és a *ποίησις*, és nem a *πράττειν* és a *πρᾶξις*), az aktivitás a szemlélődés passzivitásával szemben, és nem szorítkozik a hasznos és erkölcsös cselekvésre, hanem kiterjeszkedik, és formái összességében felöleli a cselekvés mindazt, ami megismerés, a költészet megismerésétől a filozófia és a történelem megismeréséig.” (FS, 5.) Ez a cselekvés egyáltalán nem gyakorlat, hiszen éppen annak leglényegesebb sajátossága hiányzik belőle: az *anyagiság*. Crocénak aligha vethetné szemére Marx, hogy a valóságot nem szemléli elég „szubjektívan”, amiatt viszont már annál inkább elítélhetné, hogy csak a „szemlélet formájában” közeledik hozzá.<sup>3</sup> Az, amit Croce cselekvésnek nevez, inkább a *munkával* azonosítható, mégpedig azért, mert a munkának van a gyakorlatnál átfogóbb, az ember egész világát átölelő jellege, illetve a munkát lehet, fizikai oldalát hallgatólagosan ignorálva, alkotó jellegét a szellemi munkában könnyebben felismerve — akár

<sup>1</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, 138.

<sup>2</sup> A. Parente: Il „primato del fare” e il prammatismo; „Rivista di Studi Crociani”, 1971, 121–137.

<sup>3</sup> Marx: Tézisek Feuerbachról; MEM 3, Budapest 1960, 7.

Hegel nyomán is — csupán *szellemi* tevékenységként értelmezni, fizikai oldalát a szellemiben észrevétlenebbül feloldani. A helyesen értelmezett gyakorlatot éppen anyagisága miatt nem lehet egy szubjektív idealista elméletben minden aggály nélkül átfogó és alapvető tényezővé, az egész emberi lét demiurgoszává tenni. Végeredményben Crocénél mind az emberi lét egészét átölelő „cselekvés”, mind annak csak egyik részét átfogó „gyakorlat” — ha minden nembelisége mellett is szellemi — legfeljebb azt teszi érthetővé, hogy az emberi tevékenység javak létrehozásához és cselekvési formák kikristályosodásához vezet, de azt belátni ennyiből már nem lehet, hogy „az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke” maga a társadalmi egész is.<sup>4</sup>

Croce két módszertani alapelve közül — főleg a materializmustól való félelem következtében — egyik sem érvényesülhet következetesen. Ez óriási mértékben csökkenteti értékét, különösen azt is figyelembe véve, hogy létrehozója a filozófiát mindenekelőtt módszernek tekinti, ebben a mivoltában látva tudományos és korszerű lehetőségeket: „A metodológiaként tárgyalt filozófia, hogy úgy mondjam, leszállította a magyarázatot a költészet szintjéről a próza szintjére.” (S, 147.) Croce szóhasználatában ez tartalmas fogalmakban való filozófiai gondolkodást jelent; de mivel e gondolkodás elsősorban mégis filozófiai, és a *filozófián belül* esztétikai, logikai, gazdasági és etikai, ezért végül *elvész a relatíve önálló területek specifikuma*, egybemosódnak a róluk szóló filozófiai diszciplínával — legszembetűnőbben a művészet az esztétikával. Croce sajnos egyáltalán nem lát veszélyt abban, hogy nem rajzolódik ki a különbség az ember tevékenységi formája (intuitív meglátás, fogalmi gondolkodás stb.) mint tárgy, valamint az erről szerzett ismeret, illetve annak megszerzési módja között. Nyíltan kijelenti: „A tudás egyik formájának módszere, és általában a szellem egyik formájáé nem valami különböző, és nem is különböztethető meg magától ettől a formától: a költészet módszere a költészet, a filozófia módszere a filozófia, a matematika módszere a matematika, és így tovább. Csak az empirikus absztrakció értelmében szakítják el a módszert magától az aktivitástól, és miután kialakult ez a dualitás, az elvezet egy harmadik terminus hozzáadásához, amit a forma tárgyának neveznek. De mint ahogyan a módszer és a forma ugyanaz, úgy a forma és a módszer magával a tárggyal azonos.” (L, 165.) Így megközelítve tűnhet aztán a valóság a maga egészében is lényegét tekintve szelleminek.

Croce e módszerrel felépített rendszere eleve nem lehet más, mint a „szellem filozófiája”: de nem az anyagi lényegű gyakorlat elsődlegességét valóban elismerő filozófus elmélete a társadalmi tudat formáinak rendszeréről, hanem egy a materializmus által befolyásolt spekulatív filozófiai konstrukció a korlátozott polgári individuum valóságteremtő vállalkozásáról.

## 2. A RENDSZER STRUKTÚRÁJA

Croce filozófiai rendszere — a maga egyoldalú szempontjai szerint — nagyon tetszetősen komponált és nagyon pontosan leírt szisztéma. Négy részre való arányos tagoltsága, valamint ismeretrendszerezésre szánt funkciója alapján egy tetraéder alakú prizmához hasonlítható, amelynek a normális működéshez mindig ugyanazon oldal — az esztétikai — felől kell kapnia a fényt. Csak ebben

<sup>4</sup> Marx levele P. V. Annyenkovhoz, 1846. december 28-án; MEM 27, Budapest 1971, 429.



az esetben lesz az általa végeredményül kapott kép értelmes és saját törvényeit kifejezve tagolt.

Mivel ez a rendszer kifejezetten episztemológiai megközelítésű, a *logikának* kiemelkedő — sőt nem is egysíkú — szerepe van benne (ami teljesen érthető egy nagyrészt Kantot és Hegelt sok tekintetben tudatosan követni akaró filozófus esetében). Már első értelmezőinek egyike, Ugo Spirito felfigyelt a filozófiával azonosított logika kettős szerepére: „Croce rendszerében a filozófia valóban azonosul a szellem második fokával: a fogalommal, és nem más, mint a szellem fokainak egyike, tételezve a művészet, a gazdaság, az erkölcs mellett. De a filozófia, a többi fok mellé helyzettségén túl, azok fogalmát is adja nekünk: *áttekintési* foka önmagának és a többinek.”<sup>5</sup> A logika, mint tudjuk — hangsúlyozza maga Croce is — „. . . bizonyos értelemben a filozófia egésze (filozófia rövidítve, vagy eszmeileg, vagy lehetőség szerint) . . .” (L, 387.); éppen ezért a „Logika” nyújtja azt a *fogalmi apparátust*, amellyel megérthető a szellem tagoltsága. Ezen a fokon a szellem nem csupán „önmagát gondolja”, hanem egyben minden ismeret megértéséhez megadja a kulcsot.

Szellemi lényegű rendszere megalkotásakor Croce különbséget tesz a tudat *processzuális* és *rezultatív* oldala között, és az e megkülönböztetés érzékeltetésére, következetes végigvitelére alkalmas kategóriarendszert dolgoz ki. Ennek megfelelően külön megjelöli és tárgyalja egyrészt a *megismerés formáit* [forme della conoscenza], másrészt a *tudás formáit* [forme del sapere]. A megismerés formái meghatározott emberi tulajdonságokra épülő *aktivitási típusok*, az ismeret formái pedig több-kevesebb önkénnyel megalkotott *fogalom-típusok*. Ezeket, illetve ezek alfajait, amelyeknek mindegyike más-más *ellentétet* foglal magában, mint *különbségeket* fűzi egymáshoz meghatározott sorrendben az újabb és újabb formákat öltetni képes emberi aktivitás.

A szellem rendszere *létezésének* kiindulópontját a képzetrel többé-kevésbé azonosított *intuáció* alkotja, de a rendszer struktúrájának *megértését* mégis a *fogalom* mibenlétének, sajátos crocei értelmezésének áttekintése nyújtja. Sajnos, a fogalom értelmezésében Croce nagyon tisztázatlan, következetlen, az objektív és szubjektív idealizmus, valamint a materializmus között szinte állandó jelleggel ingadozó álláspontot foglal el. Igazi fogalomnak, olyannak, amit ő minden további megszorítás nélküli fogalomnak [concetto senz'altro], *tiszta fogalomnak* [concetto puro] tekint, csak a *filozófiai fogalom*, ilyen például a mozgás, a minőség és a szépség kategóriája. A fogalomnak nevezett képződménynek csak erre a típusára jellemző a három alapvető tulajdonság: az expresszivitás, az univerzalitás és a konkrétság. Különösen az utóbbi kettő elmaradhatatlan jegye az igazi fogalomnak, olyannyira, hogy tulajdonképpen egyetlen alaptulajdonság két oldala. Univerzális a fogalom abban, hogy a képzetek bármilyen nagy száma sem képes kimeríteni (noha ezekből származik), vagyis olyan általános, amely az egyedi képzetek bármely adott körét képes transzcendálni. Konkrétsága abban áll, hogy nem egy külön világban helyezkedik el, hanem a képzetekében, azokhoz képest immanens, a képzetek mint képzetek (és nem valami mások) végtelen körét nem tudja transzcendálni. Képzetektől elválasztott gondolati egyediségében, csak önmagában absztrakt lenne a fogalom, a képzetekkel való egységében viszont konkrét. A transzcendencia univerzalitása és az immanencia biztosította konkrétság a fogalmat „transzcendentális”-sá teszi. (L, 32.)

<sup>5</sup> U. Spirito—A. Volpicelli—L. Volpicelli: „Benedetto Croce”, Anonima Romana Editoriale (Roma), 1929, 21—22.

A fogalom többi — említett vagy nem említett — tulajdonsága nem magára a fogalomra jellemző elsősorban, hanem inkább arra a *viszonyra*, amely az egyedül logikai területen otthonos fogalmat a szellem egyéb területeihez és formáihoz — például az esztétika intuíciójához vagy az etika akarathoz — viszonyítja, mint ahogyan a nem igazi fogalmaknak is ez a viszonyítás szerepük.

A fogalmak különböző típusai az *ítéletek* meghatározott típusaival állnak összefüggésben. A tiszta fogalom a legtöbb ismeretet biztosító ítélethez, az *individuális ítélethez* kapcsolódik: annak predikátuma egy képzetként megjelenő egyedi szubjektumhoz (S) rendelve. Az individuális ítélet [giudizio individuale] a megelőzően már létező definatorikus ítéletre [giudizio definitorio] épül rá, olyan ítéletre tehát, amely nem nyújt többet egy már meglévő fogalomnál, hiszen ennek szubjektuma és predikátuma lényegileg azonos, ez tulajdonképpen „egy predikátum vagy univerzalizálás, amely önmaga szubjektuma”. (L, 97.) Az ilyen ítélet — és éppen ezért tekinthető alacsonyabbrendűnek — csak új nyelvi formát ad az — ugyancsak nyelvi, de még homályosan nyelvi — intuícióból kihámozott fogalomnak. A megismerés útja tehát az egyes állomások szerint megjelölve így alakul: „A homályos érzékiség, már világos intuícióvá válva és azután az univerzális elgondolásává téve most már a tény vagy az esemény, vagyis az effektív valóság megismerése. Az individuális ítélet teljesen megfelel a valóságnak.” (L, 101.) De — és ezt feltétlenül ki kell emelni — nem is állít többet, csak azt, hogy a valóság tényei egyáltalán *léteznek*.

A tiszta fogalomnak ez az értelmezése — mint azt maga Croce is elismeri — egyaránt rokon a platóni ideatannal és a kanti a priorizmus elméletével, illetve egyéb hasonló hagyománnyal. „A megkülönböztetés a definatorikus ítélet és az individuális ítélet mint két forma között — írja — általában megengedett; és megtalálható, mint már mondtuk, nem csupán jelentései egyikeként annak, amin analitikus ítéleteket és szintetikus ítéleteket értenek, de világosabban is kifejeződik a jól ismert különbségtételben az *észgazság* és *tényigazság*, a *szükség-szerű* és *esetleges* igazság, az *a priori* és az *a posteriori* igazság között, aközött, amit *logikailag* és aközött, amit *történetileg* állítunk.” (L, 128.) Erre támaszkodva, illetve a fogalom már említett alapvető tulajdonságait (expresszivitás, univerzalizálás, konkrétság) szem előtt tartva lehet elválasztani a tiszta fogalmat a fogalmi fikcióktól.

A *fogalmi fikciók* [finzioni concettuali, pseudoconcetti] — a tiszta fogalommal szemben — egyoldalúak, nem szintetizálódnak bennük a fogalom alapvető tulajdonságai. Típusokat is aszerint alkotnak, hogy melyik jegy kerül bennük aránytalanul előtérbe. Mivel tulajdonképpen csak két alapvető kritérium létezik, az álfogalmaknak is két csoportja lehetséges. Az egyiket az *empirikus fogalmak* alkotják (ilyen például a ház, a rózsza fogalma): ezek konkrétak, de nem univerzálisak, nagyrészt képzetszerűek és korlátozottan általánosak. Azon képzetek körét, amely a bennük foglalt részleges általánost tartalmazza, önkényesen állapították meg. Ezzel szemben másként egyoldalú az *absztrakt fogalmak* csoportja (ilyen például a háromszög, a szabad akarat fogalma): az ide sorolható fogalmak univerzálisak, de nem konkrétak, mert hiányzik belőlük a kellő képzetszerűség.

A fogalmi fikciókat Croce nem tekinti téves fogalmaknak, vagyis tartalmilag torzoknak, sem félig kész, átmeneti állapotban lévő fogalmaknak, vagyis formailag nem jól kidolgozott tudati képződményeknek. Alacsonyabbrendűeknek — noha csak félig kimondva — azért ítéli őket, mert nem az objektív valósághoz, hanem a tiszta fogalmakhoz méri mind a két típust. A tiszta fogalomhoz

képest a *posterioriak*; nem a megismerés adekvát eredményei, hanem kizárólag a gyakorlatban szerepet játszó tényezők, a gyakorlatban betöltött *konstitutív* funkciójuk miatt értékesek. Csak ehhez az illetékességi területhez viszonyítva szabad őket megítélni: „Észbeli fikciók kialakításának aktusa tehát se nem megismerés, se nem az ellenkezője annak; logikailag nem racionális és nem is irracionális, de racionális a maga módján, *gyakorlatilag*.” (L, 22.) A fogalmi fikciók nem lényeges elemei tehát a szellem rendszerének, de nem is mellékes a szerepük a rendszer logikai részének a többivel, főleg a gazdasági és az etikai résszel való összekapcsolásában (hiszen ezek a gyakorlat tiszta formái). Ha az esztétikához való viszonyításban is némi szerephez juttatja őket Croce, az csak annak a ki nem küszöbölt (és nem is tudatosult) szubjektív idealista álláspontnak a következménye, amely szerint az intuíciók nagy része maga is fikció, csak kevésbé voluntarisztikus.

A fogalmak ilyen megkülönböztetésének kanti inspirációi felől Croce — ez már a használt terminusok egy részéből is jól kiolvasható (a priori, analitikus, konstitutív) — nem hagy kétséget; és ugyanígy nem idegenkedik a közvetlen platóni hatás beismerésétől sem. Ez — szó szerint is kimondva — ott nyilatkozik meg, ahol a tiszta fogalom és a pseudo-fogalmaknak is nevezett fogalmi fikciók terminológiai megkülönböztetéséről ír: „Mi mindenesetre, a rövidség kedvéért is, *pseudo-fogalmaknak* fogjuk nevezni őket, és — az érthetőség fokozása érdekében — az igazi és tulajdonképpeni fogalmakat *tiszta fogalmaknak* fogjuk hívni: olyan elnevezés ez, ami számunkra megfelelőbbnek tűnik az *idea* elnevezésnél (tiszta fogalom) és a vele szembehelyezett *logikai fogalom* elnevezésnél (pseudo-fogalom), ahogyan azt egy időben az iskolákban mondták.” (L, 24.) E félre nem érthető beismerés alapján jól látható, hogy a fogalmi fikciók (pseudo-fogalmak) a logikai fogalmakkal, pontosabban a mindennapi gondolkodás és a szaktudományok fogalmaival azonosak (még ha Croce által rosszul vannak is értelmezve), a tiszta fogalmak pedig az ideákkal azonosítva nyernek említést. Ez a megfeleltetés azonban jóval problematikusabb az előbbinél, és elfogadható magyarázata sokat megvilágíthat Croce egész filozófiai koncepciójából.

Az egy pillanatig sem lehet kétséges, hogy Croce az „idea” kifejezést nem a Platónnál előforduló jelentéssel teljesen azonosítva használja, inkább ahhoz hasonló szellemi entitásokként gondolja el őket, mint amilyenek a hegeli logika, mégpedig az „objektív logika” kategóriái. De teljes egészében ez utóbbiakkal sem azonosíthatók, mert egyaránt van mind ontológiai, mind pedig gnoszeológiai jellegzetességük és szerepük. Croce platonizáló törekvései nagyon hasonlítanak a nagyrészt vele kortárs polgári filozófusok — így A. Schopenhauer, E. Husserl és mások — ilyen típusú törekvéseihez,<sup>6</sup> legjobban talán a neokantiánus Paul Natorpéhoz. A „Platón ideatana” c. — tulajdonképpen filozófiatörténeti karakterű — művében P. Natorp úgy értelmezi az ideákat, mint határfogalmakat, vagyis egyrészt nem tagadja objektív létüket, másrészt kiemeli megismerésbeli metodológiai szerepüket, univerzális mivoltukat, ami miatt csak megközelíthetők, de túl nem léphetők.<sup>7</sup> Az ilyen értelmezéssel mind Natorpnál, mind Crocénél — a köztük meglévő különbségek ellenére is — objektív

<sup>6</sup> Lukács György: „Az ész trónfosztása”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1956, 78–79., 176., 189., 433.

<sup>7</sup> P. Natorp: „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus”, Meiner, Leipzig 1921, 220–221.

idealista megalapozást kap az önmagában túlzóan szubjektív idealista a prioritizmus: a limes-szerű univerzális tiszta fogalmak regulatív szerephez is jutnak, de amennyiben ugyanakkor konstitutív szerepük is marad, elsősorban nem „kozmoszt” konstruálnak, hanem filozófiai ismereteket, a H. Lotze-féle „mikrokozmosz”-nak (az embernek) is csak egyik oldalát.

Croce filozófiájában az individuális ítélet által nyert tiszta fogalom — amely tipikusan filozófiai, és amelynek az a szerepe, hogy a világot (mint idea) egységben láttassa — a szubjektív idealizmus anyajegye az objektív idealista ismeretelméleti koncepción. Gnoszeológiai szerepe az objektív idealista eszmeretegben már-már feledtetni a szubjektív idealizmusból eredő mibenlétét és ottani ontológiai funkcióját, vagyis a világ képének egységben láttatása mellett valóóságos egységének biztosítását.

A megismerés sajátos logikai formáinak az ismeretek sajátos formái [forme del sapere] felelnek meg Croce rendszerében, mégpedig úgy, hogy a különböző ismereteket tartalmazó elméletek különböző típusú és különbözőképpen definiálható fogalmakból épülnek fel. Az ennek megértéséhez szükséges legfontosabb megállapításokat, fejtegetéseinek lényegét Croce így foglalja össze: „... két tiszta elméleti forma létezik, az intuíció és a fogalom, amelyek közül a második felosztható definitórikus ítéletre és individuális ítéletre; és két módja van a gyakorlati ismeretek kidolgozásának, vagyis a pseudo-fogalmak formálásának: az empirikus fogalom és az absztrakt fogalom képzése, amelyekből a klasszifikátorikus ítélet és a numerációs ítélet alfaja származik.” (L, 159.) A szellem rendszere a lehetséges fogalmaknak és ítéleteknek megfelelően a következőképpen alakul: „A tiszta intuíció tehát a művészet elméleti formája (vagy [ . . . ] a költészeté); és a művészetet nem határozzuk meg másként, mint úgy, hogy tiszta intuíció. A tiszta fogalomnak megfelelő gondolkodásmód, vagyis az önmagában vett fogalomnak, az univerzálisnak, amely valóban univerzális és nem pusztán általánosság vagy absztrakció — a filozófia, amelyet nem határozzunk meg más módon, mint úgy, hogy gondolkodás vagy fogalomalkotás vagy tiszta fogalom. És miután a tiszta fogalom értelmezhető hol döntően definíció formájában, hol pedig döntően individuális ítélet formájában, ennek az iker jellegnek a tudás két különböző formája felel meg, a szűkebb értelemben vett filozófia és a történelem. A pseudo-fogalmak közül a képzetszerű vagy empirikus vagy klasszifikátorikus fogalmak alkotják azt a tárgyalásmódot, amit empirikus tudománynak vagy természettudománynak vagy napjainkban egyre gyakrabban egyszerűen csak tudománynak neveznek; az absztrakt, számoló és mérő pseudo-fogalmak alkotják a matematikai tudományokat; és az utóbbiaknak az előbbieket eszközzel való alkalmazása az individuális ítéletekre nem más, mint az úgynevezett természet matematikája.” (L, 164—165.)

Az így rendszerbe foglalt különböző típusú ismereteknek más és más a szerepük az ember életében. Az esztétika a maga intuícióival minden tudás alapját, végső soron minden ismeret kiindulópontját nyújtja. A filozófia a fogalmakat dolgozza ki az intuíciók szintetizálásához, rendszerbe foglalásához, továbbá leírja a különféle fogalmak természetét. A fogalmak birtokában a történelem képes olyan individuális ítéletet alkotni, amelyben az intuíció (képzet) mint szubjektum (S) és a fogalom mint predikátum szintézisbe kerül, az egyedi az általános alá rendelődik, de nem veszíti el egyediségét. A gyakorlatot végző embernek pedig éppen az egyedit kell ismernie, tehát támaszkodhat mind az azt leíró történelemre, mind az egyeseket osztályokba soroló empirikus természettudományokra, mind pedig a matematika absztrakcióira, amelyek az egyedi tények

hiánya miatt absztraktak, de amelyekbe éppen azokat lehet behelyezni a mérés és számlálás útján. Ez azonban már *gyakorlati* tevékenység. „És a Gyakorlat filozófiájában ki fogjuk mutatni — írja Croce —, hogy semmilyen cselekvés nem lehetséges, ha nem előzi meg ismeret, és hogy a cselekvés feltétele mindig történeti vagy érzéki ismeret, amely magában foglalja a többi összest.” (L, 318.) A gazdasági és erkölcsi gyakorlat tehát *elméleti* alapokon, mégpedig nagyrészt *fogalmi fikciókból* (pszeudo-fogalmakból) felépített elméletek alapján megy végbe.

Az elméletnek a gyakorlattal való összekapcsolódása, valamint az ezeken belüli fokozatok egymáshoz való viszonyulása, vagyis a szellem különböző mozzanatainak rendszerré illeszkedése csak az *ellentétek* és a *különbségek* Croce által adott értelmezésének vizsgálata révén válik érthetővé. Croce ugyanis egyike azoknak a kisebbségben levő polgári filozófusoknak, akik a dialektikának ehhez a centrális kérdéséhez közvetlenül is hozzá mertek nyúlni.

A megoldást — mint a polgári gondolkodók általában — ő is kizárólag a tudat síkján maradva, a *logika* eszközeivel próbálja megtalálni. Az *ellentétek* [oppositi] és a *különbségek* [distinti] közötti differenciát lényegében abban látja, amit a hagyományos formális logika a *kontrárius* és a *kontradiktórius* ellentétek között állapított meg. A *kontrárius* ellentéteknek az *ellentétek* felelnek meg („oppositi o contrari”), és a szemben álló pólusok viszonyát illetően a kölcsönös kizárás ténye kap hangsúlyt. A *kontradiktórius* ellentétek megfelelői a *különbségek*, amelyeknek az összetartozását, szükségszerű egymásra következését emeli ki. Ő maga így foglalja össze tömören álláspontjának lényegét: „Más a különbség logikai kategóriája és más az ellentét kategóriája. Két különbség-fogalom, mint már mondtuk, a köztük levő különbözőség által kapcsolódik össze; két ellentét-fogalom egymást kizárni látszik: ahol fellép az egyik, teljesen eltűnik a másik. Egy különbség-fogalom fel van tételezve és él a másikban, amely követi az eszmei rendszerben; egy ellentét-fogalmat megöl az ellentéte: rá érvényes az a mondat: „a te haláloed az én életem.” (H, 9.)

Az ellentéteknek és különbségeknek ez a felfogása Crocének nemcsak idealista alapállásával, hanem metafizikusan szerkesztett rendszerével is nagyon szorosan összefügg. Már maga a szétválasztás szempontja, a (formális) *logikai* szempont olyan, hogy a továbbiakban csak a gondolkodásban jelentkező, vagyis csupán a *szellemi* természetű ellentétek és különbségek értelmezését teszi lehetővé. A jellemzett ellentmondások valóban olyanok, hogy csak a gondolkodásban nyilvánulhatnak meg, nem pedig az objektív valóságban, az objektív ellentmondásoknak csak képmásai, mégpedig nagyon *sajátosan értelmezett képmásai* lehetnek. Ennek a sajátosságnak pedig az a lényege, hogy az egyszer már tudati területre szorított ellentétek és különbségek olyan további *korlátozásnak* vannak alávetve, hogy ennek következtében — leírt formájukban — már csak Croce rendszerén belül érvényesülhetnek. Ennek megfelelően nemcsak a jelentkezési területük van a valóság másodlagos és minimális szférájára redukálva, de még *számuk is korlátozott*, mert igazodnia kell a rendszer kétszer kettes tagoltságához. A különbségek száma eléggé egyértelműen három pár; és négy pár a legfontosabb ellentéteké, bár a négy alapvető ellentétpárhoz esetleg egyéb ellentétek is kapcsolódhatnak. Végtelenségük kiemelése és objektivitásuk bizonyítása fel sem merül Croce gondolatvilágában.

Az ellentétek és különbségek ilyen felfogására a rendszer helytálló voltának igazolása céljából, egyszerre hagyományörző és modern voltának hangsúlyo-

zása végett van szükség. Jól illusztrálja ezt a „Logika” következő részlete: „Különbség a szellem rendszerén belül a gyakorlati aktivitás az elméletihez képest, és további különbségek a gyakorlati aktivitáson belül a hasznos és az etikai aktivitás. Azonban a gyakorlati aktivitás ellentéte a gyakorlati inaktivitás, a hasznosság ellentéte a károsság, az erkölcsösség ellentéte az erkölcsi jóság. Különbség-fogalom a szépség, az igazság, a hasznosság, az erkölcsi jó; de könnyű észrevenni, hogy nem lehet ezekhez hozzátenni vagy közéjük sorolni a rútságot, a hamisságot, a haszontalanságot, a gonoszszágot. Elég ennyi: figyelmesebben meggondolva észrevehető, hogy az ok, ami miatt a második sort nem lehet hozzátenni az elsőhöz vagy összekeverni vele, az az, hogy az ellentétes terminusok mindegyike eleve magához kapcsolja az ellentétét, és kíséri, mint az árnyék a fényt. A szépség azért olyan, mint amilyen, mert tagadja a rútságot, a jó, mert tagadja a rosszat, és így tovább. Az ellentét nem pozitív, hanem negatív, és mint olyan, kíséri a pozitívot.” (L. 58—59.) Különbség áll fenn tehát az *elmélet* és a *gyakorlat* között, továbbá az elméleten belül a művészet *szépsége* és a gondolkodás (a logika) *igazsága* között, valamint a gyakorlaton belül a gazdagság *hasznossága* és az erkölcs *jósága* között. E tovább már nem tagolt négy terület alapminőségei (szép, igaz, hasznos, jó) mindegyikének megvan a maga ellentéte („árnyéka, „negatívuma”): a *rút*, a *hamis*, a *káros* és a *rossz*. — Ezek a különbségek és ellentétek ki is merítik Croce rendszerének lényegét, s ugyanakkor több ellentétről és különbségről sem itt, sem máshol nem esik érdemben szó.

Mivel az ellentéteknek és különbségeknek ez az elmélete — a Hegelre való hivatkozás, illetve a marxizmus látszólagos akceptálása ellenére is — túlságosan erre az adott, s ráadásul idealista és metafizikus lényegű rendszerre szabott, az említettekén kívül még más hibái is vannak. A különbségek fogalmának bevezetése az ellentétek immár hagyományos fogalma mellett a jobban árnyaló, differenciáltabb értelemező dialektikus gondolkodás elismerésre méltó újításának látszik, pedig valójában csak megzavarja az értelemezést, elködösíti az ellentmondást illetően másoknál már letisztult eredményeket. A különbségek és az ellentétek egymástól való megkülönböztetése ugyanis azt hozza magával, hogy *elszakadnak egymástól* olyan mozzanatok, amelyek szükségszerűen elválaszthatatlanok az ellentmondás fennállása esetén. Az ellentmondáson belül — a marxizmus nagyon világos megfogalmazása szerint — az ellentétek (oldalak, pólusok) egyszerre feltételezik és kizárják egymást (ez egymásba való átmenetük lehetőségének alapja); Croce-nél ez a kettős viszony elkülönül: a kölcsönös *feltételezettség* a *különbségek* alapvető jellemzőjévé lesz, a kölcsönös *kizárás* pedig az *ellentétek* döntő minőségjegye marad, a kölcsönös *átmenet* meg csak a *különbségek* számára megnyíló lehetőség. A Croce által módosított felfogás eredményeképpen inkább a *különbségek* látszanak azonosnak a *dialektikus ellentmondással* (de teljesen azért nem!), az ellentétek — az elnevezés ellenére — jóval kevésbé. Mivel a különbségek azok, amik feltételezik egymást és átmehetnek egymásba, egyiséget alkotnak, mert létezik mindig egy őket átfogó totalitás, ezért organikusabbak, reálisabbak a jóval elvontabb ellentéteknél. A különbségek *önmagukban is* fogalmat adnak, és a valóság egy mozzanatát alkotják; az ellentétek viszont *önmagukban absztrakt fogalmak*, és csak *párjukkal együtt* valóságosak. „A valóság, amelynek fogalmát a logikus gondolat kidolgozza, nem változatlan vagy tiszta lét — állapítja meg Croce —, hanem ellentmondás; a valóság formái, amiket a fogalom a valóságnak a maga teljességében való

elgondolásaként gondol, önmagukban vannak szembeállítva: ellenkező esetben nem lennének a valóság formái, vagy egyáltalán nem léteznének. *A szép rútt és a rútt szép*: a szépség azért olyan, mint amilyen, mert magában foglalja a rútságot, az igaz, mert magában foglalja a hamisságot, a jó, mert magában foglalja a rosszat. [. . .] Kivonják a negatív terminust, mint ahogyan az absztraháló folyamatnál szokták, és eltűnik a pozitív is, de éppen azért, mert a negatívval a pozitívot is kivonták.” (L, 61.) A valóság lényegéhez tartozik az, hogy „egy ellentét nem különbsége a saját ellentétének”. (L, 61.)

Az ellentétek együtt, párosan alkotják a valóságot, de végső soron mindig a szellemi lényegű valóságot, sőt annak egy-egy meghatározott mozzanatát. A valóság csak ellentéteket tartalmazva létezik Croce szerint is, de nem mindig ugyanazokat az ellentétpárokat tartalmazza, illetve nem ugyanolyan mértékben tartalmazza egy adott mozzanat a páros mindkét tagját, hiszen a pozitív (a szép, a jó stb.) szinte teljesen elnyeli, a megszüntetve-megőrzésen belül már-már *alig őrzi a negatív* (a rúttat, a rosszat stb.). Így az ellentmondás *fő oldala* csaknem önmagában alkotja az ellentmondást tartalmazó dolgot, aminek következtében *a dolog lényege azonosul a pozitív oldallal*.

Az ellentétek és a különbségek úgy kapcsolódnak össze egymással, hogy a különbségek fő minőségjegyét és értékét egy-egy negatívum pozitív ellentettje alkotja: „Az ellentét belső a szellemhez viszonyítva, és megtalálható annak minden formájában: ezért általános értéke a szellemnek (aktivitás a passzivitással szemben, racionalitás és realitás az irracionálissal és irrealitással szemben, létezés a nemlétezéssel szemben), és általános értéke a szellem minden sajátos formájának (szép a rúttal szemben, igaz a hamissal szemben, hasznos a haszontalannal szemben, jó a rosszal szemben).” (FP, 191–192.) A különbségek tulajdonképpen olyan valóságterületek (a szellemi lényegű valóságban), amelyekben belül *egy pozitív ellentét dominál* (esetleg a párjával együtt). Az ilyen valóságterületek különböznek egymáshoz képest, mert különböző *fejlődési szakaszt* képeznek a szellem megszabta valóság létezésében. A különbségek — mint elnevezésük is utal rá — elsősorban *kizárják egymást*, hiszen más-más érteken (más-más ellentétpár egyik oldalán) alapulnak; és másodsorban — mivel különböző fejlődési fokot reprezentálnak — átmenetnek egymásba (meghatározott irány szerint).

Kölcsönös feltételezettségük elsősorban nem ontológiai (bár viszonyuknak ilyen komponense is van), hanem *gnoszeológiai*: kölcsönösen azért feltételezik őket, hogy jól megkülönböztessék, hogy *elválasztásuk* minél pontosabb legyen *gondolatilag* a róluk gondolkodó számára.

Természetesen a különbségek gondolati különválasztásának Croce szerint is van objektív *valóságbeli* alapja. Ezt a valóságos viszonyrendszert tanulmányozva bontakozik ki a gondolkodó előtt „a szellem különböző formáinak rendje és logikája”. (BE; NSE, 66.) A fogalmi megkülönböztetés egyoldalúságával s ugyanakkor módszerbeli nélkülözhetetlenségével szintén tisztában van Croce, aki így ír a különbségek viszonyáról: „Nemhogy nincsenek elkülönítve valóságosan (az igazi valóság a szellemiség), de ilyennek empirikusan is csupán annak számára mutatkoznak, aki tipizálva szemlél, és nincs egyéb módja meghatározni a tények egyediségét a típusokban, amiért aztán vonzódik figyelme a szellemi különbségek felnagyítása és eltűlése felé.” (BE; NSE, 69.) A valóságos különbözőség nem ilyen nagyfokú.

A különbségek viszonya értelmezésének erre az oldalára talán annak figyelembevétele világíthat rá, hogy Croce itt a *fejlődés* dialektikus értelmezésére

tesz kísérletet, aminek során a Hegelétől részben eltérő magyarázatot próbál adni, vagyis a triád mellőzésével kísérli meg a megszüntetve-megőrzést más-ként leírni. (Vö. L, 61.) Ehhez azonban a különbözőségeket olyan értelmezése szükséges, amely szerint az egyik különbségből kifejlődhet a másik, tehát a fejlődés *folytonossága* biztosítva van. A dialektikának két nagy vívmányához folyamodik éppen ezért Croce: az egyik a lehetőség—valóság kategória-párja, a másik a — bár nem triádikus — spirálszerű előrehaladás.

A különbségek tehát — fejt ki elméletében — abban is eltérnek egymástól, hogy az egyik mint *lehetőség* foglaltatik benne a másikban. „A szellem formái különbözőek — mondja ki Croce —, de nem elkülönítettek; és amikor formái egyikében tartózkodik a szellem, vagyis abban *explicit*, a többi forma ugyan-csak benne van *implicit*, vagy ahogyan mondani szokták még, *kísérőként*.” (FP, 21.) Az implicit forma a következő fokozatban explicitté válik, vagyis a lehetőségéből *valóság* lesz. Ez az új valóság a következő lehetőséget tartalmazza, és így tovább. A lehetőség és valóság ilyen hullámozása nyomán egy meghatározott irányú folyamat bontakozik ki, amely körforgásnak tűnik: „Nem párhuzamosak, hanem össze van kötve egyik a másikkal oly módon, hogy egyikből születik a másik. [...] Megismerés és akarás, elmélet és gyakorlat két olyan vonal, hogy az egyik kezdete hozzáér a másik végéhez, vagy ha még egy mértani szimbólumra van szükség, nem párhuzamosat alkotnak, hanem kört.” (FP, 193.)

A szellem formáinak korábban, főleg az „Eszztétika”-ban kiemelt párhuzamos volta elsősorban azt volt hivatva hangsúlyozni, hogy az elmélet és a gyakorlat *analóg* egymással, amennyiben mindegyiknek van egy egyszerűbb és egy bonyolultabb foka, továbbá mindkét „alacsonyabb” fok létezhet az öt követő „magasabb” fok nélkül. Ennyi nemcsak hogy bőségesen elég volt a művészet önállóságát kiemelni szándékozó esztétikai elmélet kifejtéséhez, hanem egyenesen zavarólag hatott volna a körforgás hangoztatása, hiszen ha nem mellékes tény a körforgás, akkor a második ciklusban a művészet nem önálló, ha pedig minden ciklus kezdetén autonóm a művészet, az egész körforgás csak merő formalitás. Amikor viszont már a rendszer többi részét kell kifejteni, minden forma helyét mind előzmény, mind pedig következmény mivolta felől meg kell világítani, szinte nélkülözhetetlenné válik a körforgás gondolata. Éppen ezért már a „Logiká”-ban — ahol a körforgás lényegét legelvontabban tartalmazó különbségek elmélete a legösszefüggőbben leírva megtalálható — elhangzik a döntő megállapítás: „A különbségek kapcsolata a körforgás, és éppen ezért valóságos egység . . .” (L, 65.) És minél előbbre halad rendszere kidolgozásában Croce, annál nélkülözhetlenebb számára a körforgás teóriája, amihez a Vico-stúdiumok során a klasszikus előzményeket is megtalálja (vö. „corsi e ricorsi”). E felfogás figyelemre méltó *átfogalmazása* is megtalálható már az „Eszztétikai breviárium”-ban, ahol ez azért lehetséges, sőt szükséges, mert Croce újabb esztétikai szintézist nyújt; ennek magja a művészet „lírai intuíció” jellege, és a lírai ihlettség kiváltói nagyon is lehetnek a körforgás során előzőleg fellépő egyéb szellemi formák. A körforgás képe és szerepe itt a következő: „Az utolsó pont, amely ismét elsővé válik, nem a régi első, hanem a fogalmak gazdagságával és pontosságával jelenik meg, az átélt élet tapasztalatával és a szemlélt művekkel, ami mind hiányzott a régi elsőből, és egy magasabb, kifinomultabb, átfogóbb, érettebb művészetnek nyújt anyagot. Ily módon tehát a mindig egyforma forgás, a körforgás eszméje nem más, mint a *haladás* igazi eszméje, a szellem-



nek a valóságban és önmagában való gyarapodásáé, ahol semmi egyéb nem ismétlődik, kivéve a gyarapodás formáját.” (BE; NSE, 68.) A különbségek itt valóban *különböző fejlettségi fokok* különbségeiként mutatkoznak.

A szellem rendszerét csak a különbségek és az ellentétek kategóriájával együtt lehet *filozófiailag adekvát módon* elgondolni. Hegellel szembeni korrekcióként, de a maga számára mint programot írja le Croce: „A filozófiai fogalom, az univerzális-konkrét vagy idea ugyanúgy szintézise a különbségeknek, mint ahogyan szintézise az ellentéteknek.” (H, 56.) Ahol ez a szintézis nem jön létre, a végbemenő emberi tevékenység sem igazi gyakorlat. A szellem rendszerének leírása tehát csak részben szorítkozhat az igazi formák adekvát bemutatására, másrészt magában kell foglalnia a *fiktív formák* tárgyalását is. Ezt is lehetővé teszi Croce számára — a szűkebb értelemben vett „szellem filozófiája” területén — az ismeret formáiról, valamint az *ellentétekről* és *különbségekről* kialakított felfogás.

Az ellentétek és a különbségek ilyen koncepciójának együttes alkalmazása sem védi meg azonban Crocét a dialektika téves értelmezésétől. Mivel nála végeredményben az ellentét egyik oldala feloldódik a másikban (vö. L, 61.), a két oldalból csak egy marad meg, a fő oldal (a művészetben a szép és a rút közül csak a szép stb.), ez a fő oldal a szellem egyik különös területének legfőbb értékévé válik, a nem-azonosság viszonya már csak egy másik terület hasonló értékéhez fűzi — de ez a viszony már nem ellentét, hanem különbség. Az ellentétek kölcsönös kizárásának, *harcának* — meg sem indokolt — nullára redukálása az ellentétek különbségekben való feloldódásához vezetett: az ellentét csak mint a gondolkodás (a logika) kontrárius ellentéte maradt meg, mint egyéb létező *eltűnt*. Teljesen érthető, hogy az ellentétek harcának ignorálása mellett, csak a különbségekre támaszkodva nem sokat lehet megállapítani a fejlődés tartalmáról, s ezért fejtegeti Croce kizárólag a körforgás mint forma problémáit. Jól látja magát a tény — ha nem is a fentiek megfontolása alapján — C. Carbonara, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy Croce szerint a fejlődésnek tulajdonképpen nincs folyamata.<sup>8</sup> A dialektika relativizmussá hígult.

Behatóbb tárgyalásra érdemes problémát a gyakorlat filozófiája területén sem az emberi *képességek* és a segítségükkel végrehajtott *cselekvés* viszonyában, vagyis magában az *új létrehozásában* lát Croce, hanem az ezek egységének különböző formái között fennálló *különbségekben*. Egyértelműen kimondja, hogy „az, amit most az *akarat* és a *cselekvés* közötti viszony problémájaként jelölünk meg, máskor (az elméleti filozófiában) mint az *intuición* és a *kifejezés* közötti viszony problémája jelentkezett”. Éppen ezért „mint máskor és az analóg esetben [...] most is azt válaszoljuk, hogy az *akarat* és *cselekvés* teljesen egy, és hogy nem érthető meg sem az *akarat* *cselekvés* nélkül, sem a *cselekvés* *akarat* nélkül”. (FP, 46.) Filozófiai válaszadás céljából végzendő vizsgálatot egyáltalán az a kérdés érdemel, hogy a megfelelő *cselekvéssé* vált *különböző* *akaratok egyenlő értékűek-e?* Az igenlő választ nagyon világosan kimondja az egyik részösszefoglalás: „A gyakorlati aktivitásnak a maga viszonyrendszerében való kutatása megszüntetett minden kétséget arra vonatkozóan, hogy a gyakorlati aktivitás feltételezi az elméletit, vagyis hogy a *megismerés* *szükségszerű előzménye az akaratnak és a cselekvés-*

<sup>8</sup> C. Carbonara: „Sviluppo e problemi dell’ estetica crociana”, Humus, Napoli (1947) 91—93.

nek. De a kutatás, amely dialektikájában követte a gyakorlati aktivitást, ahhoz az eredményhez vezetett, hogy a gyakorlati aktivitás maga a valóság a maga közvetlenségében, és hogy más valóság (vagy más természet, ahogyan mondani szokták még) nem gondolható el az akaraton-tetten kívül; ez a kutatás kényszerít egyben az ellenkező tétel megállapítására is: hogy az elméleti aktivitás feltételezi a gyakorlatit, és hogy az *akarati szükségszerű előzménye a megismerésnek.*” (FP, 189.) Kérdéses ezután már csak az lehet, hogy a gyakorlat két területe — amely másként kapcsolódik a megismeréshez, más és más fázist képvisel a spirálszerű fejlődésben — egymáshoz mérve egyenlő értékű-e? A válasz az, hogy nem. És azért nem, mert különböző célokon alapulnak.

„Gazdasági aktivitás az, amely olyat akar és valósít meg, ami csupán azoknak a tényleges feltételeknek felel meg, amelyek között az individuum található; etikai aktivitás az, amely olyat akar és valósít meg, ami, noha megfelel ezeknek a feltételeknek, egyben valami olyanra is vonatkozik, ami túlhaladja őket. Az elsőnek azok felelnek meg, amelyeket individuális céloknak neveznek, a másodiknak az univerzális célok.” (FP, 203.) A gazdasági aktivitás céljainak egyedisége kiküszöbölhetetlen, de ugyanígy elkerülhetetlen a velük járó kielégítetlenség is. Segítséget csak az egyedín való felülemelkedés jelenthet: „Cselekvéseink mindig újak lesznek, mert mindig új problémákat állít elénk a valóság; de ha emelkedett lélekkel, tiszta szívvel megértjük őket, keresve azt, ami ezeket önmaguk fölé emeli, mindig az Egészt fogjuk birtokolni. Ilyen jellegű az erkölcsi cselekvés, amely nem mint egyéneket, hanem mint embereket elégít ki, és mint egyéneket csupán ember mivoltunkban, s mint embereket csupán az egyéni megelégedés eszközeivel.” (FP, 207.) Az egyén konkrét gazdasági céljait Croce szerint azok tökéletlen volta miatt kell a belátás nyomán meghaladni, nem pedig a törvényszerű s ezért egyben ugyancsak általános gazdaság determinálja az erkölcsöt a maga másként általános törvényszerűségeiben. Sőt az erkölcs általános voltának hangoztatásában sem annyira az általánosnak az egyesnél mélyebben fekvő lényege kap hangsúlyt, mint inkább a minden egyedit transzcendáló volta, szinte csak mennyiségében ideális jellege.

Az általánostól mint *törvényszerű meghatározottságtól* való idegenkedés egy más területen nyilvánul meg a legvilágosabban Croce filozófiájában: a törvények mint jogi normák értelmezése során. A törvényt már elemzése kiindulópontjaként úgy definiálja, hogy korábban fixált elvei alapján könnyen bírálni lehessen: „A törvény olyan *akarati* aktus, amelynek tartalma cselekvések *sora* vagy *osztálya*.” (FP, 307.) Mind az akarati, mind a species jelleg elválaszthatatlan a törvénytől. A törvény bizonyos fokig általános (speciális) volta irányt szab a mindig egyedi akarati, a maga egyediségén való túllépésre inspirálva azt. Olyan szerepük van a törvényeknek a gyakorlat területén, mint a fogalmi fikcióknak (pszeudo-fogalmaknak) az elmélet síkján: pragmatikussá teszik a tevékenységet. A törvény tehát az akarat következménye és formálója, ezért kétarcú az ember hozzá való viszonya: „Ézért szükséges megalkotni a törvényeket és egyben megsérteni őket, de tudva azt, hogyan kell ezt csinálni a nevelés során.” (FP, 335–336.) Eléggé nyilvánvaló, hogy ez a kanti kategorikus imperatívusz olyan átfogalmazása, amely a szubjektumot Kantnál valamivel kötöttebbnek tekint. Nagyon találóan állapítja meg — a Bergsonnal való rokonságra is enyhe célzást téve — Ugo Spirito: „Az individuum így a nagy *élan vital* egyik kifejezőjévé és egyik esz-

közévé válik, amely univerzumot hoz létre és amely azzal szemben csak egy részlet, fatalisztikusan vonzoltatva az univerzális által, vagy akaratlagosan szemben állva az univerzálissal.”<sup>9</sup>

Látható tehát, hogy Crocét nemcsak módszere megfogalmazásában, hanem *rendszeralkotási kísérletében* is akadályozza ingadozó, határozott profilt soha nem öltő idealizmusa, amely néhány kézenfekvő materialista megfontolásnak is engedve akár eklektícizmusnak is minősíthető. A filozófia olyan fontos problémái, mint az elmélet és a gyakorlat, valamint az egyes és az általános viszonya a hosszas episztemológiai fejtegetések után is egyértelmű megoldás nélkül maradnak. Élesebben fogalmazva: Croce nem meri vállalni a következetes szubjektív idealista álláspontot (mint korábban Fichte vagy vele egyidejűleg Wittgenstein), ezért aztán olyan szubjektív idealizmust képvisel, amely alapvetően empirista mivoltában mégis az egyes és mégis az elméletet helyezi előtérbe. Így lehet a rendszere *kiindulópontjában esztétikai*, amely a logika címszava alatt filozófiával, mégpedig *történetfilozófiával folytatódik*, s amit olyan gyakorlat követ, aminek *erkölcsi emelkedettsége* az egyén akaratától függ. Az „individuum omnimode determinatum” egyben „individuum omnimode determinans”.

### 3. A RENDSZER TARTALMÁNAK EKLEKTIKUS IDEALIZMUSA

Croce egyáltalán nem hagy kétséget afelől, hogy filozófiája *idealista* filozófia: ennek élete különböző időszakaiban és a legkülönbözőbb formákban hangot ad. Rendszerének összefoglaló címe is „A szellem filozófiája”, és mind ennek, mind egyéb írásainak egyes helyein több vallomásszerű nyilatkozatot tesz arról, hogy mint idealistát lényegében mindig „a szellem különböző formáinak rendje és logikája” érdekelte. (BE; NSE, 66.) Az idealizmus melletti állásfoglalásának objektívebb alapot is igyekszik adni, és ebben egészen olyan szélsőségig jut el, hogy a filozófiát a maga egészében kész az idealizmussal azonosítani.

Filozófiáját azért tekinti a „szellem filozófiájá”-nak, mert az differenciált egységben írja le *a szellem mint tulajdonképpeni valóság* lehetségesnek vélt formáit: „Ha felmerül a kérdés, hogy a szellem különböző tevékenységeiből melyik a reális, vagy hogy mind reális-e, [egyrészt] azt kell válaszolni, egyik sem reális, mert csupán a tevékenységek tevékenysége reális, amely egyikükben sem nyugszik meg különösképpen. A különböző szintézisek közül — esztétikai, logikai, gyakorlati szintézis —, amelyeket egymás után megkülönböztettünk, egyedül a *szintézisek szintézise* reális, a szellem, amely az igazi abszolútum, az *actus purus*. De másrészt és ugyanabból az okból mindegyik reális, a szellem egységében, az örök lefolyásban és ismétlésben, amely azoknak örök állandósága és realitása.” (BE; NSE, 62.) Az így kikristályosodott vélemény alapján ha nem is jogos, de teljesen érthető büszkeséggel jelenti ki „A gyakorlat filozófiájá”-nak befejező soraiban: „A gyakorlat filozófiájával véget ér az a fejtegetés, amelyet a szellem filozófiájáról adni célul kitűztünk; és egyben befejeződik a tulajdonképpeni filozófiáról való fejtegetés, mivel a szellem maga az egész valóság.” (FP, 387.)

<sup>9</sup> U. Spirito (etc.), i. m. 23—24.

Ezek a megállapítások elsősorban a saját eredményeire vonatkozó kijelentések. Mögöttük azonban egy a filozófia egészét minősítő általánosítás található. Miután a „Logiká”-ban kimondja, hogy a filozófia számára egyedül releváns tevékenység a saját kategóriái (a „tisztá fogalmak”) alapján végzett gondolkodás, ezzel a megállapítással folytatja: „De ha a filozófia a maga természetes logikája szerint a tiszta fogalom vagy idea, akkor minden filozófia — legyen akár következménye annak, amiből kiindul, vagy akár hibája, amibe belebonyolódik — lényegi vonása és alapvető tendenciája szerint *idealizmus*.” (L, 171.) És ez nem csupán egy esetlegesen megfogalmazott, futólagos vélemény, hanem olyan kutatásait befolyásoló elv, amit évtizedek elteltével is hangoztat: „... a filozófia nem lehet más, mint a *szellem filozófiája*...” (CFM, 1.)

A problémát azonban korántsem az jelenti, hogy Croce idealista filozófus-e, hanem az, hogy az idealizmus milyen változatát képviseli, sőt tud-e *egyértelműen* objektív vagy szubjektív idealista lenni?

Gramsci úgy véli, hogy Croce filozófiája lényege szerint objektív idealizmus, hiszen csak látszólagosan eredményes az a harc, amit kritikai pozíciójából az objektív idealizmus fő vonásai ellen vív: „Croce filozófiája ‚spekulatív’ filozófia marad, és benne nem csupán nyomai találhatók a transzcendenciának és teológiának, hanem az egész transzcendencia és teológia, csak a mitológia legdurvább kérégtől megszabadítva.”<sup>10</sup> Gramscinak ez a más alkalommal is hangoztatott véleménye — amely bizonyos fokokig hasonlít Feuerbach Hegel-értékeléséhez — csak részben helytálló. Megállapításából fenntartás nélkül mindössze az fogadható el, hogy Croce küzdelme nem volt elég eredményes az objektív idealizmus „elavult metafizikája”, főleg annak a hegeli filozófiában testet öltött változata ellen. Hogy Croce elsősorban szubjektív idealista volt, azt Gramsci valószínűleg azért nem ismerte fel világosan, mert a Croce rendszerében kulcsfontosságú szerepet betöltő esztétikát — teljesen érthető okokból — nem elemezte olyan mélyen, mint a politika és a történetfilozófia területét, vagy ha voltak is ilyen irányú meglátásai, inkább a vallással összefonódott objektív idealizmus ellen lépett fel, mert az objektív idealista tendenciák erősödtek Croce pályafutásának későbbi időszakában. Azonban egy másik olasz marxista, az esztétikát igen kiválóan ismerő Galvano della Volpe is a Gramsciéhoz hasonló véleményen van, amit így összegez: „Esztétikájának ezzel a *teológiai* koncepciójával fény derül hamisan konkrét racionalizmusára (hegeliánizmusára a logikában és *spiritualizmusára* általában).”<sup>11</sup> Della Volpe ezt a nem is túlzottan demitologizálnak tekintett objektív idealizmust elsősorban abban látja, hogy logikájában Croce az individuális ítélet értelmezése révén azonosítja az intuícióban rejlő egyedit a tiszta fogalommal mint ideával, s ebben a szellemi általánosban oldódik fel aztán minden. Ez a feloldódás az ember passzivitása mellett megy végbe, és időnkivülisége misztikussá teszi.

Della Volpe érvelése (maga az érvelés gondolatmenete, nem pedig annak inkonzekvens végeredménye) közel jár az igazsághoz, vagyis annak kimondásához, hogy Croce *alapvetően szubjektív idealista*. E szubjektív idealizmust

<sup>10</sup> A. Gramsci: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Einaudi (Torino), 1948, 190–191.

<sup>11</sup> G. della Volpe: Su tre epigoni italiani di Hegel; G. della Volpe: „Logica come scienza storica”, Editori Riuniti (Roma 1969), 241.

kimutató elemzés „kezdet” szerepét betöltő kategóriája az *intuición*, amelynek legteljesebb értelmezését az esztétika adja, de amely értelmezés korántsem fejeződik be a csak esztétikai fejtegetések körén belül, s nagyon sokatmondóan valóban a logika területén folytatódik még.

Az esztétikában leírt intuición, amely önmagában is ismeret és amelyből a többi összes ismeret kinő, a *szubjektum* olyan terméke, ami *nem tekinthető* az objektív valóság *visszatükrözésének*. Önmagában is tanúsítja ezt Croce egyik summázó megállapítása: „az intuitív megismerés — kifejező [expreszszív] megismerés. Független és önálló az értelmi folyamatokhoz képest; közömbös a valóság és nem valóság utólagos megkülönböztetését, a tér és az idő ugyancsak utólagos formálását és észrevezését illetően; — az intuición vagy képzet különbözik attól, amit érzünk, és mint *forma* áll elő az érzéki hullámzásból vagy folyamból, a pszichikus anyagból; és ez a forma, ez a birtokbavétel — a kifejezés [l'espressione].” (E, 14.) A többé-kevésbé képzetként felfogott intuiciónnak *nem nélkülözhetetlen feltétele* valamilyen *objektív dolog* mint reálisan létező *objektum*, amit aztán bizonyos részletességgel és pontossággal visszatükrözne, ezért közömbös az intuición a tér- és időviszonyokkal szemben: nincs tekintettel objektumának magánvalóan objektív tér- és időkoordinátáira, s mint képmás sem fejez ki valamilyen virtuális teret és időt. Viszont annál nagyobb hangsúlyt kap a szubjektum *belső pszichikus anyaga*, ennek az anyagnak az emberben végbemenő formálódása, az az aktivitás, amely a pszichikus folyamatot a kifejezésig juttatja, s ezzel a lezáró aktsussal valójában intuiciónvá avatja. Csak mint *másodlagos* probléma merül fel az intuiciónok *egy csoportjának* reálisan létező tárgyi alapja, nevezetesen a történeti és művészeti intuiciónok különválasztása kritériumának keresésekor: „Egy későbbi stádiumban a szellem [...] megkülönbözteti a történeti intuiciónót a nem történetitől, a *reálisat* az *irrealistól*, a reálisan elképzeltet a merőben elképzelttől.” (E, 32.) De az irrealist nem azért különbözteti meg a reálistól, hogy mint a további szellemi tevékenység félrevezető előfeltételeit kizárja, hanem inkább annak bizonygatásán fáradozik, hogy az irrealist is fontos szerephez juttassa, mondván: „Az egyén életrajzába mint reális tények lépnek be az illúziói is.” (E, 33.) Ilyen felfogás alapján maradhat továbbra is — mint ahogyan azt Croce már fiatalon megfogalmazta — a történelem „a művészet általános fogalma alá rendelve”. (Vö. *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*.) Sőt míg az egyik oldalon a művészi intuición mint kifejezetten illuzórikus képzet valósággá avatásán fáradozik Croce, a másik oldalon, de ugyanezt a tendenciát erősítve, a valóságból megmaradt objektivitás eltüntetésének irányába is fontos lépést tesz évtizedekkel később a „Két világi tudomány: az esztétika és a gazdaságtan” c. cikkében, amikor is a középkor „adequatio rei et intellectus” tételéből létrehozza az „adequatio praxeos et intellectus” formuláját, s ennek értelmében kimondja: „... a *dolog* [res] mint *dolog* nem létezik”. (US, 55.) Látható tehát, hogy már az intuición-tan legalapvetőbb vonásai is egy *kanti típusú* szubjektív idealizmus vázát mutatják (itt-ott túlzó szélsőségekkel), amelynek rokonságát még a terminológiai párhuzamok is erősítik. Íme — csak a példa kedvéért — Croce egyik jellemző mondata: „Az intuición adja nekünk a világot, a fenomenont; a fogalom adja a noumenont, a szellemet.” (E, 36.)

Az intuiciónból alakulnak ki a fogalmak. „A logikai aktivitás feltételei [...] a képzetek vagy intuiciónok. Ha az ember nem képzelne el semmilyen dolgot, nem gondolkodhatna; ha nem volna elképzelő szellem [spirito fantas-

tico], nem lehetne logikai sem.” (L, 3.) A gondolkodás azonban — Croce intuíció-felfogásából következően — nem az objektív valóság többé-kevésbé igaz képmásmozzaikjainak feldolgozásaként fejt ki logikai aktivitást, végez a fogalomalkotással lényegkiemelő munkát, hanem az *elképzel* — és nem csupán a külvilág szabta feltételek szerint elképzelt (történeti) — *valóság formálását* végzi, vagyis a szubjektum *lényegében önkényes érzelmi fikcióból* alkot fogalmat. És erőfeszítése akkor eredményes igazán, ha nem fogalmi fikciót, hanem tiszta fogalmakat alkot.

Croce érvelése ezen a ponton kezd bonyolulttá és megtévesztővé válni. A tiszta fogalmakat részben a platóni ideákhoz hasonló szellemi entitásokként kezeli; a tiszta fogalmak tudományát, a filozófiát sui generis idealizmusnak nyilvánítja; a fogalmi fikciókat és a rájuk épülő természettudományokat önkényes absztrakciók eredményének tekinti — és ezzel nemcsak Platónhoz, Hegelhez és különösen Husserlhez hasonló objektív idealistának mutatkozik általában, hanem egyben olyan éber objektív idealistának, aki gondosan el is határolja magát a szubjektív idealizmustól. Végül mindezt betetőzi isten elég gyakori emlegetésének gesztusa. A logikából valóban nem a szubjektív, hanem az objektív idealizmust könnyebb kiolvasni. Ha azonban két fontos tény nem merül feledésbe, akkor Croce szubjektív idealizmusához a látszat ellenére sem fér kétség. Az egyik — amiről az előbb volt szó — az, hogy Croce szerint a tiszta fogalom is az intuícióból, esetleg épp a „tiszta intuíció”-ból, a szubjektumtól formát kapott érzethullámból alakul ki. A másik fontos tény: az intuíciót feldolgozó gondolkodás is *emberi* tevékenység. Márpedig ha az intuícióját létrehozó ember *függetlenítette* magát a valóságtól — ami érzékeléskor sokkal nehezebb, mint a gondolkodás során —, ha a nagyon is reális természetről képes teljesen önkényesen létrehozott fogalmi fikciókban gondolkodni (ti. a természettudományokban), akkor a tiszta fogalmat definiáló individuális ítélet megalkotásakor miért nem ilyen kötetlenül szabad? Valójában akkor is ilyen — még ha ezt sem Croce, sem della Volpe nem veszi észre —, hiszen egyrészt az individuális ítélet szubjektumai (S) is intuíciók, ezek végtelen számához rendelődik egy sajátos (univerzális) predikátum (P), másrészt ennek az univerzális predikátumnak az egyedi szubjektumhoz (S) való hozzárendelésével lesz egyáltalán megismeréssé a megismerő erőfeszítés. Croce azonban nem tudja a megismerést olyan visszatükrözésként értelmezni, amelyben az aktuális alkotás *nem terjed túl a képmás megalkotásán*; nála ez a tevékenység egyben mindig kvalifikáló eljárás, a tevékenység objektumát *adott minőségében teremtő* cselekvés. A gondolkodás *önmagában vett* (semmilyen mozzanatában nem gyakorlati), *individuális ítéletalkotással végzett valóságteremtő aktusáról* egy helyen nagyon világos vallomást tesz Croce; ott, ahol az individuális ítélet és a perceptív ítélet azonosságáról ejt szót: „Észrevenni (percipiálni) annyi, mint egy dolgot ilyen vagy olyan minőséggel rendelkezőként felfogni, és ezért elgondolni és megítélni. Még a legfelületesebb benyomást, a legfutólagosabb cselekvést, a legjelentéktelenebb dolgot sem vesszük észre, amennyiben nem gondoljuk el. Innen az igen nagy méltósága az individuális ítéletnek, amely az általunk minden pillanatban végzett egész megismerést ténylegessé teszi, és amely által egyedül *birtokoljuk a világot*, sőt amely által egyáltalán *létezik egy világ*.” (L, 99.) A gondolkodás maximuma tehát a világ észnének és egységének *szubjektum általi teremtése*, mégpedig az intuitív *jelenség* (fenomenon) után és alapján a *lényeg* (noumenon) szintjén is. A szubjektum (az ember) az individuális íté-

let predikátumának univerzális volta miatt annyira kötetlenül szabad, hogy bármilyen képzetet tetszőlegesen intuálhat, illetve a képzetek (intuíciónok) bármely körét transzcendálhatja. A gondolkodás (logika) tehát nemhogy korlátozná a maga objektív idealizmusával az intuáló érzékelés szubjektív idealizmusát (esztétika), hanem — az objektív idealizmus bizonyos elemei mellett, de azokkal szoros összefüggésben nem állva — folytatja, sőt kiszélesíti és *elmélyíti* a csak empirikusnak induló szubjektív idealizmust: ez tetőzi be a szubjektum káoszából kozmoszt létrehozó aktusát. Ezt a (szintén kanti) megoldást — terminológiai oldala felől megközelítve — ugyancsak a sajátjaként írja le Croce, amikor azt fejtegeti, hogy a fogalomnak tulajdonképpen egyetlen jellemvonása van: „És ez a jellemvonás az ő univerzális — konkrét mibenléte: két szó, amely ugyanazt az egy dolgot jelöli, és nyelvtanilag is eggyé válhat, a ‚transzcendentális‘ vagy más szóban, ha mást választunk a már létrehozottak közül, vagy van kedvünk újat létrehozni.” (L, 31–32.)

A rendszer egészének elméleti (esztétikai és logikai) részéből egy szolidabb változatú, az anyag „an sich” voltát nem tagadó szubjektív idealizmus olvasható ki. Szélsőségesebb megnyilatkozásai csak ritkán vannak Croce-nak. Ilyen például Mach gnoszeológiai koncepciójának elismerése (vö. PS, I., 205–206, 247–248.), vagy az anyag létének a fizikai idealisták érvelése útján történő kétségbevonása: „... meg kell fontolni, hogy a fizikai világ irreális voltának kimutatását elvégezték, és elfogadta minden filozófus (hacsak nem vaskos materialista, és nem burkolózik a materializmus éles ellentmondásaiba), sőt maguk a fizikusok hirdetik tudományukba elegyített filozófiai részleteikben, amikor úgy fogják fel a fizikai jelenségeket, mint elvek produktumait, amelyek megszabadultak a tapasztalattól, az atomoktól vagy az étertől, vagy pedig mint valami ismeretlen megnyilvánulásait: következtetésként maga a materialisták anyaga is egy anyagontúli elv. Így belső logikájuk és közös megegyezésük szerint a fizikai tények nem realitásnak mutatkoznak, hanem *értelmünk konstrukciójának a tudomány céljai számára.*” (BE; NSE, 10–11.)

Az uralkodó jellegű, a Kantéra emlékeztető szubjektív idealizmus uralja a *gyakorlat* értelmezését is. Gyökerei a rendszer megelőző területeire, főleg a logikára nyúlnak vissza. A fogalmi fikciók mindkét fajtájának, az empirikus fogalmaknak is és az absztrakt fogalmaknak is éppen az a szerepük, hogy elméleti alapját képezik — mindennapi ismeretek és természettudományok formájában — a gyakorlati tevékenységnek. Nélkülük nem jön létre a cél sem a gazdasági, sem az etikai gyakorlat számára. Márpedig a célkitűzés általában véve is nagyon fontos (mint emberi sajátosság), és a maga különös változataiban is az, hiszen ezen az alapon tér el a gazdaság és az etika: „Gazdaságilag akarni annyi, mint *akarni egy célt*; erkölcsileg akarni annyi, mint *akarni az ésszerű célt.*” (E, 63.) (Csak a teljesség kedvéért nem árt utalni arra, hogy a kétféle cél többé-kevésbé megfelel a kanti empirikus, illetve intelligibilis akaratnak.)

A Croce által értelmezett gyakorlatban a *cél* játssza a döntő szerepet (nem a valóság anyagosságának átforgalmazása, még csak nem is a szükségletek), illetve az *akarat*, amely több áttételen keresztül is összefügg a céllal. Távollabbi, többszörösen közvetített kapcsolatban áll vele úgy, mint a fogalmi fikciók létrehozója. E pseudo-fogalmak érvényességi körét önkényesen, nem korlátozott akarattal szabja meg a szubjektum, és ennek az akaratlagosságnak a következményei az adott típusú fogalmak közegében továbbgyűrűznek a

gyakorlati tevékenység küszöbén álló célig. De van ezenkívül az akaratnak sokkal direkter célformáló hatása is: a gyakorlat folyamatát mozzanatról mozzanatra korrigáló akarat beavatkozás. „Az ember esetről esetre és pillanatról pillanatra cselekszik, pillanatonként valósítva meg a maga akaratát, nem pedig még abban az elvont fogalomban, amit *tervnek* [disegno] neveznek. Ebből következik annak a bizonyossága is, hogy nem lehet modelleket vagy *rögzített típusokat* nyújtani a cselekvéshez: az, aki keresi és várja az ilyen modelleket és típusokat, olyan egyén, aki nem tud akarni, és nem rendelkezik azzal a kezdeményezéssel, azzal az alkotókészséggel, azzal a zsenialitással, ami ugyanúgy elengedhetetlen a gyakorlati aktivitáshoz, mint amennyire az a művészethez és a filozófiához.” (FP, 31.) Amennyiben a szükséges zsenialitás még sincs jelen a kívánt mennyiségben az emberek egy részénél, működésbe lépnek a törvények (a mások által akaratlagosan megállapított normatívák), és elvégzik a kellő orientálás funkcióját. A szubjektum akaratának más szubjektumok törvényeket előíró tevékenységén keresztül ható valóságalkotása részben a szellemtörténeti koncepcióra emlékeztetően szerepel Crocénél.

Amilyen jól kidolgozott Croce gyakorlat koncepciójában az egyik fontos tényező, a célszerűség problémája, annyira elhanyagolt a másik, az *anyagiság* kérdése. Az általa leírt gyakorlati aktusnál jelenlévő anyag nem e tevékenység anyagi-tárgyi mivoltának tudatos elismeréséből következik, hanem inkább csak afféle ki nem küszöbölt maradványa a materializmusnak. Nyilván ezért tartja a etimológia síkján a gyakorlat jelölésére kifejezőbbnek a „praxis” helyett a „poézis” szót. (Vö. FS, 5.)

A szubjektív idealizmus legközismertebben Kantnál megtalálható típusa átfogja Croce *egész filozófiáját*. Azonban ez az idealizmus nem érvényesül egyenletesen és jól észrevehető logikai ellentmondások nélkül. Nem pusztán arról van csak szó, hogy az „Esz-tétiká”-ban sokkal koncentráltabb, mint „A gyakorlat filozófiájá”-ban, sőt nem is csupán annak az általános hibának a kikerülhetetlen elkövetéséről, hogy a szubjektív idealizmusnak a maga lényegi képtelenségéből következően bizonyos fokú segítségért kell fordulnia az objektív idealizmushoz, vagy — horribile dictu — a materializmus-hoz.<sup>12</sup> Croce gondolatvilága szubjektív idealizmusában főleg az hat zavarólag, hogy az ebben elsődleges mesteréhez, Kanthoz képest *másféle engedelményeket tesz* mind az objektív idealizmusnak, mind a materializmusnak, és ezeket eléggé *inkonzekvensen* teszi.

Az nagyon természetes, hogy Croce szubjektív idealizmusának — minden fennálló hasonlóság ellenére — más gyengeségei vannak, illetve a meglévők közül sem egészen ugyanazok szorulnak orvoslásra a XX. század elején, mint Kant szubjektív idealizmusa esetében a XVIII. század végén. Kantnál még főként a természet magyarázata során felmerült agnoszticizmussal fonódott össze a szubjektív idealizmus, és teremtett egy más elemekkel is kombinált szubjektív idealista ontológiát; Crocénél inkább a társadalom megértésére irányuló törekvésből fakad a szubjektív idealizmus, és jobban előtérben áll benne — metodológiaként — a gnoszeológiai aspektus. Kant az objektív idealizmus mitológikusabb változatát vegyíti a maga szubjektív idealizmusába (pl. a lélek halhatatlansága), Croce egy jóval racionálisabb változatot. Ameny-

<sup>12</sup> A szubjektív idealizmus eme sajátosságára Lenin is utal; vö. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus*; LÖM 18, Kossuth Könyvkiadó 1964, 22., 179–189.



nyiben Kantnál materialista elemek vannak, az a mechanikus materializmus jelenléte; Croce viszont kiegészítő aktusként bizonyos spontán materializmus mellett a dialektikus és történelmi materializmus részbeni elfogadására is rákényszerül.

A probléma éppen az, hogy Croce nem csupán két másik filozófiai irányzattal igyekszik szintézisbe hozni szubjektív idealizmusát, hanem általában véve nagyon különböző geneziséű és osztálytartalmú koncepciókat kellene rendszere átfogónak ígérkező jellege érdekében egységes egészzé ötvöznie.

Az *objektív idealizmusra* való támaszkodás a *jóval sikeresebb*. A tiszta fogalmat platóni ideaként emlegetni, a legáltalánosabb fogalmat Hegelhez hasonlóan a tudás csúcsára helyezni, a gyakorlatot fogalmak (bár pseudo-fogalmak) mintegy elidegenedő megvalósulási folyamatként leírni nem tűnik nagyon következtelen folytatásnak az intuíciónál való kiindulás után, hiszen a megingathatatlan tiszta fogalom kikötőjében véget érni látszik az intuíció „Odyszeája”; sőt azzal, hogy az intuíció bizonyos származékai, a fogalmi fikciók gyakorlati megvalósulást nyernek, látszólag még a kritikáját is megkapja a túlzott, csak elvont fogalmakat respektálni hajlandó objektív idealizmus (az „ódsi metafizika”). Így sem az egyén kezdeményező szerepe nincs kizárva, sem az objektíválódott szellemi szféra jelentősége nincs lebecsülve. Különösen a körforgás által korrigálhatja egymást a kettő: a következő ciklusnál újra belép a szubjektum intuíciója, de befolyásolják képzetteremtésében a már jól-rosszul kikristályosodott fogalmak. Sőt ha még a kör egyik szakaszában ott is van és bizonyos változásokat eredményez is az anyag, nem bontja meg a szellem egységét, vagyis a quasi-„szubjektív szellem” és a quasi-„objektív szellem”, sőt e kettő és a quasi-„abszolút szellem” viszonyát. „Ez a körforgás az önmagával való igazi egysége és azonossága a szellemnek; a szellemnek, amely önmagából táplálkozik és önmaga fölé nő.” (SPA, 28.) A valóság tehát megmarad szellemi lényegűnek, legfeljebb nem egészen egynemű ez a szellem. Mivel ez nem túlzottan szembetűnő, áll elő bizonyos, már említett látszat. Az objektív idealizmus asszimilálása ugyanis látszólag annyira sikeres, hogy sokan hajlandók Crocét elsődlegesen objektív idealista gondolkodónak minősíteni: mint szűkebb értelemben vett filozófust többnyire neohegeliánusként tartják számon, mint esztétát pedig nemcsak Hegel és De Sanctis közvetlen követőjének, hanem — mint E. F. Carritt, akinek véleménye szélsőséges voltában is jellemző — Platón korszerű folytatójának.<sup>13</sup> (Az objektív és a szubjektív idealizmus közötti ingadozás, ennek során az objektív idealizmus nagyfokú előtérbe kerülése — ahogyan erről már esett szó — jól felismerhető jellemvonása Croce módszerének is.)

A *materializmusra* való támaszkodás *korántsem ilyen eredményes*, illetőleg a materializmusnak kényszerűen tett engedmények jóval nagyobb mértékben kuszálttá teszik a szubjektív idealizmus alaptendenciáit. A marxizmus materializmusának lényege szerinti és tudatos elfogadásáról szó sem lehet egy olyan filozófus esetében, aki — még ha attól pillanatnyilag a legtávolabb állva is — ezt írja a szerinte „pán-ökonizmus” hibájában szenvedő történelmi materializmusról: „Ez az alapvető tévedés abban áll, hogy nem ismeri fel és nem akarja felismerni a különböző szellemi megnyilatkozási formák öncélúságát és öntörvényűségét, amelyek a maguk sokféleségében és egységében adják az emberi szellem kibontakozási folyamatát s az abban megnyilvánuló

<sup>13</sup> E. F. Carritt: „The Theory of Beauty”, Methuen, London 1914, 289—302.

teremtő szabadságot. A kritika ismét jogukba helyezte a marxista szemlélettel szemben — mint már korábban a hegeli szemlélettel szemben is — a szellemnek azokat a megnyilvánulásait, amelyeket az egyik és a másik tanítás egyaránt tagadott: Hegellel szemben a képzeletet és a teremtő cselekvést, Marxszal szemben pedig az erkölcsiséget, a képzeletet és a gondolatot.” (TSz, 86.) Vagyis amikor Croce a történelmi intuíció értelmezésekor azt nem „tiszta képzeleti”-nek tartja, akkor materialista ugyan, de — mivel a marxizmusnak annyira ellensége — a „naiv realizmus”-nál nem magasabb szinten. Hasonló módon tör fel spontánul a materializmus a természettudományok értelmezésekor, amennyiben azok olyan nem tiszta fogalmakból, vagyis fogalmi fikciókból állnak össze, amelyeket ugyan önkényesen alakít ki a szubjektum, de csak abban a vonatkozásban, hogy a fogalom jegyeit állapítja meg voluntariztikusan, s ezen keresztül a dolgoknak azt a körét, amire a fogalom vonatkozik (a fogalom „terjedelmét”), de a dolgok különböző körei már tulajdonképpen adottak, léteznek „an sich”. Az anyagot Croce sem képes teljességgel ignorálni, legalább formánélküliségében tudomásul kell vennie a maga objektivitásával: „Az anyag, a maga elvontságában, mechanizmus, passzivitás, az, amit az emberi szellem leigáz, de nem teremt.” (E, 8.)

Mivel Croce filozófiája elsősorban társadalomfilozófia, fejtegetései során beleütközik a *társadalom anyagságának* problémájába is, s ennek során — lévén egyben múltját abszolúte megtagadni nem képes Labriola-tanítvány — a történelmi materializmus néhány töredéke szükségszerűen belekerül filozófiájába, még ha alaposan el is torzul közben. Jól példázza ezt a *gyakorlat* értelmezése és rendszertani helye. Croce a gyakorlatot, egészében véve, szubjektív idealistaként értelmezi. Teljesen igaza van E. Agazzinak, aki szerint Croce az idealizmus által hagyományosnak tekintett örök szellemi értékek (szép, igaz, jó) mellé utólag kapcsolta kialakuló rendszerében negyediknek a hasznost, de igyekezett egyrészt minél nagyobb mértékben spiritualizálni, vagyis mint gyakorlatot az elméletben feloldani és elválasztani minden transzcendens eszménytől, másrészt csak mint az elméleti tevékenység — közömbös — tárgyat felfogni.<sup>14</sup> Az idealista rendszerbe beékelte gazdasági tevékenység nem emelkedhet primér jellegűvé, és nem több — jegyzi meg szellemesen E. Caruso —, mint „a hasznos kihasználása” az ember részéről.<sup>15</sup> Mindössze egy olyan — eléggé lényeges — mozzanata van Croce gyakorlat koncepciójának, amelynek értelmében a gazdasági tevékenységnek döntő a szerepe: megelőzi és meghatározza az erkölcsöt. „Az erkölcsösség konkrétan a hasznosságban él, az univerzális az individuálisban, az örök az esetlegesben.” (FP, 226.) A gazdaságinak természetesen nem az anyagságán van a hangsúly, és nem is alapja a művészetnek és a tudománynak, de az erkölcsnek közvetlenül az, és a körforgás értelmében áttételesen az előző kettőre is hat. Mindez — ha teljesen ki nem mondva is — benne rejlik Croce fejtegetéseiben, bár nyíltan kimondva az van benne, hogy a hasznos is szellemi érték és a gazdaság is a szellem rendszerének egyik része.

Ennek a rendszernek a különböző típusú (szubjektív idealista, objektív idealista, spontán és dialektikus materialista) összetevőit most már nem külön-külön, hanem együtt, *egységben* szemlélve azt az *általános következte-*

<sup>14</sup> E. Agazzi: „Il giovane Croce e il marxismo” (Einaudi), Torino (1962), 34., 560—574.

<sup>15</sup> E. Caruso: „Per la critica dell’ estetica e dell’ idealismo crociano”, Marchese, Siracusa 1949, 27.

tést lehet levonni, hogy nem egységes világnézeti profilú építmény, hanem *eklekticismusba oldódó szubjektív idealizmus*. Ezt az eklekticismust vállalja is Croce 1906-ban — bár értékakkumuláló teljességnek fogja fel — Hegelről szóló elemzésének lezárásakor: „Én *hegelianus* vagyok, és hiszem, hogy annak kell lennem; de csak abban az értelemben, ahogyan korunkban bárki, akinek filozófus értelme és kultúrája van, s ebből következően így együtt az alábbi is és annak is érzi magát: éleata, héraletianus, szókratikus, platonikus, arisztotelianus, sztoikus, szkeptikus, neoplatonikus, keresztény, buddhista, kar-teziánus, spinozista, leibniziánus, vichiánus, kantianus és így tovább. Vagyis azt megértve vagyok ilyen, hogy egyetlen gondolkodó, a szellem történetének egyetlen mozgalma sem tűnhetett le anélkül, hogy ne rakta volna le az igazság egyik elemét, amely — tudatosan vagy nem — részét képezi az élő és modern gondolkodásnak.” (H, 142–143.) A tulajdonképpeni eklekticismus, mint fő jellegzetesség, egy olyan *szándékból* adódó következmény, amely alapvetően másféle csakis más *szándékból* kiindulva lehetett volna. Croce azonban — politikai liberalizmusával teljesen összhangban — a még nem dekadens polgárság egykori eszményeit szeretné megvédeni, ami a filozófia síkján úgy jelenik meg, mint törekvés a marxizmusba átsapó materializmustól való elhatárolódásra, illetve visszahúzóds mind a szélsőséges szubjektív, mind a szélsőséges objektív idealizmustól, továbbá kísérlet az utóbbi kettő szolidabb változatának összebékítésére az egyéniség védelme mellett. Személyes élményei nyomán ez úgy konkretizálódik, hogy a *hegelianizmust* próbálja olymódon *kiszélesíteni*, hogy benne az ember közvetlenül is nagyobb kezdeményező szerepet kapjon, s ehhez a gyakorlat fontosságának elismerését sem lehet teljesen megtagadni. (Ez a lényege annak a hegelianizmusnak, amit Croce általában olyan nyíltan vallott, illetve amit sokak jóval nagyobb fokúnak feltételeztek, mint amilyen valójában volt.) A hegeli konstrukciót kisebb módosításokkal megtartva, de abba mozgatóként a „világszellem” helyett a változó situációban cselekvő egyént helyezve képzei el az *új ideált*, s bírálja ennek szemszögéből mind a túlzottan aktivista „irracionalizmust” (főleg a futurizmust), mind a túlzottan passzív „absztrakt racionalizmust”. Az 1930-ban tartott VII. nemzetközi filozófiai kongresszus referátumában ezt mondta: „Minél közelebből vesszük szemügyre a modern történelemellenességet, annál tisztábban és világosabban győződünk meg arról, hogy ahol eszmei tartalmat keresnénk, valójában csak úr tátong. Nem is beszélhetünk egységes alapvetésről, hiszen — amint láttuk — valójában két, egymással ellentétes magatartás fonódik itt egybe, folyik össze és ismét széjjel, cserélgeti és váltja ábrázatát — márpedig az ilyesmi erősen gyanús arra, hogy ami mögötte meghúzódik, az logikailag nulla. Mert mi más a két megjelenési forma elsője: az energia-imádat, 'az élet az életért' csatakiáltás, a múlt nélküli jövő, az ideanélküli cselekvés aktivizmusa, mint a bölcséleti tévedések tárában régóta 'irracionalizmus' vagy 'szellemi értékek tagadása' címen ismert és nyilvántartott eltévelyedés? És mi más a második megnyilvánulási változat: az életformák légüres térben való megkonstruálni-akarása, történelmi gyökerek elvágása, az élet ritmusának felülről való diktálása, az Ember felett úrrá kerekedett Szabály — mi más mindez, mint a filozófiában 'absztrakt racionalizmus' néven ugyancsak jól ismert és régtől fogva kipel-lengérezett tévtan, amely bár nem tagadja meg közvetlenül a szellemi értékeket, de félreismeri, az emberiségen kívül helyezi, fétissé teszi őket. [...] Ez a negatív eredmény új kérdés felvetését indokolja a régi helyett. Most

már nem fogunk tartalmat és értéket keresni ott, ahol tudjuk, hogy ilyen nincsen, hanem azt kérdezzük: mi tette lehetővé, hogy ezek az avatag eretnekségek napjainkban nemcsak hogy felbukkantak a láthatáron, hanem már-már egészen elborítják? Erre az újabb kérdésre teljes választ csak úgy kaphatnánk, ha felvonultatnánk szemünk előtt a történelmet, főként azonban a XIX. századot, s annak is utolsó harmadát, hozzáátéve még saját századunk eddig eltelt éveit is. Ez a vizsgálódás azzal az eredménnyel járna, hogy az emberiség ama nagy kettős teljesítménye óta, amely egyrészt a francia forradalomban, másrészt az idealista és történelmi beállítású filozófiában testesült meg, semmiféle igazi új ideál, az emberi és szellemi életnek semmiféle új eszménye nem született. Ez az eddig egyedüli modern ideál viszont kibontakozásának során annyi ellenállásba és ellenhatásba ütközött — részben tisztán szellemi téren, részben az új társadalmi és gazdasági tények kapcsán —, hogy fennakadásokat és elhajlásokat kellett szenvednie. Ezek a fennakadások és elhajlások azonban, bármily fontos legyen is szerepük, mégis csak azok maradnak, amik, nem pedig ideálok. Ha azután az általános zavar közepette az ilymódon eltorzult, elhajlított képleteket ültetik az igazi ideál helyébe, akkor ez az ál-ideál az irracionális és az absztrakt racionalizmus — előbb már jellemzett — kettős formájában kel életre.” (TSz, 23—24.)

A hol „ősdi metafizikának”, hol „absztrakt racionalizmusnak” nevezett klasszikus objektív idealizmusnak azt a hibáját, hogy a szellemi értékeket „fétissé teszi”, mivel „az emberiségen kívül helyezi” őket, Croce részben a szubjektum kezdeményező-képességének hangsúlyozásával, részben a valósággal történő empirikus kapcsolatfelvétel elkerülhetetlenségének kiemelésével igyekezett kiküszöbölni. Ezt azonban úgy próbálta végrehajtani, hogy sem az objektív valóság elsődlegességét nem ismerte el a *szubjektummal szemben*, sem a gyakorlat elsődlegességét az *elmélettel szemben*. Az empirizmus rehabilitálásához Hegel után már kevés a spontán materializmus; az intuíciót — valamilyen változatában (s annak megértésére a materialista pszichológia is tesz kísérletet) — csupán valóságot megismerő, nem pedig valóságot *megismerve teremtő* emberi tevékenységnek felfogni csak úgy lehet, ha a világ anyagiságát és a gyakorlat anyagiságát dialektikus materialista módon ismerik el. Mivel Croce csak részben ismerte el a világ anyagiságát, felfogása szerint az intuíció *túlnőtt a szubjektumon*: az ember intuíciója megismerendő (logika) és megváltoztatandó (gyakorlat filozófiája) világot teremtett az ember számára. Végző soron a szubjektum *nem céltudatos kezdeményező* — amilyennek Croce látni szeretné —, hanem inkább a *saját végzetét kialakító és kiprovokáló* lény; teremt annyiban, amennyiben az intuíció létrehozása által elsősorban tőle függ a világ, és provokál annyiban, amennyiben valami félig-meddig objektív magánvalót (vö. történeti intuíció) felhasználva intuál, hiszen a „teremtő cselekvéssel” indítja meg további problémái nagy részének sorát. Ezen a ponton Croce — nem tudatosan és nem pesszimiztikusan — az egzisztencializmushoz kerül közel, az ember „szabadságra ítéltsége”-nek sartré-i felfogásához. Ezt a koncepcionális tévedést nem tudják teljesen eltakarni liberalizmusára épülő absztrakt szabadság-szólamai.

Crocét a szándékával szembenálló következményhez, vagyis a szubjektum felszabadítása helyett a szubjektum szabadságra ítéléséhez, általában véve az egyén világban való helyének nem kielégítő tisztázásához végső soron a már elmaradott Olaszországban is anakronisztikusnak minősíthető konzervatívizmusa vezette. A risorgimento folytatását célzó nagy programja átfogó

konceptiót s benne filozófiai rendszert követelt, amely mind az elmélet, mind a gyakorlat orientálására alkalmas, és a benne foglalt útmutatás nyomán az individuum saját benyomásai és ítéletei alapján emelkedik végül egy logikailag rendszerezett elmélet felhasználásával az általános emberit akceptáló erkölcs magaslatára. A szélsőséges szubjektivizmus veszélyezteti ezt (amiről Crocét alaposan meggyőzte a túlzó romantika, a futurizmus, majd a fasizmus), a konzervens szubjektív idealizmus már csak emiatt is idegen lehetett számára; a természettudományok fejlődése iránt pedig volt annyira közömbös (mivel az Itália számára nem tűnt létkérdésnek), hogy szcientista szempontok ne fokozzák szimpátiáját, hogy ne vonzza a szubjektív idealizmusnak — a történelem tanulsága szerint — éppen e téren sok újat rejtő lehetősége, noha nem volt számára ismeretlen a machizmuson alapuló fizikai idealizmus. Mint arisztokratát (és nápolyit) a Spaventa—De Sanctis hagyomány, mint professzort a rendszerek bővölete és vélt hatékonysága vonzotta a csak kritikával elfogadott, de mégis akceptált hegeli filozófia felé, aminek megreformálása még a marxizmus elleni harc bizonyos eredményeivel is kecsegtette. A szigorúan zárt rendszer tarthatatlanságát is, de részbeni szükségességét is érezve nyilvánvalóan megpróbálta megmenteni az objektív idealizmus bizonyos elemeit, de ugyanakkor *sehogyan sem tudott kitérni* azok elől a következmények elől, amelyek a mégis előtérbe jutó szubjektív idealizmus számára a materializmussal való minimális szövetségből is adódnak: s a globális következmény a szubjektív idealizmus dezorganizálódása, *eklektikus*sá válása. A Hegeltől Herbarton át Kantig, sőt egyben-másban Leibnizig és Descartes-ig hátráló Croce végül legjobban a Kantéhoz hasonlítható álláspontot foglalt el,<sup>16</sup> de nem szintetizált olyan egységes elméletet, hogy akár Kant-epigon lenne, akár egyértelműen neokantiánus. (Túloz, de nem minden alap nélkül teszi ezt C. G. Seerveld, aki érték és valóság kanti kettősését látja Croce elméletében az egyik legfőbb motívumnak, s Crocét az intuíción és az érték filozófusaként emlegeti.<sup>17</sup>)

Szűkebb értelemben vett filozófiájának szubjektív idealista vázára szinte *minden* más fontos változathoz ráépített egy-két elemet. Az intuíción tanra egy kis spontán materializmust (történeti intuíción), a kategória tanra némi platonizáló—hegelizáló objektív idealizmust (tisztá fogalom), ezenkívül — nyilván korábbi eredetű, de a neopozitivizmuséra nagyon emlékeztető — empirizmust is (empirikus és absztrakt fogalmak viszonya), neokantiánus jellegű értékelméletet (a szép, az igaz, a hasznos és a jó abszolút érték), etikájába beszivárgott valami a marxizmus gyakorlat felfogásából (az erkölcsi a gazdaságira következik), ugyanakkor az elmélet—gyakorlat viszony egészenek értelmezése némi áthajlást mutat az idealizmusból a dualizmusba (a formák körforgása). Mindezt együttesen aligha lehet másnak minősíteni, mint *eklekticizmusnak*.

\*

Rövidsége mellett is nagyon átfogó, és áttételes volta ellenére is rendkívül frappáns a már pályája csúcán álló filozófusként 1918-ban írt cikke, „A teo-

<sup>16</sup> Lukács György: „Adalékok az esztétika történetéhez” [Válogatta és szerk.: Fehér Ferenc], I, Magvető Könyvkiadó (Budapest 1972), 163. — G. della Volpe, i. m. 235—241.

<sup>17</sup> C. G. Seerveld: „Benedetto Croce's earlier Aesthetic Theories and Literary Criticism”, J. H. Kok—N. V. Kampmen (Amsterdam), 1958, 91—93.

logizáló filozófiáról és csökevényeiről”, amely jóval többet tartalmaz annál, mint amennyit a címe ígér. Úgy összegezi benne rendszerré összeállt legfontosabb filozófiai eredményeit, hogy egyben igyekszik megtagadni majdnem minden pozitív filozófiai hagyományt, megtevesztő kérdésnek minősítve a filozófia alapproblémáját, és mitológiának tekintve minden olyan koncepciót, amely akár az anyag elsődlegessége mellett, akár az objektív szellem elsődlegessége mellett foglal állást. Minden filozófia rokon a teológiával, amely valamilyen *objektív létszféra*t ismer el és annak *visszatükrözését* lehetségesnek tartja. Egyedül elfogadható filozófia csak az ő Descartes, Vico, Leibniz és Kant nyomdokain továbbhaladó, módosított szubjektív idealista filozófiája.

„Valóban, a kutató, az emberi szellem formáinak ismerője, a maga hosszú utazása során soha nem találkozott dolgokkal vagy létezőkkel, illetve gondolatokkal vagy képmásokkal, amelyek többé vagy kevésbé befogadják a jelenségeket, hanem csak az aktivitás formáival, a cselekvés formáival, és a cselekvés e formái között formáival az úgynevezett gondolkodásnak, ami maga is mint egy cselekvés mutatkozott számára, a többi összesnél nem kevésbé reális cselekvésként. Soha nem talált sehol szép és kész tárgyakat, hanem csak olyan tárgyakat, amelyek kialakulnak, azaz létrehozottnak, akarva és gondolva hozzák őket létre, és éppen ezért nem is objektumok, hanem szubjektumok, sőt az egyedüli szubjektum, amelynek a tárgyak vagy egyes szubjektumok csak az elvonttá tett aspektusai. Hallott beszélgetni az emberre vonatkozó ragyogó ideálokról, amelyek előtt az embernek tiszteletteljesen meg kell hajolnia, és engedelmesen követnie kell őket; és észrevette, hogy ezek az ideálok nem mások, mint magának az emberi életnek és tevékenységnek a valósága és szükségszerűsége. Hallott beszélni a művészet-ről, amit az ember a természetet vagy az eszményi szépségmodelleket utánozva valósít meg: azonban a művészet úgy tűnt számára, mint olyan alkotás, amit az ember visz végbe, lépésről lépésre, önmagából kibontva. Hallott beszélni a térről és az időről, ami a valóság képmása, de a tér és az idő úgy vált világossá számára, mint az emberi szellem alkotása, mint ahogyan azok a számok és a geometriai formák is. Hallott beszélni a természet állandó törvényeiről, és ezek olyan törvényekként lepleződtek le előtte, amelyeket az ember nyilvánít ki és tétel fel, ő maga alakítva ki egyféle természetet. Hallott beszélni örök ideákról, amelyeket a filozófia szemlél, és ezeket az örök ideákat mint metaforáit ismerte fel azoknak a kategóriáknak vagy formáknak, amelyekben az emberi szellem örökké magyarázza és kifejezi magát. Ezzel az új értelmi neveltséggel, ezekkel az új eredményekkel, amelyeket kritikailag ért el, megingathatatlan meggyőződésre tett szert, hogyan lehet valamilyen értelmet találni abban a kérdésben: hogy a ‚gondolat’ megfelel-e a ‚létnek’, illetve milyen módon és milyen mértékben? Ő nem lát többé maga előtt két dolgot, egy gondolatot és egy létet, csupán a cselekvés formáit, az alkotás formáit ismeri önmagukban; és az a kérdés, hogy vajon egy cselekvés visszatükrözi, lemásolja vagy utánozza-e a másikat, számára olyasvalaki beszédének hangzik, aki nem érti és nem tudja, hogy mit mond, mert egy cselekvés, ami visszatükröz, lemásol vagy utánoz, az csak egy nem-cselekvés lehet, és amennyiben ilyen, teljesen érthetetlen.” (NSE, 307–308.)

Közvetlenül ebből a részletből is, és talán az eddigi fejtegetésekből is jól látható, hogy Croce a filozófia minden sarkalatos kérdésére *konkrétan más* választ ad, mint bárki a filozófiatörténet nagyjai közül, de *nem jobb* választ

polgári kortársainál, sőt kevésbé jót — vállalt vagy nem vállalt — nagy polgári elődeinél. Ezért nem több minden erőfeszítése ellenére sem egy olyan filozófusnál, aki az anyag—tudat viszonyt illetően eklektikussá bizonytalanodó szubjektív idealista, a dialektika megítélésében végső soron relativista, az ismeretelméletben pedig — különösen esztétikájában — kortársai között talán a legegyénibb változatot képviselő irracionalista.

#### CROCE IDÉZETT MŰVEINEK RÖVIDÍTÉSEI

- BE; NSE *Breviario di estetica*. [Esztétikai breviárium. — 1912.] In: „Nuovi saggi di estetica.” Bari, 1920, Laterza.
- CFM *Il carattere della filosofia moderna*. [A modern filozófia jellege. — 1939.] Bari, 1941<sup>2</sup>, Laterza.
- E *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. [Esztétika — mint a kifejezés tudománya és általános nyelvészet. — 1902.] Bari, 1922<sup>2</sup>, Laterza.
- FP *Filosofia della pratica. Economia ed etica*. [A gyakorlat filozófiája. Gazdaságtan és etika. — 1909.] Bari, 1923<sup>3</sup>, Laterza.
- FS *Filosofia e storiografia*. [Filozófia és történetírás. — 1949.] Bari, 1949, Laterza.
- H *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. [Az, ami élő és az, ami holt Hegel filozófiájában. — 1906.] In: „Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia.” Bari, 1927<sup>3</sup>, Laterza.
- I *Iuvenilia*. [Ifjúkori írások.] Bari, 1914, Laterza.
- L *Logica come scienza del concetto puro*. [Logika — mint a tiszta fogalom tudománya. — 1909.] Bari, 1920<sup>4</sup>, Laterza.
- PS. I. *Pagine sparse*. [Szétszórt írások.] Vol. I. Bari, 1960<sup>2</sup>, Laterza.
- S *Teoria e storia della storiografia*. [A történetírás elmélete és története. — 1917.] Bari, 1927<sup>3</sup>, Laterza.
- SPA *La storia come pensiero e come azione*. [A történelem mint gondolat és mint tett. — 1938.] Bari, 1939<sup>3</sup>, Laterza.
- TSz *Történelem és szabadság*. [Válogatta: B. Croce. Szerk.: Csécsy Imre.] Bp., 1940, „Századunk.”
- US *Ultimi saggi*. [Utolsó tanulmányok. — 1935.] Bari, 1935, Laterza.

# GRAMSCI ÉRTELMEZÉSEK ÉS PERIODIZÁCIÓJUK NÉHÁNY ELMÉLETI KÉRDÉSE

SZABÓ TIBOR

1. „Ha olyan világnézet születését akarjuk tanulmányozni, amelyet megalapítója sohasem fejtett ki módszeresen (s amelynek lényegi koherenciája nem egy bizonyos műben vagy művek sorában keresendő, hanem a koncepció elemeit magában foglaló sokoldalú intellektuális életmű egész fejlődésében), ezt a legszigorúbb precizitással, tudományos lelkiismeretességgel és intellektuális tisztességgel, minden prekonceptiótól és apriorizmustól vagy előzetes állásfoglalástól mentesen lefolytatott minuciózus filológiai munkának kell megelőznie”<sup>1</sup> — írja Gramsci a gyakorlat filozófiájának tanulmányozásával kapcsolatban felmerülő módszertani kérdésekről. Teljességgel világos azonban, hogy a „Börtönfüzetek” e megjegyzése — s az ezt követő egyéb, az elméleti anyag feldolgozására vonatkozó fejtegetései is — általános érvényükön túl, saját munkái feldolgozásához kívánnak útmutatót adni. Az ő esetében ezen szerzői utasításokra különösen szükség van, hiszen az elmúlt harminc év alatt — amely során munkáival ismerkedett a világ — életének eseményeit, főleg elméleti jellegű megjegyzéseit lényegesen eltérő módon, sokszor egymásnak teljesen ellentmondóan elemezték. Elméletének és cselekedeteinek igazi és torzításmentes megértéséhez azonban — mint arra maga is többször utal — elengedhetetlen, hogy felvázoljuk azt a folyamatot, amely során gondolata ismertté vált és behatolt előbb az olasz, majd a nemzetközi kulturális életbe. Műveiből következnek ugyanis az eltérő interpretációs lehetőségek: s így nem közhely, ha azt mondjuk, hogy a különféle értelmezések közül az a helyes, amely művei valóságos összefüggéseire és fejlődésben való vizsgálatára épül. Ennek kiválasztására azonban csak akkor vagyunk képesek, ha ismerjük magukat az írásokat és a szerzőt is. Az olasz forradalmár és filozófus esetében ez a munka speciális — és tegyük hozzá nagyon bonyolult — feladatot jelent a kutatás számára. A módszertani alapelveket maga Gramsci foglalja össze ekképpen: „. . . a kutatásnak a következő vonalat kell követnie: 1. rekonstruálni az életrajzot, nemcsak a gyakorlati, hanem kivált a szellemi tevékenységet illetően; 2. minden művet, a legjelentéktelebbeket is, időrendben regisztrálni, belső motívumok szerint felosztva: szellemi formálódás, érettség, az új gondolkodásmód, életfelfogás és világnézet birtokbavétele és alkalmazása. A vezérmotívumnak, a fejlődésben lévő gondolkodás ritmusának a kutatása fontosabb kell hogy legyen az egyes alkalmi megállapításoknál és a kiragadott aforizmánknál.”<sup>2</sup> Általános jelentőségén túl, ez az utalás is saját munkásságára vonatkozik: megmutatja azt, miként kell feldolgozni azt az életművet, amelynek csak elenyésző része jelent meg a szerző

<sup>1</sup> Antonio Gramsci: „Filozófiai írások”, Kossuth, Budapest 1970, 137.

<sup>2</sup> Uo. 138—139.



életében. Gramsci műveinek halála utáni sajtó alá rendezése egybeesik az arról adott interpretációk kialakításával s így az objektív és szubjektív körülmények, valamint a distancia hiánya miatt a téves értelmezésekre nagyobb lehetőség adódik, mint egyébként. A kutatásnak tehát mindig szem előtt kell tartani azt, hogy amikor Gramsci „sorsáról” beszélünk, magának Gramsci műveinek lényegéről is szó van. Azért is így van ez, mert jóval halála után tisztázták életének alapvető fontosságú állomásait: ő maga zárkózott természetű volt (amit talán még Szárdiniából hozott magával), s alig beszélt magáról, még kevésbé hozta szóba annak a közel tíz esztendőnek az eseményeit, amit a börtönben töltött. Erről írja anyjának: „Én nem szoktam beszélni életem negatív tényezőiről, főleg azért nem, mert nem akarom, hogy sajnáljanak . . . De az, hogy nem panaszkodom, nem jelenti, hogy börtönéletem negatív tényezői nem léteznének, hogy ez az élet ne lenne súlyos teher . . .”<sup>3</sup> Életének és munkásságának történetét több életrajz vázolja fel, amelyek közül a legsikerültebb Fiori 1966-ban (!) közzétett — magyarul eddig még nem publikált — biográfiája. Ugyanakkor nemcsak életéről, hanem ezzel szoros összefüggésben elméleti munkásságáról is csak homályos kép alakulhatott ki: világos volt gondolatainak orientációja, a haladó erők teoretikus és gyakorlati támogatása, de ezen koncepcióit nem fejtette ki koherens módon. Mindössze a pártban végzett felvilágosító munkája és számtalan újságcikk nyomán lehetett következtetni egységes koncepciójának meglétére. Ezekből az írásokból — amelyek egyébként „Politikai írások”<sup>4</sup> címmel láttak napvilágot 1967-ben (!) — sokat kellett azonosítani, mert szerzőjük nem írta azokat alá. Letartóztatása utáni feljegyzéseit pedig — amint ezt később elemezzük majd — csak 1948-ban kezdik közölni. Így a Gramsci értelmezések első fázisát, amely még életében kialakult róla és azokat az elemeket tartalmazta, amelyek saját sorsának és politikai cselekvésének felnagyításából táplálkoztak, — jól jellemzi az az első méltatás, amelyet elvtársai és harcostársai adtak róla halála után egy évvel Párizsban.<sup>5</sup> Ebben a kiadványban ilyen címeket olvashatunk: „Gramsci a munkásokkal”, „Gramscival a börtönben”, „Az ő nagysága és egyszerűsége”, „Mester és vezető” stb., — amelyek alapvetően helytállóak, de a későbbiek során gazdagításra és kibővítésre szorultak, mert kiderült: ennél lényegesen nagyobb jelentőségű a forradalmár-gondolkodó életműve. S nem tartjuk kizártnak, hogy még ebből az időből származnak azok a nézetek, amelyek aztán torzításhoz — a politikai elemek egyoldalú túlhangsúlyozásához — vezettek.

Gramsci érezte azt a problémát, amit saját életművének rekonstruálása jelentett a kutatás számára. Erről így ír: „. . . az illető gondolkodó műveinél különbséget kell tenni azok között, amelyeket ő maga fejezett be és publikált, valamint azok között, amelyek befejezetlenek, tehát kiadatlanok maradtak, s amelyek valamelyik barátja vagy tanítványa által publikáltattak, nem mentesen javításoktól, átírásoktól, kihagyásoktól stb., vagy a kiadó aktív beavatkozásától. Világos, hogy *e posztumusz művek tartalmát igen nagy óvatossággal és körültekintéssel kell fogadni, mert nem tekinthető véglegesnek*, csupán megmunkálás alatt álló, még provizórikus *nyersanyagoknak*; nincs kizárva az sem — különösen, ha a mű hosszú ideig várt kidolgozásra, s a szerző nem tudta magát rászánni a befejezésre —, hogy a szerző ezeket részben vagy egészében elvetette, s nem tar-

<sup>3</sup> Antonio Gramsci: „Levelek a börtönből”, Szikra, Budapest 1949. 92.

<sup>4</sup> Antonio Gramsci: „Scritti politici”, Editori Riuniti 1967.

<sup>5</sup> Gramsci, Párizs, Edizioni italiane di cultura sociale, 1938.

totta kielégítőnek.”<sup>6</sup> Ezek a megjegyzések a gyakorlat filozófiájáról utalhatnának a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ra vagy akár a „Német ideológiá”-ra, de a hosszú ideig tartó kidolgozás kétségtelenné teszi, hogy inkább saját munkáiról van szó, mint az előbb említettekről. Ezt támasztják alá Gustavo Trombetti Gramsci börtönéletéről szóló beszámolójának a „Börtönfüzetek”-re vonatkozó megjegyzései is: „Arról, hogy mire használta volna a füzetek megjegyzéseit, azt mondotta, hogy (saját szavaival) ha élve kikerülök a börtönből . . . lesz bőséges anyagom, amit ki kell még fejtenem, azonban — ezzel szemben — lesz olyan is, aminek nem sok hasznát veszem . . .”<sup>7</sup> Sajnos ezt a munkát nem tudta elvégezni, s így életművének legnagyobb része — ha nem az egész — *posztumusz* kiadásának minősíthető. Ezért aztán érthető módon különösen nagy felelősség hárul azokra, akik e munka elvégzését vállalták és szorgalmazták, mert töredékekből kell összerakni úgy munkásságát, hogy e rekonstrukció során valódi Gramsci-képet alakítsanak ki anélkül, hogy minden korra és minden helyzetre alkalmazható sémára degradálnák gondolatait és tetteit. Könnyen belátható, hogy nem kis feladatot jelent e munka a Gramsci-kutatás számára: akadtak is bőven — és még ma is újból és újból előkerülnek — olyan interpretációk, az elemek olyan összerakása, amelyek helytelenül és — szándékosan vagy esetleg szándék nélkül — torzítva tükrözik vissza életének vagy elméletének egyes szakaszait. Mindezek a már fentebb vázolt nehézségekből származnak, s főleg abból, hogy e posztumusz életmű rekonstruálása csak nagyon lassan indult meg: először 1946-ban jelent meg Felice Platone tollából az első — filológiaiilag is pontosságra törekvő — híradás Gramsci börtönben készített jegyzeteiről<sup>8</sup> —, de a széles közönség még ennél is később, 1948-ban, illetve a rá következő évben ismerkedett meg leveleivel és feljegyzéseivel.

2. Mielőtt konkrétan is rátérnénk e Gramsci munkák megjelentetési körülményeire és azokra a problémákra, amelyekkel e közreadás jár, szükségesnek mutatkozik a késés okainak számbavétele már csak azért is, mert egyes — kétségkívül tendenciózus — értelmezések szerint inkább szándékos késleltetésről, mint egyszerű késésről van szó. Legutóbb az eddigieknél is lényegesen élesebben vetette fel e kérdést Maria-Antonietta Macciocchi, aki szerint Gramsci halála és műveinek első kiadása között eltelt tíz (!) esztendő már önmagában is azt bizonyítja, hogy szándékos „elszigetelésről” van szó, „amire a pártja ítélte” őt, olyan „magárahagyásról, amellyel saját pártja és az Internacionálé megtagadta őt”.<sup>9</sup> Olyan „csendösszeesküvést” szóttek ellene, amely megakadályozta gondolatainak és cselekedeteinek igazi megismertetését a széles tömegekkel — mondja M. A. Macciocchi. Ez pedig szerinte abból az ellentétből fakad, amely Gramsci és az OKP akkori vezetése, elsősorban Togliatti között már az 1926-os évben elkezdődött, majd 1935-től haláláig tartott. Sokáig az „eltussolás politikáját” folytatták, s ezeket a nézeteltéréseket sem hozták nyilvánosságra. M. A. Macciocchi ezen koncepciója — amelyet már többen is hevesen támadtak — azt szeretné bizonyítani, hogy elsősorban szubjektív tényezők játszottak szerepet Gramsci munkáinak kései kiadásában. Ez azonban egysíkú és leegyszerűsítő magyarázat lenne. Véleményünk szerint azonban elsősorban *objektív* körülmé-

<sup>6</sup> Antonio Gramsci: „Filozófiai írások”, 139. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

<sup>7</sup> Lásd: „Rinascita”, 1965/18, 31.

<sup>8</sup> Felice Platone: L’eredità letteraria di Gramsci: Relazione sui Quaderni del carcere; „Rinascita”, 1946/4, 81—90.

<sup>9</sup> Maria-Antonietta Macciocchi: „Pour Gramsci”, Éd. du Seuil, Párizs 1974, 34—35.

nyek együtthatása okozta azt, hogy a politikus-filozófus elméleti és gyakorlati munkásságának minden jelentőségét csak több éves késéssel kezdik felmérni, amelynek természetesen szubjektív vonatkozásai is vannak, de nem olyan értelemben, mint azt M. A. Maccocchi gondolja. Ezen objektív okok között első helyen szerepel a fasizmus olaszországi megerősödése, amely már jóval Gramsci halála előtt azt eredményezte, hogy az OKP vezetősége — köztük Togliatti is — emigrációba kényszerült: részben Moszkvában, részben Párizsban telepedtek le időlegesen. Maga Togliatti is csak 1944-ben tér haza.<sup>10</sup> A börtönben lévő volt pártvezetővel csak fivéréen, sógornőjén, Tatjánán és barátján, Piero Sraffán keresztül tudtak kapcsolatot tartani. Gramsci halála után a fasizmus bukása és a II. világháború befejezése adta meg az első lehetőséget arra, hogy az olasz kommunisták és marxisták az antifasiszta harcon túl saját kultúrájuk ápolására és fejlesztésére is gondoljanak. Ekkor indulnak meg a Gramsci-kutatások is. Ennek kibontakozását azonban — az előbb említett objektív körülményeken túl és azokkal szoros kapcsolatban — még az is hátráltatta, hogy több oknál fogva a „Börtönfüzetek” nem állt a kutatás rendelkezésére. Egyrészt anyagi valóságában sem volt fellelhető: az események forgatagában diplomatatáskáról diplomatatáskára vándorolva a 33 füzet — Gramsci végakarata szerint<sup>11</sup> — Moszkvába kerül feleségéhez, s itt ismerkedik meg tartalmával a párt ott emigrációban tartózkodó vezetősége s maga Togliatti is. Másrészt éppen az akadályozta a füzetek széles körű megismertetését, hogy maguk az örökséget gondozók — ideértve Togliattit is — nem tudták, hogy milyen konkrét állásfoglalás található a szóban forgó füzetekben. Ez talán kissé meglepő kijelentés, mert a kutatás sokáig úgy tartotta számon e problémát, mint ahol nincs vitatható pont: Togliatti mindig is ismerte legjobb barátjának, „Mesterének” írásait, gondolatait. Az, hogy nem ismerte a füzetek tartalmát, csak 1964-ben, halála után vált nyilvánvalóvá, amikor nyilvánosságra hozták azt a levelet, amelyet nem sokkal Gramsci halála után írt Angliába P. Sraffához. Ebben — egyebek között — ezt írja: „Nagyon kérek, tudasd velem pontosan, milyen útmutatásokat hagyott Antonio írásainak esetleges közzétételével, vagy még inkább tanulmányozásával és felhasználásával kapcsolatban. Elsősorban a börtönírásaira gondolok, de a többiekre, az előzőkre is. Ahogy én tudom, a börtönírások biztos helyen vannak és lassacskán eljuttatják azokat ide. *Azonban semmi, még hozzávetőleges elképzelésem sincs róluk. Arról, hogy miről is szólnak.* Olyan módon vannak összeállítva, hogy viszonylag rövid idő alatt ki lehet adni ezeket (?) Mit kell még rajtuk dolgozni (?) Stb.”<sup>12</sup> Világos tehát, hogy nagy segítségére van az az információ, amit P. Sraffa — Gramsci utolsó éveinek szemtanúja és barátja — a füzetekről ír válaszában Togliattinak.<sup>13</sup> Ebből néhányan

<sup>10</sup> Gramsci és Togliatti kapcsolatáról, Togliatti a pártban és a Gramsci-örökség ápolásában játszott szerepéről és egyéb kérdésekről lásd Ernesto Ragionieri: „Palmiro Togliatti”, Ed. Riuniti, 1973.

<sup>11</sup> A füzetek sorsáról és P. Sraffa szerepéről kapunk tájékoztatást Tatjánának Gramsci halála után Sraffához Cambridge-be írt leveléből: „De mindenekelőtt azt szeretném, ha közölné, hasznosnak, sőt feltétlenül szükségesnek tartja-e, hogy rendezze Nino (Antonio) kéziratait. Semmi kétség se lehet afelől, hogy ezt a munkát csakis hozzáértő ember végezheti el. Nino kívánsága az volt, hogy tegyek el mindent Giulia (felesége) számára, hogy órá bízak mindent, míg másképpen nem rendelkezik.” A. Gramsci: „Levelek a börtönből”, Kossuth 1974, 392. — A levél kelt 1937. május 12-én.

<sup>12</sup> La lettera inedita di Togliatti a Sraffa; „Rinascita”, 1967/15, 15.

<sup>13</sup> Paolo Spriano: Gli ultimi anni di Gramsci in un colloquio con Piero Sraffa; „Rinascita”, 1967/15, 14–15.

arra következtetnek, hogy Togliatti saját magának akarta fenntartani barátja szellemi örökségének javát, s ezzel igyekeznek magyarázni a késés fő okát. Hogy Togliatti személyes szándéka nem ez volt, és hogy ezzel együtt az „eltusolás politikája” nem fedi a valóságot, azt jól bizonyítja ugyanezen levél néhány más megjegyzése. Így például a következőképpen folytatja Togliatti: „Antonio politikai és irodalmi örökségének gondozása jóval fontosabb dolog, minthogy véletlen találkozásainkra lenne bízva . . . Végül te mit gondolsz börtönlevelei válogatásának egy esetleges kiadásáról.”<sup>14</sup> Ezek a mondatok kétségtől bizonnyítják írójuk őszinte szándékát — egyébként az egész levélen ez húzódik végig — Gramsci hagyatékának gondozását illetően. Ezen túl azért is pozitívnak kell megítélnünk Togliatti szerepét a Gramsci életmű gondozásában, mert ő volt az első, aki felismerte — miután megismerte — a börtönfüzetek és más írásainak jelentőségét, még akkor is, ha szándékai az objektív körülmények folytán — mint amilyen a II. világháború utáni demokratikus fordulat előkészítése, a párt sorainak erősítése stb. — nem is válhattak valóra az általa elképzelt ütemben. De hazatérte — 1944 — után több előadásban is megemlékezett barátjáról és Mesteréről.<sup>15</sup> Amint látjuk tehát nem véletlenül tartja G. Amendola kettejük viszonyának problémáját az újabb kori Gramsci-kutatások középponti kérdésének<sup>16</sup>, s bizonyos vonatkozásban helyesen ítél az, aki úgy tartja: „. . . talán ma Gramsci művének nem lenne meg az a súlya és értéke, amellyel rendelkezik”, ha Togliatti nem kezdeményezte volna a politikus-filozófus munkásságának tanulmányozását.<sup>17</sup>

3. A posztumusz életmű rekonstruálása tehát — az említett okok miatt — ténylegesen csak majd tíz évvel Gramsci halála után hozza meg első eredményeit. Az addig Gramsciról kialakított kép alapvetően legendáris jellegű volt, s nélkülözte azt a szükséges — sőt elengedhetetlen — filológiai munkát, amelyre egyébként maga Gramsci hívja fel a figyelmet. Ebben a helyzetben némi változás áll be F. Platone már említett szerény ismertetésével, amely a „Börtönfüzetek” szétszórjt jegyzeteit igyekszik egyfajta rendbe szedni. Az anyag gondolati egységbe rendezését nemcsak „nyersanyag”-jellege nehezítette meg, hanem az is, hogy nem állt Platone rendelkezésére mind a 33 füzet; ebből egy — amelyet később a Machiavelliről szóló részbe iktattak be — kimaradt az első rendezésből.<sup>18</sup>

Komolyabb változások kezdetét jelezte a Gramsci-kutatások terén Togliatti abban a beszédében, amelyet 1946. március 10-én tartott a pisai Scuola Normale Superiore megnyitása alkalmából. A megnyitó előadás addig kiadatlan szövegét méltatva a „Rinascita” szerkesztője a közzététel alkalmával (1967) azt mondja: „Az 1946. márciusi előadásban (Togliatti) folytatta azt a munkát, amit Gramsci elkezdett. *De csak keveset tudunk huszonegy évvel ezelőtt Gramsciról és műveiről*, így Togliatti ezen előadása volt . . . az első, ha nem a legelső nagy módszertani lecke.”<sup>19</sup> Ebben az előadásában Togliatti méltatta a marxizmus olaszországi

<sup>14</sup> „Rinascita”, 1967/15, 15.

<sup>15</sup> Mint Nápolyban 1945. április 29-én. Lásd Palmiro Togliatti: „Gramsci”, Ed. Riuniti, 1967.

<sup>16</sup> Lásd: Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci; „Critica marxista”, 1967/3, 16.

<sup>17</sup> Lásd P. Spriano cikkét; „Rinascita”, 1967/24, 19.

<sup>18</sup> Lásd erről részletesebben V. Gerratana: „Gramsci e la cultura contemporanea, 1969–1970”, Ed. Riuniti-Istituto Gramsci II.

<sup>19</sup> „Rinascita”, 1967/3, 3. (Kiemelés tőlem — Sz. T.)

fejlődését B. Spaventától Labrioláig, majd ezt mondta: „Folytatni kellett azt a munkát, amit Antonio Labriola megkezdett. Volt aki képes volt erre: a mi Gramscink, akinek filozófiai és tudományos írásait néhány héten belül fogjuk közzétenni. *Mindnyájan el fognak majd ámulni e gondolat mélységén*, amellyel sikerül összekötnie és ötvöznie a szigorúan marxista gondolatot az évezredek olasz kulturális tradícióival.”<sup>20</sup> Azon túl, hogy az előadás kétségbevonhatatlan tényként elemzi az olasz materialista kulturális vonulatot, s ezzel jelzi azt a harcot, amely a lenini értelemben vett „két kultúra” között megy végbe, — jelzi azt a mérföldkövet is, amit Gramsci munkáinak első kiadása jelent az egész olasz kulturális életben. Börtönből írott levelei — ha nem is teljes terjedelemben és formában — 1947-ben jelentek meg a torinói Einaudi kiadónál, s ettől az időponttól számítják a kutatók Gramsci gyakorlata és elmélete konkrét behatolását is az olasz és nemzetközi szellemi életbe. Tudományos és filozófiai írásai pedig még később, 1948-ban jelennek meg „A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája” címmel, s bár töredékes és némileg módosított szövegeket is tartalmaz, alapvető eszközzé vált a későbbiek során e kötet javított és bővített kiadása a Gramsci-kutatásban.

3. 1. A filozófus-politikus „sorsának” periodizációs kísérleteiben egyöntetűen fontos kiindulási dátum a „Levelek” megjelenésének ideje: 1947. A kutatók többsége általában elismeri azt, hogy ekkor új szakasz kezdődött Gramsci megismerésének folyamatában. Nemcsak az olasz marxisták, — mint Spriano, Amendola, Lepre és mások —, hanem a hazai Gramsci-kutatók is hangoztatják a posztumusz publikációjú írások első kiadásának jelentőségét. Sallay Géza, aki Magyarországon elsőként igyekezett sokoldalúan bemutatni e gazdag életművet, erről így ír: „Már leveleinek kiadása is eseményszámba ment: a belőlük áradó kommunista emberség és humanizmus valóságos diadalutatót tett meg a legkülönbözőbb rendű, rangú és pártállású olaszok, de különösen a tömegek szívében, s a kötet Pellico híres börtönaplója mellett az olasz irodalom klasszikus alkotásainak sorába lépett (még Croce sem tudta kivonni magát varázsos hatása alól). A börtönfüzetek publikálása pedig óriási jelentőségű volt nemcsak az olasz kommunista és munkásmozgalom, hanem az egész olasz kulturális élet szempontjából is. Nyugodtan megállapíthatjuk, hogy *fordulatot, új korszakot nyitottak* a filozófiai, politikai, történelmi és művelődéstörténelmi irodalomban és az irodalomkritikában.”<sup>21</sup> Ami tehát magát a periodizálást illeti, az semmiféle vitára sem ad alkalmat; — annál inkább problémás az írások közzétételének módja, amely — főként az utóbbi időkben — igen heves polémia tárgyát képezte és képezi bizonyos értelemben ma is. A fő kérdés az, vajon hogyan is kell értelmezni azokat a lerövidítéseket, kihagyásokat és módosításokat, amiket mind a levelek, mind a börtönírások első kiadásaiban találhatunk. Nem vezetnek-e ezek az átírások és módosítások egy torzult Gramsci-kép kialakításához? A kérdés fölvetése — úgy gondoljuk — jogosult, hiszen ha a kihagyások és lerövidítések a koncepció lényegét érintik, akkor azok egyfajta vulgarizáláshoz és kétségkívül, torzításhoz is vezethetnek. Gramsci maga pontosan előre látta munkái közzétételével járó veszélyeket és nehézségeket, s felhívta a figyelmet ezek elkerülésének lehetőségeire, módjaira. A vád bizonyos vonatkozásban jogosan

<sup>20</sup> „Rinascita”, 1967/33, 6. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

<sup>21</sup> Antonio Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet; „Válogatott írások”, Kossuth, Budapest 1965, Sallay Géza előszavával, 17. Lásd még erről Huszár Tibor „Bevezető”-jét az „Olasz marxista filozófusok írásából” c. válogatáshoz, Kossuth, Budapest 1970, 29.

merül tehát föl a szerkesztőkkel — elsősorban Togliattival, Gramsci hagyatékának fő gondozójával — szemben. A kérdés azonban ennél sokkal összetettebb. Nyilvánvaló, hogy az áthúzott, javított, több formában is át- meg átfogalmazott Gramsci-jegyzeteket nem könnyű úgy rendezni, hogy egységes — viszonylag koherens — képet nyújtsanak. Azt is szem előtt kellett tartani, hogy a viszonylag széles közönségnek szánt marxista gondolatok — amelyek újszerűségéhez nem fér kétség — olyan formában kerüljenek az olvasó elé, hogy annak megfogalmazásai közérthetőek legyenek. Főként ezek a szempontok indokolták az első kiadások rövidítéseit, kihagyásait, nem pedig — amint azt Salvatore Sechi és mások állították — olyan politikai vonatkozású szempontok, amelyek Gramsci gondolatainak szándékos megváltoztatását tűzték volna ki célul. Az ilyen magyarázatokat utasítja vissza Franco Ferri, amikor kifejti: „... a kihagyások mind másodlagosak, kiadói szempontoknak tudhatók be, amelyek vitathatók, de nem politikai-ideológiai célzatúak...”<sup>22</sup> Tulajdonképpen Sechi régi érveit újítja fel és élezi ki M. A. Macciocchi, aki megcsonkításnak és cenzúrázásnak tartja a szerkesztői változtatásokat. A „Börtönfüzetek” 1948—51 között publikált hat kötetéről a következőket tartja: „A Felszabadulás után, a sztálini éra virágkorában és a legortodoxabb „sztálinisták” magas irányításával adták közre a „Börtönfüzetek”-et, önkényes kiadásban és címeikkel, amelyek ma is a régiéek... és amelyeket Togliatti választott ki...”<sup>23</sup> Azon túl, hogy M. A. Macciocchi ezen véleménye nem pontos — hiszen a címeket Togliatti Gramsci útmutatása nyomán adta —, világosan felismerhető benne az a — Togliatti halála után egyre többet hangsúlyozott — vélemény, amely alapvető nézeteltéréseket és ellentéteket vél felfedezni Gramsci és Togliatti viszonyában. Kihazsználva a tények kínálta lehetőségeket, Macciocchi olyan helytelen interpretációhoz jut, amelynek számos elméleti következménye is van; s amelyet manapság már egyre több kutató elvet, vagy nem tart kielégítő, kellően differenciáló felfogásnak.<sup>24</sup> Ugyanakkor nem lenne teljes Gramsci hatásának első időszakáról adott tablónk, ha nem szólnánk azokról a reális problémákról, amiket a sztálini időszak, a dogmatizmus váltott ki a Gramsci értelmezésekben. El kell ismerni, hogy e korszak nem mindenben segítette Gramsci igazi megismerését, s az újabb kutatási eredmények is ezt támasztják alá. P. Spriano például arról ír, hogy „Gramsci leninizmusát (még inkább a sztálini korszakhoz való viszonyát) teljesen újragondolva, az 1947-től 56-ig tartó tíz év leegyszerűsítő terminusaitól — amelynek maga Togliatti is rabul esett —, egészen eltérő módon lehet ma felfogni.”<sup>25</sup> Ez a 47-es megjegyzés, amely — véleményünk szerint nagyon is elgondolkodtató — tisztán mutatja, hogy ebben az időszakban olyan alapvető témában sem alakulhatott ki — a társadalomban, a nemzetközi kommunista mozgalomban akkor fellelhető objektív tényezők káros hatása miatt — még hozzávetőlegesen sem igaz kép, mint Gramsci és Lenin viszonya. Nem is beszélve arról, hogy a marxizmuson belül megjelenő új gondolatokat mindig Sztálintól valónak hirdették, s ebben az időszakban a Szovjetunióban is úgy beszéltek Gramsciról, mint „Sztálin hú tanítványáról”.<sup>26</sup> Ez a helyzet részben újratermelte az

<sup>22</sup> „Rinascita”, 1965/4. 31.

<sup>23</sup> M.-A. Macciocchi, i. m. 52.

<sup>24</sup> Ezek közül is kiemelkedik Jacques Texier francia marxista filozófus, aki hatékony érvekkel cáfolja például Macciocchi felfogását. Lásd Jacques Texier: Gramsci sort-il du pourgatoire ou va-t-il en enfer; „La Nouvelle Critique”, 1974/76, 33—38.

<sup>25</sup> „Rinascita”, 1967/33, 3. (Kiemelés tőlem — Sz. T.)

<sup>26</sup> Lásd Evgenii Ambarzumov: Studi gramsciani nell’Unione Sovietica; „Critica

előző korszakból megmaradt felmagasztalás bizonyos formáit, részben újfajta *legendát* termelt ki, amely csak látszólagos ellentmondásban van eredeti gondolatainak ellaposításával. Az utóbbit ugyanis jól szolgálta az előbbi. Ez a legenda — amelynek nálunk is sokat ismételt alapvető eleme „Gramsci az OKP meg-alapítója” tétel volt — lényegében a Togliatti-féle értelmezésen alapult.<sup>27</sup> Számos legendáris, felnagyító, mitizáló és heroizáló frázissal igyekeztek „bemutatni” e valódi szenvedésektől zsúfolt életet, s nem látták be minden vonatkozásában azt a jelentőséget, amit elméleti és gyakorlati vonatkozásban Gramsci munkássága jelentett és jelent ma is a marxista filozófia alkotó továbbfejlesztése, valamint a fejlett kapitalista országokban lehetséges szocializmushoz vezető út módzatainak kidolgozása terén. Ez valóban szolgáltat alapot a politikus-filozófus szellemi örökségét gondozók munkájának a vitájára és bírálataira, de hangsúlyozni szeretnénk, hogy mi azokkal értünk egyet, akik mind munkái kiadásának késése, mind a közzététel ismeretes módja mögött nem látnak semmilyen *szándékos* politikai-ideológiai célzatosságot, vagy *akart* torzító tendenciát. Az 1947-tel kezdődő tízéves periódusban azonban a Gramsci-kutatások — kisebb előrelépések ellenére — bizonyos szűk, a dogmatizmus által megszabott korlátok között mozogtak,<sup>28</sup> — s távolról sem tették lehetővé azt a minuciózus munkát, amelyről maga Gramsci beszélt. Ebben a helyzetben lényeges változást — világtörténeti vonatkozásban is — csak az SZKP XX. kongresszusa hozott. Ennek jelentőségét a kutatók szintén nem vitatják. Leonardo Paggi például így ír erről: „Nem véletlenül tartják 1956-ot egyfajta vízválásztónak Gramsci munkásságának terjedésében. Igazán ezzel a dátummal záródik az az évtized, amely Gramsci gondolatainak behatolását hozta az olasz kultúrába — és amely a „Levelek” első kiadásával, 1947-tel kezdődik.”<sup>29</sup>

3. 2. Az 1956-os évvel kezdődő időszak — amelyben a „marxista gondolat, megszabadulva a dogmatikus örökségtől, saját magával vet számot” (Gruppi) — valódi fellendülés *kezdetét* jelzi a Gramsci-kutatásban, de az egész marxista filozófiában is.<sup>30</sup> Az új szellemű közelítési módok megsokszorozódása azt eredményezte, hogy ebben az időszakban új, egyetemes érdeklődés mutatkozott Gramsci művei iránt, s a kutatók, de a széles közönség is, Gramsci eredeti gondolatainak dogmatikus torzításoktól mentes újrafelfedezését hajtja végre. Ez igazán nagy lendületet adott a Gramsci-kutatásoknak. Újabb — még kiadatlan — munkáit: jegyzeteket, leveleket tesznek közzé, amelyek megalapozzák a részletesebb megismerés lehetőségét. E lényeges és új körülmények oda vezetnek, hogy 1958. jan. 11–13-ra Rómába összehívják az első Gramsci-konferenciát. Fontos állomás ez munkássága értékelésében. „1957-ben a ‚Börtönfüzetek’ egy sor kötetének első kiadása után, a Gramsci-konferencia lehetővé tette, hogy Gramsci munkássága jelentőségéről megtegyék az *első kritikai észrevételeket* és megkíséreljék elhelyezni más politikai és kulturális irányzattal való kapcsolatá-

marxista”, 1967/3, 151. Lásd még Hermann István: „A szocialista kultúra problémái”, Kossuth, Budapest 1970.

<sup>27</sup> Lásd G. Amendola: *Rileggendo Gramsci*, i. m.

<sup>28</sup> Abban az értelemben, ahogy erről Huszár Tibor beszélt a Cagliariiban tartott Gramsci-konferencián. Lásd Huszár Tibor: *Gramsci e la vita intellettuale ungherese; „Gramsci e la cultura contemporanea”*, II, 435–441.

<sup>29</sup> L. Paggi: *Studi e interpretazioni recenti di Gramsci*; „*Critica marxista*”, 1966/3, 152.

<sup>30</sup> Elegendő itt arra a fordulatra utalni, amit 1956 Lukács György munkásságában jelentett. Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Bp. 1974, 322.

ban”<sup>31</sup> — mondja a római konferenciát értékelve Amendola. Ezen első kritikai méltatások még magukon viselték a kezdet okozta nehézségeket, a legenda nyomait, de az interpretáció megújítására való törekvésük kétségbevonhatatlan tény. Erre a legjobb példát maga Togliatti mutatta, aki erre az értekezletre készítette el „Gramsci és a leninizmus” című, talán legjobban sikerült írását e témáról.<sup>32</sup> Mások — mint például a kiváló filozófiatörténész Eugenio Garin — a kutatások későbbi elmélyülésével párhuzamosan bizonyos esetekben lényegesen is változtattak az akkori, 1958-as álláspontjukon. Például csak a későbbiek során — pontosabban az 1966-os Croce-centenárium évében — válik valóra, hogy nem retorikus értékelést adjanak az igen bonyolult Gramsci—Croce viszonyról. Ugyanez áll az olasz historicista vonalhoz, elsősorban Antonio Labriolához való viszonyának problémájára is.<sup>33</sup> Azonban közös vonásuk ettől az időtől fogva a kutatásoknak, hogy mindig azt kutatják: milyen módszertani alapelveket lehet kiemelni a filozófus munkáiból a jelenkori problémák megoldására, — érvényes-e egyáltalán Gramsci gondolata az új, megváltozott viszonyok között is. Ebből az alapállásból számos tipikusan Gramsci ihlette mű keletkezik, amelyek közül Luporini, Gruppi és Badaloni írásai<sup>34</sup> külön említést érdemelnek. E jelentős munkák mellett nem szabad megfeledkezni azon interpretációkról sem, amelyek szintén a fordulat éve által nyújtott lehetőségekre támaszkodva olyan képet igyekeztek Gramsciról adni, amely a valóságnak nem megfelelő. Ezek azonban — az előzőekkel szemben — a revizionizmusnak próbálták megnyerni Gramsci munkásságát. Felnagyították eredeti gondolkodásának jelentőségét és eltúlozták, eltorzították — mint Tamburrano vagy S. Francesco — a Szovjetunióhoz való viszonyát, és a revizionizmusra általában jellemző következtetéseket vontak le ezekből. Ezen értelmezések tehát ismét csak nem használták gondolatainak és cselekedetének jobb megismerését, és késleltették a helyes kép kialakítására irányuló törekvéseket is. Az is nehezítette a torzítások elleni harcot, hogy még ebben az időszakban sincs egész és teljes kiadása — a széles tömegeknek is hozzáférhető áron — Gramsci műveinek. Az olasz baloldali sorait pedig egyre inkább kezdi megosztani az a vita is, amelyet az olasz nemzeti kultúra és a historicizmus kapcsolatáról kezdtek az olasz marxisták. Ez vezetett, többek között a szakadáshoz és a későbbiek során Rossanna Rossanda vezetésével az II Manifesto-csoport megalakulásához.

A Gramsci-kutatások középponti kérdése 1964, Togliatti halála után Gramsci és Togliatti viszonyának problémája volt. Tudjuk, hogy a marxista filozófia továbbfejlesztését, „olaszra fordítását” mindketten hasonló módon — elsősorban az olasz társadalmi viszonyok bírálataból kiindulva —, de eltérő hangsúlyozással végezték el. Ez elég volt arra, hogy Togliatti halála után a különböző megközelítést felnagyítva, kettejük alapvető *különbségéről* beszéljenek egyes kutatók, amit még az is alátámasztott, hogy a Togliatti-féle Gramsci elemzés elméleti-filozófiai hiányosságaira terelték fokozatosan a közvélemény figyelmét.

<sup>31</sup> G. Amendola: Rileggendo Gramsci, i. m. 3. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

<sup>32</sup> Magyarul az előadás szövege megjelent P. Togliatti „A demokrácia és a szocializmus problémái” (Kossuth 1965) c. kötetben; az ehhez írt vázlatok „A leninizmus Antonio Gramsci gondolkodásában és tevékenységében” címmel „A demokráciáért, a békéért, a szocializmusért” (Kossuth 1974) c. kötetben láttak napvilágot.

<sup>33</sup> Ezt is jóval később tárgyalják. Lásd N. Badaloni: Labriola politico e filosofo; „Critica marxista”, 1971/2, 16–35. stb.

<sup>34</sup> Nagy jelentőségű N. Badaloni „Marxismo come storicismo” (Feltrinelli, 1962) c. kötete.



Így alakulhattak ki azok a vélemények, amelyek szerint Gramsci elsősorban elméleti ember, Togliatti pedig politikus — valamint hogy Gramsci állítólag idealista, Togliatti pedig realista felfogású volt. Ezzel szemben — a különbségek eltűlésének ellensúlyozásaképpen — néhány kutató kettejük szinte teljes *azonosságáról* beszél. Ennek a felfogásnak az az alapja, hogy Togliatti igen gyakran hivatkozik cikkeiben, beszédeiben és egyéb előadásában a Mester útmutatásaira. Ebből az a látszat keletkezett, hogy Togliatti tulajdonképpen semmivel sem járult hozzá a gramscii gondolatokhoz, azokat egyszerűen befogadta. Ez az azonosság azonban azzal a veszéllyel jár, hogy eredeti szándékával ellentétben, nem azonosságukat emeli ki, hanem Togliatti *azonosulását* Gramscival, amelynek következtében Togliattinak alárendelt szerep jut csak. Mindkét ismertett — egymással szöges ellentétben álló — felfogás a differenciálatlan elemzés következménye, amely a szubjektív elemek túlhangsúlyozása, valamint az elengedhetetlen történeti distancia hiánya miatt fogalmazódhatott meg. Ezekkel szemben már ebben az időszakban fellépett E. Ragionieri és hangoztatta a különbségek és az azonosságok konkrét és differenciált vizsgálatának szükségességét. A probléma összetettsége miatt azonban a kérdés mind a mai napig lezáratlan.<sup>35</sup>

Gramsci hagyatékának feldolgozása — a barát, Togliatti halála után is útmutatásai szerint — folytatódik. E munka végső eredményeként teszik közzé Gramsci fiatalkori — 1916 — 26-ig írt — újságcikkeinek viszonylag teljes gyűjteményét, amely a következő évek gondos kutatásai nyomán egyre teljesebbé válik. Azért jelentős e cikkgyűjtemény közreadása, mert ez időszak végére — 1967-re — teremődik meg így annak lehetősége, hogy — módszertani útmutatásainak megfelelően — először vizsgálhatják a kutatók az egész életművet *fejlődésében*. Mi, teljes mértékben egyetértve Amendola periodizációjával, úgy véljük, hogy épp erre az időre ért be annak az újszerű vizsgálatnak a gyümölcse, amely főleg a hatvanas évek elején — egyébként hazánkban is — jelentkezett, s amely fokozatosan, a nemzetközi szellemi élet érdeklődését is kiváltva, bontakozott ki. Amendola erről így ír: „1967-ben nemcsak adott, hanem az új helyzet által meg is követelt alkalom nyílt Gramsci munkásságának újszerű átgondolására, amely helyzet az utóbbi tíz évben Gramsci életének tanulmányozásával, kiadatlan írásainak (levelezésének), vagy gyakorlatilag ismeretlen írásainak (cikkeinek) közreadásával, pártvezetői aktivitása dokumentumainak megismerésével, életéről és munkásságáról írt számos tanulmány megjelenésével alakult ki.”<sup>36</sup> Mivel a Gramsci-kutatásban 1967 jelentőségének megítélése tárgyában nem alakult még ki véglegesen elfogadott álláspont — egyesek, mint Badaloni tagadják e dátum fontosságát —, mi saját elképzelésünk alátámasztására az eddigiektől eltérően hosszabban kívánjuk indokolni, miért tartjuk fontos csomópontnak 1967-et, miközben utalunk azokra az eredményekre vagy éppen helytelen következtetésekre, melyek ezt az időszakot is jellemzik, hasonlóan az előző időszakok rekonstrukciós munkáihoz.

3. 3. Az 1967-es évvel kezdődő időszak eltér az előző periódusoktól annyiban, hogy ez nem hirtelen, váratlanul bekövetkező fordulat eredményeként állt elő,

<sup>35</sup> Erről ír E. Ragionieri „Palmiro Togliatti” c. művében több téma vonatkozásában is. Nálunk is szükség lenne már — Komját Irén „Gramsci és Togliatti” („Valóság”, 1968/5.) c. cikke után — e kapcsolat újbóli átgondolására a kutatás újabb eredményei alapján.

<sup>36</sup> G. Amendola: „Rileggendo Gramsci”, 4.

hanem hosszú előkészítő munkálatok előzték meg. Ezért aztán a kutatók feladata valójában nem könnyű, amikor azt a határt kell kijelölni, amely során két-ségtől minőségi ugrás következik be a méltatásokban. Segít azonban a fordulót bekövetkezésének regisztrálásában egyrészt az a néhány igen fontos évforduló s az ezzel kapcsolatos esemény, amelynek megünneplésére számos komoly elméleti cikk is születik; — másrészt az a néhány nagyon heves vita, amely szintén ez idő tájt zajlik az olasz és a nemzetközi filozófiai életben egyaránt.

3. 3. 1. Az évfordulók közül elsőnek említendő a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal kapcsolatos félévszázados megemlékezés-sorozat. Ez a nyugati kapitalista országokban felépítendő szocializmus jellegével összefüggő kérdéseknek a tanulmányozását és értékelését teszi különösen aktuálissá, s irányítja rá a figyelmet Gramsci fiatalkori írásai közül azokra, amelyek vagy az orosz forradalommal, vagy a szocialista forradalom olaszországi lehetőségeivel foglalkoznak. Különös hangsúlyt kap ez alkalommal — a magyarra még mind ez ideig le nem fordított — híres cikke: a „Forradalom a 'Tőke' ellen.”<sup>37</sup> Ebben Gramsci az orosz forradalomról a következőket mondja: „A bolsevikok megtagadják Marx Károlyt, félreérthetetlen cselekvésük bizonyosságával erősítik meg azt, hogy a történelmi materializmus kánonja nem is olyan szilárd, mint ahogy azt gondoltuk és ahogy gondolták . . .”, s mivel „a tények meghaladták az ideológiákat”, a „Tőke” Oroszországban „inkább a burzsoák könyve, mint a proletároké”. De a marxista gondolat tovább él, „amely nem hal el soha és amely az olasz és német idealisztikus gondolat folytatása és amelyikre Marxnál pozitíviztikus és naturalisztikus réteg rakódott.”<sup>38</sup> Togliatti, aki szinte elsőként méltatja e cikket, kijelenti: „A kérdésfelvetés, amint látjuk, elhibázott és hibás néhány következtetése is.”<sup>39</sup> Gramscit az Októberi Forradalom iránti lelkesedése vitte elméleti vakvágányra, csak így történhetett, hogy Marxtól összekeverte a legális marxisták által adott hamis marxizmus-interpretációkkal. Togliattinak ebben teljesen igaza van, de a későbbi kutatás pontosabban feltárja az olyan tévedések okát és magyarozatát is, mint hogy a forradalmi erők vezetőjének nem Lenint, hanem Csernovot jelölte meg stb. Aurelio Lepre az, aki a „Critica marxista”-nak az Októberi Forradalomra megjelent emlékszámában figyelemreméltó írásban értékeli Gramsci ezen cikkeit. Valójában ezekben történik először kísérlet arra, hogy az eddigiektől eltérően ebben a témában *fejlődésében* vizsgálják meg a politikus-filozófus írásait. Lepre három különböző időben írt cikkben kimutatja, hogy szerzőjük gondolata mennyiben változott, fejlődött, valamint milyen konstans elemeket őrzött meg. A „Jegyzetek az orosz forradalomról” című írásában Gramsci az orosz forradalom jakobinus jellegét hangsúlyozza, amivel nem tud egyetérteni, mert ebben az időben Gramsci számára egy új rend eljövetelét mindenekelőtt a szellemek felszabadítása és az új erkölcsi tudat kialakítása jelentette. A „Forradalom a 'Tőke' ellen” című cikkében megváltoztatja az előző írásaiban hangoztatott véleményét, minden pontatlansága és tévedése ellenére felismerte, hogy az Októberi Forradalom fordulópontot jelentett a nemzetközi munkásmozgalomban. Ezen a cikken azonban végighúzódik — mint Lepre írja — a megítélés bizonytalansága, amely elsősorban informá-

<sup>37</sup> Először az „Il grido del popolo” 1918. január 5-i számában jelent meg. Újra kiadva „Rinascita”. 1957. április 4. Nálunk legutóbb Tőkei Ferenc hivatkozik rá „A szocializmus dialektikájához” c. művében (Kossuth 1974), 194.

<sup>38</sup> Idézi P. Togliatti: „Gramsci”, Ed. Riuniti, 1967, 166—167.

<sup>39</sup> Uo. 166.

ciói, töredékességének és hiányosságának a következménye. Még ebben a cikkében is elítéli a jakobinizmust a forradalom megvívásában. Később, amikor Gramsci egyre tisztább képet nyer az októberi és az azt követő eseményekről, olvassa az „Állam és forradalmat”, a „Két taktikát”, a bizonytalanságot és tévedést a helyes véleményalkotás váltja fel. „Lenin műve” című 1918 szeptemberi cikkéről ezt írja Lepre: „Ebben az írásban már egyáltalán nincs ellentmondás marxizmus és orosz forradalom között, sőt Gramsci határozottan kijelenti, hogy Marx és Lenin között szoros kapcsolat van.”<sup>40</sup> Látjuk tehát, hogy komoly eredményeket csak a gondolat fejlődésének vizsgálata eredményezhet, mint arra maga Gramsci is utalt.

Az Októberi Forradalom és a leninizmus kapcsán<sup>41</sup> nemcsak Gramsci fiatalkori írásai kerülnek a vita és véleményezés középpontjába, hanem tulajdonképpen egész elméleti rendszere is. Ugyanis az olasz marxisták — elsősorban maga Gramsci — már az orosz forradalom tanulmányozása közben felfedezik azt a különbséget, amely az 1917-es Oroszország helyzete és Nyugat-Európa között van a szocializmushoz vezető út tekintetében. Ez pedig nyilvánvalóvá teszi, hogy a „bolsevikok által befutott úttól szükségszerűen különböző” (Natta) utakon keressék a kapitalista társadalom forradalmárai a szocializmushoz vezető legeredményesebb utat. Ez azonban igen összetett probléma, hiszen félreértelmezésre és félremagyarázásra adhat lehetőséget. Miről van ugyanis szó? Arról, hogy Gramsci „az első marxista teoretikus, aki párosítani tudta a leninizmus tiszta és átgondolt megértését és az Októberi Forradalom egyetemes értékét azzal, hogy szükséges folytatni az elméleti munkát a Nyugat forradalmáért” — írja Occhetto.<sup>42</sup> Ebben az elméleti — de tegyük hozzá gyakorlati — munkában mindig Lenin útmutatásait tartja szem előtt. Továbbfejleszti Leninnek teljesen soha ki nem dolgozott elméletét az állóháborúról és a manőverező háborúról. Gramsci így ír erről: „Azt hiszem, Ilici (Lenin) megértette, hogy a Keleten 17-ben győzelmesen alkalmazott *manőverező háborúról át kell térni az állóháborúra, mert Nyugaton csak ez lehetséges.*”<sup>43</sup> Éppen ezért vált az állóháborúra való áttérés koncepciója a Gramsci-féle elemzés egyik kiindulópontjává és központi magjává. A manőverező háborúval mindent el lehet érni ott, ahol „az állam minden volt, a polgári társadalom pedig kezdetleges és kocsonyás” — ahogy Gramsci írja, „mert az állam megdöntésével együtt bukott az erőtlen, polgári társadalom” is. Ellenben Nyugaton az állam és a polgári társadalom között helyes volt a viszony, s valahányszor az állam megremegett, mögötte mindannyiszor azonnal feltűnt a polgári társadalom erőteljes szerkezete”<sup>44</sup> — s itt csak egy új történeti blokk létrehozásával és az emberek formálásával lehet eredményt elérni. Ezek a körvonalai az „olasz út a szocializmushoz” koncepciónak, amit Togliatti fejlesztett tovább.<sup>45</sup> Az ebből fakadó vádakot maga Gramsci

<sup>40</sup> Aurelio Lepre: Bordiga e Gramsci di fronte alla guerra e alla Rivoluzione d' Ottobre; „Critica marxista”, 1967/4—5, 134.

<sup>41</sup> Jelentős cikk erről a témáról Szabó András György „Gramsci és a leninizmus” („Világosság”, 1971/10., 11.) c. írása.

<sup>42</sup> Achile Occhetto: Un teorico della rivoluzione in Occidente; „Rinascita-Contemporaneo”, 1976/15, 25.

<sup>43</sup> Antonio Gramsci: „Filozófiai írások”, 322. (Kiemelés tőlem — Sz. T.)

<sup>44</sup> Uo.

<sup>45</sup> Erről írt Görög Tibor „Olasz út a szocializmushoz P. Togliatti életművében” („M. Tájékoztató”, 1974/3—4, 83—99.) címmel.

utasítja vissza,<sup>46</sup> de hangoztatják az évforduló kapcsán a Gramsci-követők is. Olyan képet kapunk így a gondolkodóról és a tett emberéről, amely eredeti gondolataival gazdagította a marxizmus – leninizmust, anélkül, hogy revidéálta volna azt.

3. 3. 2. Ez a hangnem és az alkotó hozzájárulás hangsúlyozása jellemezte a Gramsci halálának harmincadik évfordulójára Cagliari-ba – szülőföldjére, Szárdiniába – összehívott második Gramsci-konferenciát, amelynek ideje alatt számos újszerű előadás hangzott el Gramsci egész munkásságáról. M. Spinella így értékeli a végzett munkát: „A Kongresszus munkája során megerősítette azt, hogy Gramsci eredetien járult hozzá a marxizmushoz . . . Gramsci nemcsak abban marxista – leninista, hogy szellemi mestereinek alapvető állásfoglalását hűen 'interpretálja', hanem abban a képességében is, hogy elmélyítse és továbbfejlessze azokat a marxista gondolat elferdítése ellen vívott heves polémia-ban.”<sup>47</sup> Jogosan merült fel a világ minden részéből egybegyűlt kutatók részéről az az igény, hogy szakítsanak az eddigi értelmezésekkel, azért, hogy „elkerüljük azt a veszélyt, amit a múltban nem kellőképpen vettünk figyelembe, hogy kanonizáljuk e lapokat és jegyzeteket, kiszakítva őket történeti gyakorlati összefüggéseikből . . . és minden időre érvényes politikai akció és interpretációs 'sémákra' és 'normákra' szűkítsük le azokat.”<sup>48</sup> Körülbelül ezekben lehet összefoglalni azokat a kutatási alapelveket, amelyek segítenek a kutatóknak abban, hogy Gramsci életművét helyesen, legendáktól megtisztítva lehessen vizsgálni. Ehhez segítette hozzá mind a szakembereket, mind a közönséget az a szinte megszámlálhatatlan írás, jegyzet, tanulmány, amely az évforduló alkalmával napvilágot látott és amelyekből már idáig is sokat idéztünk.

Most még csak arra utalunk röviden, hogy a Gramsci életművével való általános számadás közben elhangzottak olyan előadások, megjelentek olyan írások, amelyek helytelenül és tévesen értelmezték Gramsci helyét a filozófia történetében vagy akár egész elméleti rendszerét is. Így például Lubomir Sochor<sup>49</sup>, aki Lenin kárára igyekszik Gramsci filozófiai megalapozottságát előtérbe állítani, ami mindenképpen helytelen törekvés. Norberto Bobbio pedig a konferencián tartott előadásában minőségi különbségként értékeli a Gramsci és Lenin közötti elméleti eltéréseket és úgy véli: Gramsci Marxszal szemben is alapvető újdonságot jelent a marxizmus filozófiájában. Ez, valamint egész Gramsci-felfogása igen nagy vitát eredményezett, amelynek 1968-ban, de még 1971-ben is volt visszhangja.<sup>50</sup> Erre az időre – mint azt a heves polémikák is tanúsítják – a

<sup>46</sup> „A fejlődés kétségkívül a nemzetköziség felé tart, a kiindulópont azonban nemzeti jellegű . . . De a távlat nemzetközi jellegű és nem is lehet más.” Uo. 236.

<sup>47</sup> Mario Spinella: „Fecondità del pensiero di Antonio Gramsci; „Rinascita”, 1967/17, 9.

<sup>48</sup> Uo.

<sup>49</sup> Írása – nem kis bonyodalmat okozva a közvéleményben – magyarul is megjelent „Gramsci és Lenin, két filozófus” címmel („M. M. Tájékoztató”, 1968/1, 131–140.) Foglalkozik e cikkkel Wirth Ádám „Lenin, a filozófus” (Kossuth 1971) c. cikkében, s támadja Huszár Tibor is Gramsci filozófiai írásaihoz írt „Bevezető”-jében.

<sup>50</sup> N. Bobbio „Gramsci e la società civile” c. cikkében (lásd a kongresszus aktáit „Gramsci e la cultura contemporanea”) ugyanis azt igyekszik bizonyítani, hogy Gramscinál a középponti kategória az ún. polgári társadalom. Ezzel szemben Jacques Texier helyesen hangsúlyozza, hogy ha a polgári társadalom lenne a központi fogalom Gramsci filozófiájában, akkor ez a baloldali hegelianusok koncepciójával lenne azonos, akik a kulturális hegemoniát tartották az állam fő funkciójának, s a polgári társadalom főszereplőinek pedig az értelmiség különböző rétegeit, (Lásd J. Texier: Gramsci, teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile; „Critica marxista”, 1968/3.) A központi fogalom az állam, ahogy azt N. Badaloni hangsúlyozza (lásd Badaloni: „Il marxismo

Gramscsi-kutatók és követők úgy felkészültek, hogy képesek voltak a torzításokkal, a szándékos belemagyarázásokkal azonnal, s nemcsak retorikus vagy ideologikus módon felvenni a harcot, hanem, Gramscsi módszerét alkotóan is továbbfejlesztve, tudományosan is. Most kezd igazi tartalommal megtelni az a követelés: „Az olasz kultúrát nem retorikára, hanem tudományos alapokra kell helyezni.” (Luporini.) Az új szempontú kutatásokat segíti még az is, hogy éppen ebben az évben kezd meg működését az OKP kiadója, az Editori Riuniti, amely rögtön hozzá is lát Gramscsi műveinek kiadásához.

A szomorú alkalom — Gramscsi halálának harmincadik évfordulója — a konferencián túl is igen ösztönzően hatott munkásságának tanulmányozására. A folyóiratok ekkor megjelent különszámaiban számos újszerű megállapítás, kritikailag és fejlődésében eddig még nem vizsgált téma feldolgozása található. Erre — úgy gondoljuk — kiváló példa a *gyakorlat filozófiája* terminus pontosítása és fejlődésében való vizsgálata. Eddig ugyanis az volt az általánosan elfogadott — egyébként nálunk mind a mai napig gyakran ismételt — felfogás, hogy Gramscsi a gyakorlat filozófiája elnevezést a börtöncenzúra miatt használta; éppúgy, mint más gondolkodók, Trockij, Sztálin, de Marx és Engels vagy Lenin is álnéven szerepeltek írásaiban. E lényeges kérdés vonatkozásában hamarosan kiderült: a gyakorlat filozófiája terminus nem pusztán fedőneve a marxizmusnak, ez túlságosan is leegyszerűsítő magyarázat lenne. Egyszerűen meggyőződhet erről bárki, aki kezébe veszi akár Gramscsi műveinek magyar kiadását, a „Filozófiai írások”-at, s megnézi csupán a tartalomjegyzéket: rögtön szembeötlenek ilyen címek: „Marx és Hegel,” „Hogyan bírálja Croce a marxizmust?” stb., ugyanakkor ezek mellett szó van a gyakorlat filozófiájának alkotórészeiről, történetiségéről stb. Nyilvánvaló, hogy itt is a differenciáló vizsgálati módszer vezet csak eredményre. Ezt végzi el 1967-ben közzétett írásában V. Gerratana, aki a „Börtönfüzetek” kritikai kiadásának előkészítése közben fedezte fel, hogy 1932-ben Gramscsi munkáiban írásreformot hajtott végre, s azután egészen a füzetek befejezéséig — 1935-ig — mindig a praxis filozófia fogalmát használta a marxizmus helyett, bizonyos óvatosság miatt. Azonban ha fejlődésében vizsgáljuk az írásokat, kiderül, hogy előbb is használta e fogalmat, de más értelemben, amely az olasz marxista hagyományokhoz köti őt. Így ír erről Gerratana: „Persze a gyakorlat filozófiája Gramscsi számára nemcsak konvencionális fogalom, mert írásának reformja előtt is használta, de specifikusabb értelemben, amely elég közel állt a Labriola által használt ezen kifejezés értelméhez, — azaz a marxizmus alapvető filozófiai magját jelentette. De aztán később, hogy elkerülje a marxizmus szót, Gramscsi mindig a részt nevezi meg az egész helyett.”<sup>51</sup> Az életmű fejlődésében való vizsgálata tehát — a kezdeti, felszínes megállapításokon túl — olyan mély és *tartalmi* összefüggések feltárásához vezet, amely egyedül tarthat igényt a tudományos jelzőre és a torzításmentes bemutatásra. Joggal mondhatjuk tehát, hogy az évfordulóra rendezett

italiano degli 'anni sessanta”, Ed. Riuniti-Istituto Gramscsi, 1971, 113.), mert az egyaránt magában foglalja a politikai társadalmat és a polgári társadalmat. Munkásságának egészét kell tehát mindig figyelembe venni, ez is azt bizonyítja.

<sup>51</sup> V. Gerratana: Puntii di riferimento per un'edizione critica dei Quaderni del carcere; „Prassi rivoluzionaria . . .”, 257. Nálunk erről lásd Endreffy Zoltán „Gramscsi és a gyakorlat filozófiája” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/3–4, 691–698.) c. cikkét. Szükséges lenne még — Hermann István útmutatása nyomán — Gramscsi és a praxis filozófiai vonulat kapcsolatának feltárására is, amely pontosítaná a gramscsii praxis fogalmat és elkülönítené azt a többi felfogástól.

konferencia és az ezzel kapcsolatos egyéb publikációk „döntő mérlegkészítési időszakot jelentenek a Gramsci-kutatások számára és határozott felhívást a kutatások intenzívebb fejlesztésére,”<sup>52</sup> ahogy Spinella mondja az 1967-es év eseményeit kommentálva.

3. 3. 3. A „Tőkét olvasni”<sup>53</sup> első kiadása óta foglalkoztatja a nemzetközi, de különösen a francia és olasz filozófiai életet, az az értelmezés, amit Louis Althusser ad az olasz filozófia nagy alakjáról, Gramsciről. Ebben a munkájában — mint ismeretes — a Gramsci-féle historicizmussal és humanizmussal száll vitába és igyekszik kimutatni ezen koncepció tarthatatlanságát. Althussernek e könyvében kifejtett álláspontját épp ebben az időben kezdik komolyabban is támadni olasz filozófusok. Nálunk e munkát — eredeti módon — bírálja Huszár Tibor, aki a gramscii rendszer *egészének* elemzése kapcsán nem fogadja el az althusseri álláspontot.<sup>54</sup> Mi erre a vitára most nem térünk ki, hiszen elegendőnek tartjuk az erről megjelent írásokat, amelyek egyértelműen állást foglalnak Althusserrel szemben, — csak arra utalunk, hogy a vita 1968-as újbóli fellángolás kapcsán<sup>55</sup> az olasz filozófusok többsége ismét tanúsította, hogy elméleti vitában is hajlandó és képes megvédeni Gramsci alapvető tételeit. A filozófia, a politika és a tudomány kapcsolatának témájáról kialakult újabb vitában N. Badaloni — Althusserrel szemben — kifejti, hogy az túlhangsúlyozza — a francia filozófiai hagyományoknak megfelelően — a tudományokban uralkodó racionalitás jelentőségét. „Althusser — mondja Badaloni — úgy határozza meg a filozófiának a politikához való viszonyát, mint világnézeti viszonyt, a tudományhoz való viszonyát, mint valami tudományos racionalitáshoz való viszonyt.”<sup>56</sup> Jogosan kérdezi ezután Badaloni: a filozófia és a politika viszonya nem öleli-e fel a tudományos racionalitás igényét is? Hiszen éppen a „Tőke” rá a bizonyíték, hogy mennyire összefügg politika és tudományosság: a forradalmi tudatosság csak így gazdagodhat a tudományos racionalitással. Sőt, ha a világnézetet elszakítjuk a tudományosságtól, akkor nem érthetjük meg Gramsci egész filozófiájának rendszerét, amely feltételezi az elmélet és a gyakorlat egyidejű figyelembevételét. L. Gruppi is hasonlóan érvel Althusserrel szemben, s kiemeli, hogy Gramscinál a filozófia az ember — társadalom — természet komplex kapcsolata épül, amely elemeket a praxis köt össze egymással. Althusser pedig épp ezt nem veszi figyelembe. Az olasz marxisták és Althusser vitája a későbbiek során is — más-más témákban — folytatódik, sőt az Althusser-ügy újabb fejleményeivel még ma sem vesztette el aktualitását.<sup>57</sup>

Összegzőképpen feltétlenül újból hangsúlyozni kell, hogy a Nagy Októberi Szocialista Forradalom 50. évfordulójára, Gramsci halálának 30. évfordulójára,

<sup>52</sup> Mario Spinella, i. m. 9.

<sup>53</sup> L. Althusser: „Lire le Capital”, I—II, Maspéro, Párizs 1965. Olasz kiadása 1968-ban Milánóban jelent meg. Lásd magyarul csak válogatások a „Marx — az elmélet forradalma” (Kossuth, Budapest 1968) c. kötetben.

<sup>54</sup> Huszár Tibor: Antonio Gramsci; „Antonio Gramsci: Filozófiai írások”. Ezen túl még számos cikk foglalkozik e témával, közülük ki kell emelni Fekete Sándor „Marxizmus és történelem” („Kritika”, 1968/6.) c. cikkét és Maróti Lajos „A múlt jövő nyomában” (Magvető 1971) c. könyvét.

<sup>55</sup> Althusser cikke nyomán lásd L. Althusser: La filosofia la politica e la scienza; „Rinascita”, 1968/11, 23—24.

<sup>56</sup> N. Badaloni: Il compito del filosofo; „Rinascita”, 1968/11, 24—25. Válasz Althussernek.

<sup>57</sup> Lásd L. Gruppi: Althusser, ideologia e apparati ideologici di Stato; „Critica marxista”, 1971/1, 148—151., valamint: Justesse e philosophie par L. Althusser; „La Pensée”, 1974/176. és Kolemén János: Az Althusser-ügy; „Világosság”, 1974/1.

valamint az Althusserrel folytatott vitában olyan írások születtek olasz — de más nemzetiségű — kutatók tollából is, amelyek talán önmagukban is bizonyítják: a polémia hevében sikeresen tudják megvédeni — sőt továbbfejleszteni is — Gramsci elméleti koncepcióit és gyakorlatát úgy, hogy közben igyekeznek elkerülni a retorikát, a felszínességet és a dicsőítést.<sup>58</sup> Azért is kell jelentős fordulópontnak értékelnünk 1967-et, mert erre az időszakra áll össze az az anyag, amely alapján a gramscii intenciók értelmében el lehet végezni e posztumusz életmű rekonstruálását. Már nagy vonalakban ismerjük életét G. Fiori könyvéből,<sup>59</sup> rendelkezésre áll 1914—26-ig, letartóztatásáig írt munkáinak viszonylag teljes gyűjteménye,<sup>60</sup> s már elkezdtek — V. Gerratana vezetésével — a „Börtönfüzetek” kritikai kiadásának szerkesztését. A Gramsci-kutatások tényleges fellendítésére nyílik ezzel új lehetőség, amit a kutatók nagyrészt ki is használnak. Ennek — néhány évvel később — érezhető hatása van a magyar kutatók között. Részletkérdésekig menően — mint Huszár Tibor az értelmiség vonatkozásában — fejlesztik tovább gondolatait, s főleg 1970-től érthetően soroljuk Gramscit a marxizmus klasszikusai közé. A hazai kutatások fellendülésére legjobb példa — amely mintegy keretbe foglalja a magyar Gramsci-kutatásokat — a Komját Irén által válogatott, szerkesztett „Levelek a börtönből” két kiadásának (1949, 1974) összehasonlítása. Ez azt a fejlődést is mutatja, amit a hazai marxista filozófiai élet megtett a kezdetektől napjainkig.<sup>61</sup> Ez a fellendülés azonban nem problémamentes. Először is sokan — talán nem minden alap nélkül — arról beszélnek, hogy a fellendülés csak harminc évvel Gramsci halála után kezdődik, s „Az biztos — mondja Gerratana —, hogy a Gramsciról szóló tanulmányok és kutatások jelentős megsokszorozódása ellenére, idáig bizonyos töredékességgel és megszakítottsággal haladtunk előre”<sup>62</sup> — s az 1967-tel kezdődő időszakban a kutatások *intenzív* és rendszeres fejlesztésére van szükség. Másrészt ebben az időszokban is vannak — éppen a fellendült kutatások következtében — olyan interpretációs kísérletek, amelyek részlegesen vagy egyoldalúan állítják be elemzéseik során a gramscii életművet. Erre példa M.-A. Macciocchi nemrég megjelent könyve. — Ezentúl szólni kell még olyan értelmezési kísérletekről is, amelyek újbóloldali elméletek alátámasztására használják fel Gramsci műveit. Ezek közül is fontos említést tenni az éppen e korszak kezdetén jelentkező, de hatásában az egész korszakon végighúzódo Praxis-kör<sup>63</sup> Gramsci-értelmezéséről, amelynek — véleményünk szerint — közvetlen visszhangja is van hazánkban, az ún. társadalomontológiai irányzat bizonyos képviselőinél. Mind ezen újszerű vagy nem újszerű értelmezések *együttesen* jellemzik az 1967-tel kezdődő időszakot, s a korszak megítélésénél egyaránt figyelembe kell venni mind a torzító, mind a teljesen újszerű kutatások eredményeit.

<sup>58</sup> Ezt segíti elő a szintén ebben az évben megjelent könyv, P. Spriano: „Storia del Partito Comunista Italiano” (Einaudi, Torino 1967), amely reálisan tárja fel az OKP történetét és Gramsci szerepét.

<sup>59</sup> Giuseppe Fiori: „Vita di Antonio Gramsci”, Laterza, Bari 1966.

<sup>60</sup> Kiadták „Scritti politici” címmel.

<sup>61</sup> Erről részletesebben lásd cikkemet: Szabó Tibor: Antonio Gramsci Magyarországon (Bibliográfia 1948—1975); „O. M. Tájékoztató”, 1975/3, 111—121.

<sup>62</sup> Valentino Gerratana: Gramsci „giornalista”; „Critica marxista”, 1968/3, 178.

<sup>63</sup> A Praxis-kör filozófusai éppen 1967-ben adták ki folyóiratuk harmadik számában azokat az értelmezéseket, amelyből kiindulva lehetne részletesebben is felvázolni koncepciójuk körvonalait. A „Praxis” 1967/3-as számában M. Markovic, P. Vranicki, F. Marek és mások közöltek írást.

4. Néhány konkrét következtetés is adódik az eddigi interpretációk felvázolásából a jövőbeni kutatás számára, mert kétségkívül a minuciózus filológiai munkán túl, amely Gramsci szerint is csak alapját — igaz: szükséges alapját — képezi egy (posztumusz) életmű teljes és elméletileg is hű rekonstrukciójának, — a kutatásnak úgy kell összeállítani egy Gramsci-képet, hogy az teljes legyen, de ne konstruált egész, s szolgálja, módszereit tekintve is, a további gyakorlati relevanciájú elméleti kutatásokat. Éppen ezt a nem könnyű munkát lehet elősegíteni, ha figyelembe vesszük a következőket.

Egyszer s mindenkorra szakítani kell, mint azt az eddigi eredményeink is bizonyítják, azzal a szemlélettel, amely a forradalmár életének túlbecsülése folytán majdnem kizárólag forradalmi cselekvésére — pártban végzett munkájára, hősies helytállására a börtönökben — teszi a hangsúlyt,<sup>64</sup> s így bizonyos vonatkozásban, kimondottan vagy kimondatlanul, lebecsüli elméleti munkájának jelentős eredményeit. Ugyanakkor ennek ellenkezőjére is vigyázni kell: főleg az 1967-tel kezdődő időszakban észlelhető az interpretációk azon fordulata, mely háttérbe szorítva gyakorlati munkásságát, az attól elszakított elmélet, a tiszta teória fontosságát hangsúlyozza — talán éppen az előző időszakok ellentétes tendenciájával szemben. E tiszta elméleti kidolgozás tipikus példája — az egyébként jelentős — Nardone könyv<sup>65</sup> közzététele, amelyről joggal mondja Landi: „Így az forog kockán, hogy olyan Gramsci-értelmezéshez jutunk el (azaz Gramsci a politikát csak ‚elgondolta’), amelyben elveszni látszanak a szájak a harcos politikushoz és eltűnik a politikai és történelmi mozgás dimenziója, amelynek a marxizmus csupán ‚tudománya’.”<sup>66</sup> Az újabb Gramsci-kutatások egyik fő témája tehát a filozófiai és politikai aspektusok közötti helyes összhang megállapítása kell hogy legyen.

Végül újból ki kell emelni, hogy Gramsci igazi megértésében csak akkor lehet lényegesen előrelépni, ha egész életművét, figyelembe véve az egyes témákat, de magát az egészét is, *fejlődésében*, alakulásában vizsgáljuk, s betartjuk mindazon módszertani útmutatásokat, amelyekről cikkünk elején Gramsci nyomán szóltunk.

<sup>64</sup> Erről egyébként is a forradalmárok típusait felvázoló Lukács-könyv tanulmányozása után lehet pontos képet kapni. Lásd Lukács György: „Lenin” (Magvető 1970).

<sup>65</sup> „Il pensiero di Gramsci”, De Donato, Bari 1971, 548.

<sup>66</sup> Diego Landi: La struttura del pensiero di Gramsci; „Critica marxista”, 1971/3, 196.



# TALLOZÁS MARX ÉS ENGELS ETIKAI ÖRÖKSÉGÉBEN\*

FARKAS ENDRE

## VAN E A MARXIZMUSNAK ETIKÁJA?

Van-e marxista etika? — a polgári ideológiák, a marxizmus különböző interpretációi és a jelenkori ún. marxizáló irányzatok hatása nyomán a köztudatot is elevenen foglalkoztatja ez a kérdés. Az ilyen irányú kételyeket gyakran a marxizmus klasszikusainak egy-egy félmondatával támasztják alá, melyet szó szerint idéznek, de eredeti összefüggéséből kiragadva eltorzítják azok értelmét. Nem maga Marx mondta-e: „a kommunisták nem prédikálnak morált”, s nem Lenin szavai-e ezek: „a marxizmusban egy szemernyi etika sincs”? Gyakran éppen e két kiragadott idézet-csonkkal szoktak előhozakodni. Azonban a kérdést valamelyest is ismerő olvasó tudja, hogy ezek nemcsak kiragadott idézetek, de gyakran nem is a klasszikusok saját szavai, hanem éppen ellenfeleiktől idézett — igaz, idézőjel nélküli — gondolatok.

Nyilvánvalóan ezekben az esetekben a félreértést vagy a torzítást viszonylag könnyű eloszlatni, leleplezni. Ha ezeket az idézett kitételeket az eredeti kontextusba helyezzük, nyomban kiderül: a klasszikusok nem az etikát vagy az erkölcsöt általában tagadták, hanem csak a forradalmi erkölccsel szemben álló szentimentális moralizálást.

Egy kissé mélyebb elemzés hamarosan kideríti: valójában nem is az fájt a marxizmus, a leninizmus ellenfeleinek, hogy a marxizmusból „hiányzik” az etika, hanem, hogy az más — forradalmi, osztályharcos — tartalmú. A fonákjáról ugyan, de ez is végeredményben a marxista etika létét igazolja.

Azaz — most már eljutva a végső következtetéshez — az elmélet szintjén a valóságos tudományos kérdés nem az: van-e a marxizmusnak etikája vagy nincs, hanem az — s ez a kérdés korunkban mind elméletileg, mind gyakorlatilag különösen nagy jelentőségű —: milyen jellegű és tartalmú ez az etika. Végeredményben erről van szó a jelenkori polgári felfogások (neotomizmus, egzisztencializmus) és a kispolgári marxizáló koncepciók esetében is (opportunistizmus, anarchizmus).

Az ily módon felvetett probléma beépül korunk filozófiai vitáinak fő tendenciájába. A polgárság kezdetben a marxizmus ellen elsősorban agyonhallgatással harcolt, majd a rágalmazás fegyveréhez nyúlt, manapság azonban a fejlődés által kikényszerített taktikája: a látszólagos tárgyilagosságra vagy vállveregető dicséretre épülő belülről való bomlasztás, fellazítás, az ún. pluralizálás. Nyugodtan állíthatjuk, hogy korunk filozófiai vitáinak fő problémája már nem a marxizmus tagadása vagy elismerése, hanem értelmezése. A viták fókuszába ez a kérdés került: mi az autentikus marxizmus? S ebbe a sorba, e tendenciába épült be a jelenkori etikai problematika is. Ha ma valaki

\* Részlet a szerző készülő könyvéből. — Szerk.

— historicista vagy humanista, szcientista vagy etizáló oldalról kiindulva — fel is teszi a kérdést: van-e marxista etika, s akár tagadó, akár igenlő álláspontra jut, végeredményben azt kutatja: milyen is ez az etika.

Marx és Engels — s ugyanúgy Lenin — nem írtak szaketikai értekezést, de elméleti rendszerük egészében, a marxista világnézet (filozófia, politikai gazdaságtan, tudományos szocializmus) egészében az erkölcs és az etika kérdései megkapták az őket megillető helyet. Elmondhatjuk — Leninnek a marxi logikára vonatkozó szavait parafrázálva —, hogy Marx nem írt nagy Etikát, de megírta „A tőké”-t, amely nemcsak közgazdasági, logikai, politikai vagy pedagógiai munka, de benne van az etika alapvető kérdéseire adandó radikálisan új válasz is.

Érdeemes erre egy-két szóval kitérni. Hiszen sokan, ha el is ismerik Marx etikai „érdeklődését” és ezt sok minden más munkájában elfogadják — első sorban a korai munkáiban —, de a „Tőke” filozófiai, etikai jelentőségében már kételkednek. Kételyeiknek látszólag alapot adhat az, hogy ha felnyitják az I. kötetet, s már az „Előszó”-ban a következőket olvassák: „... személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természet-történeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléjük emelkedhet is szubjektíve.”<sup>1</sup> Erre a helyre már sokan hivatkoztak úgy, hogy nem értették meg vagy nem akarták megérteni Marx gondolatát és a mű egész mondanivalóját. Ha — mondják — a személyek nem egyéniségek, hanem csupán osztályviszonyok hordozói, akkor ezen a szinten az etika fel sem merülhet, sőt ezen állítás lényege az erkölcs tagadása, az erkölcsi nézőpont és értékelés kizárása.

Nyilvánvaló a fenti gondolatsorból azt a következtetést levonni, hogy itt általában a személyiség, s a személyi moralitás tagadásáról van szó, durva félreértés vagy félremagyarázás, hiszen maga Marx írja, hogy csak *itt* — ti. a politikai gazdaságtani elemzés absztrakciós szintjén — nem szól a személyekről mint egyéniségekről, s még itt is hozzáteszi, hogy a személyek *szubjektíve* osztályviszonyaik fölé emelkedhetnek. Tehát, ha úgy tetszik, „lehetőséget hagy” a szubjektív moralításra.

De a lényeg nem is ez. Éppen arról van szó, igaz-e az a feltételezés, hogy az erkölcs az egyének egyéni cselekvéseihez kötött? Valóban csak akkor beszélhetünk-e erkölcsről, etikáról, ha az egyént mint önmagában való személyiséget kezeljük, avagy az erkölcsnek a személyiségek cselekvésein túlmenő területe is van?

Az adott korban uralkodó erkölcsi felfogás, a kanti etika szerint az erkölcsi élet egyedüli valóságos alanya az, aki öncélként tételezhető, amely nem más, mint az egyén; s ezért az erkölcsi viszony alakzatai az egyének közötti viszonyok. A jó csak egyénektől származhat, s bűnt is csak személyek követhetnek el. A kanti felfogás a polgári társadalom legletisztultabb elméleti tükrözése, annak minden történelmi jogosultságával, pátozával, s minden korlátjával együtt. Annak a humanizmusnak a foka ez, mely a személyi függőségben látta az elnyomás egyedüli formáját, s az ettől való felszabadu-

<sup>1</sup> Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 9.

lásban a szabadság maradéktalan beteljesülését. Ám ha a személyi függőség felszámolása minden elnyomás és igazságtalanság felszámolása, akkor ez a követelés szemben áll ugyan a feudalizmussal, de a polgári jogegyenlőség mögött rejlő személytelen dologi függőség apologetikája lesz. Ez az elméleti megközelítésmód lehetővé teszi az egyének közötti igazságtalanság és bűn elítélését, de ami a szociális igazságtalanságot illeti, melynek hordozói, „alanyai” nem a személyek, hanem a társadalmi viszonyok és az egyszerű szubjektumon túlmenő kollektív szubjektumok, az osztályok, ennek nemcsak értékelésére, de még csak kérdésként való felvetésére is alkalmatlan. „A szem — írja Szolovjev — észrevette az ellentéteket, de a gondolatot a kanti metodológiával nem tudta megfogalmazni.”<sup>2</sup> Ehhez ki kellett lépni a „tisztá” erkölcs világából az anyagi, a nem-erkölcsi folyamatokhoz, s a perszonális kapcsolatokon túl a szociális viszonyokat elemezni.

Éppen ezt tette Marx, amikor „A tőké”-ben az egész kapitalista rendszer természetrajzát feltárta: e rendszer történelmi helyének megragadásához és erkölcsi megítéléséhez úgy juthatott el, hogy feltárta a gazdasági folyamatok lényegét.

Az előbb említett etikai felfogások lényegileg megmaradtak azoknak az illúzióknak a keretében, amelyeket a termelési-tulajdonviszonyoktól önállósult forgalom szférája keltett. A forgalom szférájában nem derülhet fény a tőkés termelés titkára, a pénz tőkévé válására, a kizsákmányolás tényére, tehát jogtalan, erkölcstelen voltára sem. Amikor a munkás és a tőkés a piacon találkozik, „mint egyenrangú árubirtokosok lépnek viszonyba egymással . . . jogilag tehát mindketten egyenlő személyek”.<sup>3</sup> Ezen a területen tehát a polgári erkölcsi-jogi értékek szempontjából minden tökéletesen rendjén való. „A forgalom, vagyis az árucseré területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratok határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással. A szerződés az a végeredmény, amelyben akaratok közös jogi kifejezést ad magának. Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik. Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik. Az egyetlen hatalom, amely őket össze- és viszonyba hozza, önhasznuk, külön előnyük, magánérdekük hatalma. És éppen mert mindenki csak magával törődik, és senki sem törődik a másikkal, a dolgok előre megállapított harmóniája folytán vagy egy egyetemes ravaszságú gondviselés irányítása következtében valamennyien csak a kölcsönös előny, a közhaszon, a közérdek művét teljesítik be.”<sup>4</sup>

Ezen a szinten tehát minden rendben van — s még sincs minden rendben. Minden rendben van, mert a „jogot” és az „erkölcsöt” nem sértik meg, de még sincs rendben, mert két erkölcs van: az egyik a munkásé, aki jövőjére és családjára hivatkozva azt mondja: „Munkaerőm használása és kifosztása egészen különböző dolgok”, tehát csökkentsd a munkaidőt; a másik a tőkésé, aki jövőjére és családjára hivatkozva ezt mondja: ha a munkás nem termel

<sup>2</sup> „Tudomány és erkölcs”, szerk. V. I. Tolszüh, Moszkva 1971, 250 (oroszul).

<sup>3</sup> Marx és Engels Művei, 23, 160.

<sup>4</sup> Uo. 167.

többet, ő tönkremegy, „ha a munkás a rendelkezésére álló időt a maga részére fogyasztja el, meglopja a tőkést”. Mindketten az erkölcsre, a jogra hivatkoznak, amelyet egyikük sem sért meg, mégis két különböző, egyaránt jogos törekvés áll egymással szemben. „Itt tehát antinómia van — állapítja meg Marx —, jog áll joggal szemben, mindkettőt egyaránt szentesíti az árucseré törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt.”<sup>5</sup> Látszólag tehát a harc egyenrangú felek között folyik, mindkét törekvés egyaránt jogos és erkölcsös, noha mindkét fél — osztályérdekének megfelelően — másként fogja fel ugyanazon elveket, normákat.

A marxi elemzés azonban nem marad meg „az egyszerű forgalom, vagyis az árucseré” szférájában uralkodó látszathánál, hanem belép „a termelés rejtett műhelyébe”, a termelési folyamat szférájába, mert csak itt lepleződik le a „többletcsinálás titka”.<sup>6</sup> A tőkés—bérmunkás viszony (és ezzel a tőke) gazdasági „titkának” feltárása egyben erkölcsi „titkának” felfedése is. Annak kimutatása, hogy „az elsajátításnak az árutermelésen és áruforgalmon nyugvó törvénye, vagyis a magántulajdon törvénye, saját, benső, elkerülhetetlen dialektikája révén a maga egyenes ellentétébe csap át”,<sup>7</sup> egyben annak kimutatása is, hogy itt önnön ellentétükként realizálódnak a forgalom szférájában oly szépen érvényesülő, az erkölcsi és jogi értékeknek megfelelő alapelvek, hogy a tőkés—bérmunkás *viszony* ellentétes ezekkel az alapelvekkel.

A valóságban a kapitalizmusban „a harc az osztótkés, azaz a tőkésék osztálya és az ősszmunkás, vagyis a munkásosztály között” folyik.<sup>8</sup> Ennek az osztályharcnak az eredője az értéktöbbletráta, amely „egzakt módon kifejezi a munkaerő tőke általi, vagyis a munkás tőkés általi kizsákmányolásának fokát”.<sup>9</sup>

Ahhoz tehát, hogy a kapitalizmus gazdasági és egyszersmind erkölcsi lényegét fel lehessen tární, „titkát” megfejteni, a mindennapi érintkezés, a társadalmi élet felszíne alá kellett hatolni: a társadalom termelési viszonyaihoz. E termelési viszonyok vizsgálata az elkötelezett kutatót az erkölcsi felháborodásra és a valóság tudományos felismerésére ösztönözte, más oldalról a reális erkölcsi értékelés (elítélés) csak a tudományos felismerés adataira épülhetett.

Úgy látszik, hogy az itt ismertetett elemzések meggyőzően mutatják: a „Tőke” nemcsak közgazdasági mű, hanem magában foglalja az etikai értékelés elméleti és metodológiai megalapozását; az objektív szemléletmód és az elkötelezett pártosság, a tényítélet és az értékelés, a genetikus és a normatív nézőpont egységét testesíti meg.

Ez az egység, Marx és Engels módszere, a mai napig is élő örökség, s elsajátítandó követelmény. Program és követelmény is — hiszen haláluk után még marxista, illetve a marxizmushoz többé-kevésbé szorosan kötődő gondolkodóknál is megbomlott ez a szerves egység, s hol az egyik, hol a másik oldala került egyoldalúan előtérbe, egyeseknél a genetikus-determinista szemlélet (pl. Plehanov, Althusser), másoknál a normatív-felvilágosítói tendencia (Sorel, a fiatal Lukács, az 1917 előtti Lunacsarszkij, Bloch stb.), avagy a kettő eklektikus egyvelege (Kautsky, Bernstein).

<sup>5</sup> Uo. 218—219.

<sup>6</sup> Uo. 167.

<sup>7</sup> Uo. 545.

<sup>8</sup> Uo. 220.

<sup>9</sup> Uo. 204.

E késői torzításokkal ellentétben Marxnál és Engelsnél a tudományosság követelménye nem merült ki abban, hogy magyarazzák az életet. Felfogásuk szerint a marxizmus több ennél: programja a tudás aktív felhasználása, s nem csupán önmagáért való ismeret. Ez a lényegi vonása növeli tudományosságát, s erősíti valóságformáló hatását is. A tudományos szemlélet forradalmi aktivitást szül, a forradalmiság tudományos megalapozottságot igényel. Nem véletlen, hogy általában a marxi filozófia, s konkrétan az etika *tudományos* tartalmát azok őrizték meg és vitték tovább, akik annak *forradalmi* szellemében gondolkodtak (Lenin, Gramsci stb.). S attól, hogy az eszmék, célok tudományos alapot kaptak, nem veszítettek vonzóerejükből, aktivitásukból, ellenkezőleg, reálisabbá, eredményesebbé, mozgósítóbbá váltak.

## SZABADSÁG ÉS ELKÖTELEZETTSÉG

„Morálról és jogról — írta Engels — nem igen lehet beszélni anélkül, hogy ne térnénk ki az úgynevezett szabad akaratnak, az ember beszámíthatóságának, a szükségyszerűség és szabadság viszonyának kérdésére.”<sup>10</sup>

Valóban nem létezett, s nem is fejthető ki komoly etikai koncepció a szabadság különböző vonatkozásainak elemzése nélkül. Választhatok-e a jó és a rossz között? felelős vagyok-e a tetteimért vagy sem? feltételezi-e a szabadság az aktív cselekvést? nem mond-e ellent az elkötelezettség az önállóságnak? stb. Olyan kérdések ezek, melyek megválaszolása nélkül lehetetlen az erkölcs elméleti megközelítése. De e kérdések már önmagukban is érzékeltetik, hogy itt nemcsak az etika elméleti, filozófiai megalapozásáról van szó, hanem szorosán vett etikai, erkölcsi problémákról is, azaz nemcsak az etika előfeltételeiről, hanem saját belső vonatkozásairól is. Sőt, a mai tudomány fényében az is megállapítható, hogy az ún. szabad akaratra korlátozott szabadság problémája lényegében nem is az ontológia, hanem az etika körébe tartozik, ez a reális terepuma. Nem beszélhetünk az erkölcsről anélkül, hogy ne értenénk, mi a szabad akarat, de a fordítottja is áll: nem beszélhetünk szabad akaratról anélkül, hogy tartalmilag ne lenne szó az erkölcsi vonatkozásokról.

A Marx előtti etikai (és filozófiai) koncepciókban a szabadság két szinten merült fel: általános ontológiai (determinizmus—szabadság) és konkrét etikai síkon (beszámíthatóság—választás). E két szintet pedig közvetítő nélkül, közvetlenül vonatkoztatták egymásra, amiből végeredményben az etikai kérdések ontologizálása (Hegel) vagy az ontológia etizálása (Kant) következett. Mindkét esetben olyan paradoxonokhoz jutottak, melyek elzárták az utat mind az ontológiai, mind az etikai problémák megoldása elől.

Csak utalásképpen, — etikai síkon a következő megoldatlan problémával találkozunk. Az erkölcsi normák sajátossága közé tartozik, hogy azok olyan kötelességként állnak az ember előtt, amely feltételezi a szabadságot: az embereknek teljesíteniük *kell* őket, bár módjukban áll a normák szerint élni vagy áthágni azokat. Egyszóval az erkölcsi kötelesség feltételezi az egyén szabadságát, a választás lehetőségét, azt, hogy az egyén azt tehet, amit akar. Sőt, az erkölcs nemcsak a jó választását, hanem az azzal való egyetértést,

<sup>10</sup> Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1963, 111.

benső azonosulást, az egyén önmeghatározó képességét, az öndeterminációt is megkívánja. Így tehát ahhoz, hogy az erkölcsi élet realizálódjon, a választás szabadságára, s az öndeterminációs képességre van szükség. Ez igaz, de mindez az ontológiai és etikai vonatkozások egymásba csúsztatásán alapuló koncepciókban elméletileg paradoxonhoz vezetett. A Marx előtti felfogások szerint ugyanis csak akkor beszélhetünk erkölcsről, ha az egyénnek lehetősége van a jó és a rossz közötti választásra. Igen, de az ember csak abban az esetben erkölcsös, ha a jót választja. Viszont mi készíti a jóra? A szóban forgó etikai koncepciók szerint az isteni sugallat (tomizmus) vagy az ész által felismert logikai szükségszerűség (Spinoza), saját jól felfogott érdeke (értelmes egoizmus elve) vagy természeti ösztönei (naturalizmus). De mindegyik esetben, ha a jó mellett dönt, választása már valami által determinált, azaz nem szabad. A jó választása tehát determinált, a rosszé szabad. Így lett a szabadság az erkölcs feltételéből az erkölcs ellenségévé. Más szóval, ha nincs szabadság, nincs erkölcs, de ha realizálódik a szabadság, megszűnik az erkölcs.

Ugyanilyen paradoxonhoz vezet a szabadságnak mint önmeghatározásnak a tételezése is. Itt a következő probléma elé került az elméleti vizsgálódás: mi az elsődleges az ember öndeterminációjában: az ember-e, aki születésénél fogva önmeghatározásra képes, azaz a lényege által determinált, vagy pedig a független választási aktus, amely független az egyén lényegi meghatározottságától is, s a pillanatnyi lét abszolút szabad akciójaként funkcionál. Ha az önmeghatározás az ember lényegéből fakad, akkor ez nem szabadság, hanem a lényege általi meghatározottság, ha pedig a szabadság valóban meghatározottság nélküli választás, akkor a szabadságnak nincs alanya, nincs hordozója, mert nincs folytonos személyiség, csak a választási aktusok sora. Az abszolút öndetermináció paradoxona tehát az, hogy míg az első esetben nincs szabadság, a másodikban nincsen „ön”, nincs folytonos személyiség, akire vonatkozna.

Önellentmondáshoz vezet az ily módon értelmezett szabadság gyakorlati követelménye is. Ha a szabadságot nemcsak az erkölcs előfeltételeként, hanem a morál végső elveként fogalmazzuk meg, akkor az autonómia elve, a korlátoktól való abszolút mentesség lesz az erkölcsi ideál. A valóságban ez a polgári individualizmus elméleti megfogalmazása (Bentham), még ha a munkásmozgalomban is megjelent (anarchizmus, Stirner, Bakunyin). Szellemesen, a lényegre tapintva állapította meg Plehanov: „az anarchista olyan ember, aki arra van kárhóztatva, hogy állandóan és mindenütt az ellenkezőjét érje el annak, amit akar”.<sup>11</sup> Persze ugyanez vonatkozik a polgári individualistára is, ezért képtelen megszabadulni a burzsoázia saját gyermekétől, az anarchizmustól, hiszen az csak a polgári „laissez faire” elv végigvitt konzekvenciája. Az individualista anarchizmus fő elve az autonómia, a szabadság, a korlátoktól való mentesség. Ahol határok, korlátok vannak, ott — mondják — nincs szabadság. A határ nélküli szabadság azonban önkény, más szóval az erős joga a gyenge korlátozására. Ami az egyiknek szabadság, az a másiknak korlát. Hiszen ha a „tégy amit akarsz” elv mindenkire vonatkozik, akkor a másikat az én korlátom lesz, s ha erősebb az én akaratomnál, akkor kényszerré válik számomra. A határ nélküli szabadság tehát nem más, mint határtalan logikátlanság. S gyakorlatilag az erkölcstelenség

<sup>11</sup> Plehanov: „Szocsinenyija”, IV, 1926, 238.

megalapozása az erkölcs nevében, mások szabadságának korlátozása az egyéni szabadság nevében a reakció ügyének szolgálata a forradalom nevében.

A fenti paradoxonokon csak olyan elmélet léphetett túl, amely a szabadság és az erkölcs tartalmát a történelmileg alakuló konkrét társadalmi viszonyok rendszeréből vezeti le, s mindkettőt az emberi közösség tevékenységéhez köti. Erre az útra lépett Marx és Engels. Filozófiai rendszerük újdonsága éppen az volt, hogy ez addig általános filozófiai vagy etikai síkon kezelt szabadság-problematikát *konkrét társadalmi viszonyok* közé helyezték, s az emberi tevékenység konkrét szabadságaként kezelték.

Marx és Engels a konkrét, társadalmi szintű szabadság problémájának felvetésén és megoldásán túl a szabadság-kategória különböző vonatkozásainak szinte mindegyikét elemezték vagy érintették. Konceptiójukra éppen a sokoldalúság, valamint a strukturális elrendezettség és szubordináció jellemző. Az alábbiakban — természetesen csak utalásszerűen — érintjük a szabadság általuk tárgyalt legfőbb vonatkozásait.

Materialista történetfelfogásukkal összhangban először is elkülönítették egymástól a szabadságtudatot a szabadság objektív tartalmától, azaz különbséget tettek az objektív szabadság és a róla alkotott tudat (érzet), illetve ideál között. Kimutatták, hogy a kettő nem mindig fedi egymást: az adekvát tükrözés mellett hamis illúziók is kialakulhatnak. A „Német ideológia”-ban mutattak rá az egyik ilyen alapvető illúzióra: „a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva a dologi hatalom alá.”<sup>12</sup>

Ez a megkülönböztetés az erkölcsi szabadság valóságos tartalmának fel színre hozásánál is egészen új kapukat nyitott ki. Igaz ugyan, hogy a szabadság átélése, tudata az erkölcsi szabadságnak elengedhetetlen eleme, s itt valóban jelentősebb helyet foglal el, mint más területeken (pl. a gazdaságban). De az, hogy a szabadság kikerült a tudati átélés világából, az erkölcsre vonatkoztatva kifejezte: hogy lehetővé vált, hogy a szabadságot és magát az erkölcsöt is kiszabadítsák az egyén önmagához való tudati viszonyulásának szűk köréből, s kiterjesszék a közösséghez való viszonyának — a közösség sorsát, körülményeit alakító tevékenységének — értékelésére.

A szabadság mint objektív kategória problematikáján belül három szintet különböztethetünk meg: 1. az általánost — a szabad akarat, illetve a szabadság és szükségszerűség filozófiai, illetve gnoszeológiai kérdésköre; 2. a különöst — a történelmileg változó tartalmú társadalmi szabadság mint a történelmi tevékenység konkrét folyamata és állapota; 3. az egyest — a történelmi haladás meghatározott alakzatai, melyek sorába tartozik a kommunizmus mint a szabadság birodalma.

Továbbá: a szinteken belül megkülönböztethető a szabadság problémakörének két vonatkozása, Engels szavaival élve: formai és tartalmi oldala. Ezek mindhárom szinten (valamint a két utóbbin belül az összes tevékenység-szférákban: gazdasági, politikai, művészi, erkölcsi szabadság) egyaránt jelen vannak. Általános filozófiai síkon, az emberi nem tevékenységének, az emberiség szabadságjellegének problémájában ez a két egymással összefüggő oldal így jelenik meg: a formai; az ún. szabad akarat és a kauzalitás, a tartalmi; a szabadság és a szükségszerűség viszonyának kérdése.

<sup>12</sup> Marx és Engels Művei, 3, Budapest 1960, 64.

A történelmi fejlődés, a szabadság országútján való előrehaladás során létrejön a korlátoktól való mentességnek, s az uralomnak egy olyan állapota, mely minőségileg — de nem ontológiailag — különbözik az összes megelőzőtől, s differencia specifikáját éppen a szabadság fogalmával fejezhetjük ki. A marxai koncepcióban a szabadság fogalma ebben az értelemben egy meghatározott konkrét társadalmi organizációhoz kötődik, a kommunizismushoz, a „szabadság birodalmához”. A szabadság itt is negatív és pozitív, formai és tartalmi vonatkozások egysége, állapot és folyamat, küzdelem és eredmény, egyszóval mint történelmi folyamat ez sem abszolút, hanem viszonylagos szabadság. Marx „a Tőke” III. kötetének sokat vitatott, különféleképpen interpretált gondolatában éppen e társadalmi organizáció specifikumát (szabadság jellegét), de egyben a régi történelmi folyamattal való ontológiai egységét (tehát a szabadság relatív jellegét) hangsúlyozta.

Marx a „Tőke” III. kötetében kifejtett ismert koncepciója a szabadság birodalmáról azóta is sokat vitatott. A félértelemzett tétel az, hogy „a szabadság birodalma kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján”. Itt voltaképpen egy általános elméleti problémával van dolgunk: az alap és a felépítmény viszonyával, amely a szocializmus építése idején kölcsönösen aktuálissá válik. Az első szocialista forradalmak (Oroszország 1917, Magyarország 1919) után megindult s azóta is fel-felújul a vita e gondolat értelmezése körül. Valóban, a marxai életmű egészéből kiszakítva a „termelés szféráján kívül” jelentését különbözőképpen foghatjuk fel. S amint lenni szokott, lényegileg a gondolat két irányú torzítása alakult ki. Az egyik oldalon a marxai gondolatot technicista leszűkítésével a szabadság birodalmát teljességgel és kizárólag a gépi nagyipar — újabban az automatizálás — általánossá válásához kötik, azzal azonosítják. A másik oldalon a szabadság birodalmából kizárják az egész gazdaság szféráját, mint a szükségszerűség birodalmát, illetve úgy terjesztik ki a szabadság birodalmát a gazdaságra is, hogy az utóbbiban is teljesen megszűntnek tételezik a szükségszerűség mozzanatát.<sup>13</sup>

Mármost, ha a fenti Marx-idézetet csak önmagában vesszük is, máris nyilvánvaló, hogy egyfelől Marx a szabadságot nem azonosította a gépi nagyipar általánossá válásával, másfelől viszont a szabadság birodalmát nem általában a gazdaságon, az anyagi viszonyokon kívülre helyezte, hanem csak a „tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján kívül” jelölte ki a helyét. Ez az utóbbi pedig nem azonos az egész gazdasággal.

Ha az adott gondolatot az egész életmű vonatkozásrendszerébe helyezzük, még világosabbá válik, hogy a kommunizmusban a gazdaság, illetve a gazdaságon kívüli szféra nem azonosítható a szükségszerűség, illetve a szabadság birodalmával. Marx felfogásában a szükségszerűség szabadsággá fejlődik, s a szabadság a szükségszerűség szférájában realizálódik. Másként szólva: a gazdasági tevékenység egyik konkrét alakzata a szükségszerűség szférája, egy másik történelmi szakasza lehet a szabadság kibontakozásának terepuma.

<sup>13</sup> Nem tekintjük feladatunknak ezeknek a koncepcióknak a részletes dokumentálását. Csak példaképpen utalunk Lunacsarszkijnek Szmirnovval folytatott polémiájára az 1920-as évek elején, ahol Lunacsarszkij a második típus változatát képviseli. (Lásd Lunacsarszkij: „Válogatott esztétikai munkák”, Kossuth Könyvkiadó 1968, 237.) A másik változatra jellemző példa Lukács György — a későbbiekben önkritikus szellemenben revidéalt — felfogása a Tanácsköztársaság idején és az 1920-as években. (Lásd pl. „Tájékoztató”, 1963/3, 199.; Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető 1971, 27.)



Azért érdemes e kérdéssel foglalkozni, mert közvetlenül kihat általában az etikai problémára és különösen a kommunista erkölcsre vonatkozó felfogásokra. Az, hogy ki miben látja a szabadság birodalmát, egyfajta erkölcsi orientációt: technicista, utópista, illetve forradalmi realista tendenciát sugall. Az erkölcs mindig a jövőbe is tekint. Normáit, követelményeit a jövő fejlődésének reális vagy illuzórikus felismerése is determinálja. Az tehát, hogy Marx és Engels hogyan körvonalazta a kommunista erkölcs tartalmát, erősen függött a jövő társadalmának embereszményétől.

Most — a marxi szabadságkoncepció főbb tartópilléreinek bemutatása után — arra szorítkozunk, hogy utaljunk annak etikai konzekvenciáira. Itt két síkon kell közelítenünk. A szabadság egyrészt az erkölcs előfeltétele, másrészt realitása, s ebben az értelemben mint specifikus erkölcsi szabadság funkcionál.

Mit jelent a szabadság mint az erkölcs gyakorlati előfeltétele? Azt, hogy mivel az erkölcsi élet hordozója, az egyén, lényegénél fogva társadalmi lény, ezért élete, útja, reményei és harcai, sikerei és kudarcai elválaszthatatlanok azoktól a körülményektől, amelyek között él. Az egyén, szemben Rousseau tanításával és más elvont antropológiai tanításokkal, nem születik szabadnak (főképpen erkölcsi vonatkozásban), legföljebb többé vagy kevésbé szabad társadalmi körülmények közé kerülhet. Ezek a körülmények meghatározzák erkölcsi szabadságának tartalmát, irányát, értékét. Ez a meghatározás azonban nem egyértelmű, merev. Az egyén ugyan nem születik szabadnak, de azaz teheti magát, ha megfelelően él a körülmények nyújtotta lehetőségekkel. A körülmények az egyén aktív tevékenysége számára pozitív vagy negatív feltételek. A külső körülmények nem abszolút, hanem csak viszonylagos heteronom meghatározást jelentenek, mely az egyén oldaláról nézve ennek viszonylagos autonómiáját teremti meg. Minél nagyobb az autonómia, annál nagyobb az egyén erkölcsi szabadságának eshetősége.

De bármilyenek legyenek is a külső körülmények, akár a legkedvezőbbek is, önmagukban még nem konstituálják az erkölcsi szabadságot. Csak feltételek, melyekkel az egyén élhet, vagy nem élhet és vissza is élhet. Ezért e szférát *feltétel-szabadságnak* nevezhetjük, melytől megkülönböztetjük a specifikus, par excellence erkölcsi szabadságot, mely e feltételekre épülő, azokat felhasználó, azokra visszaható emberi cselekvés tartalmát foglalja magában. Ez a szabadság már nem a cselekvés feltétele, hanem eredménye lesz.<sup>14</sup>

Az erkölcsi gyakorlatban kibontakozó specifikus erkölcsi szabadságnak, mint minden szabadságnak két vonatkozása, formai és tartalmi oldala különböztethető meg. A formai oldal: az erkölcsi autonómia. Az autonómia nagysága, szélessége (azaz az egyén aktivitása, önállósága, meggyőződése) az egyén és a közösség számára egyaránt érték. Az erkölcsi autonómia foka a személyiség morális nagyságának egyik mércéje. De bármily jelentős, bármily értékes is az erkölcsi szabadság ezen oldala, mégiscsak az egyik vonatkozásra, csak a magatartás hogyanjára terjed ki, s így különböző irányú tartalmakat hordozhat.

A *tartalmi szabadság*, éppen úgy, mint a formai, nem adottság, nem az egyénnel született ajándék. Az ember nem szabadnak születik, csak azzá teheti magát. Ehhez pedig először is meg kell ismernie önmagát és a külvilágot,

<sup>14</sup> Lásd O. Drobnyickij: Sztuktura moralnovo szoznanyija (Az erkölcsi tudat struktúrája); „Voproszi filozofii”, 1974/2.

másodszor a kitűzött célokat cselekvések útján, a közösséggel együtt realizálni kell. A szabaddá válás útja tehát: 1. a valóság megismerése, 2. a cselekvés aktív elkötelezettsége.

A szabadságnál azt hangsúlyoztuk, hogy a formai oldalnál, az autonómiánál a külső — a körülmények — a belsően keresztül realizálódnak. Itt most minduntalan arra kell utalnunk, hogy a belső csak úgy képes tételezni önmagát, ha a külsőre hat. Ez pedig csak cselekvésen keresztül lehetséges. A szabaddá válás folyamatának legfontosabb állomása: *a gyakorlat, a cselekvés*, mégpedig nem a pusztán önmagunkra, hanem a társadalmi valóság átalakítására irányuló kollektív mozgalmi cselekvés.

Nyomban felmerül a kérdés: nem ellentétes-e a szabadság tartalmi oldala a formai oldallal, nem zárja-e ki az egyéni autonómiát, az önálló mérlegelésen alapuló választást? Nem gátja-e az elkötelezettség az önkibontakozásnak, nem eredményezi-e a közösséghez való csatlakozás a személyiség elvesztését, azaz a tartalmi szabadság nem zárja-e ki a formai oldal értékeit?

Látszólag paradoxon, a valóságban azonban tény, hogy minél elkötelezettebb és szenvedélyesebb az egyén, annál inkább törekszik feladata önálló elvégzésére, annál harcosabb, érzelmileg telítettebb, akaratilag erősebb, s minél kevésbé elkötelezett, annál inkább megalkuvó vagy divatember, még akkor is, ha „egyedül felveszi a harcot az egész világgal”, és eredetinek hiszi magát. Gyakorlatilag tehát a minimális autonómia minimális elkötelezettséggel párosul, s a maximális elkötelezettség maximális autonómiát szül. Az erkölcsi szabadság marxista felfogásának lényegét így összegezhettük: *elkötelezett szabadság és szabad elkötelezettség*.

Az ekként felfogott szabadság ellentétes egyrészt az etikai abszolutizmus tekintélyuralmi tanításával, másrészt az etikai relativizmus szabadosság-elveivel. Nem megalkuvó engedelmesség, nem is öncélú kritizálás, hanem a pozitív alkotás és a kritikai szemlélet egysége. Magába foglalja a negációt, a kritikai mozzanatot is, de nem ez a döntő eleme. Az egyén a szabadságát — mondja Marx — nem a negatív erő révén nyeri el, hogy „ezt meg azt elkerülheti, hanem azon pozitív hatalom révén, hogy igazi egyéniségét érvényesítheti”.<sup>15</sup> Az erkölcsi szabadság is elsősorban pozitív irányultságú. Pozitív, mert nem pusztán valamitől való szabadság, hanem valamiben (a társadalmi gyakorlatban) és valamiért való szabadság; még amikor tagad, akkor is, valami végett való aktivitás: az egyén önkibontakozása, önmegvalósulása s társadalmi környezetének haladó irányú formálása érdekében való szabadság.

### CÉL—ESZKÖZ—EREDMÉNY DIALEKTIKÁJA

A cél és eszköz problémája lényegében a politika és erkölcs általános viszonyának elméletileg egyik konkrét megnyilvánulási formája. A közkeletű felfogások legnagyobb része lényegileg két — egymással ellentétes, de valójában egymásból fakadó — típusba sorolható. Az egyik típus alapelve ez: „a cél szentesíti az eszközt”, a másiké ez: „az eszköz minősíti a célt”. Mindkét felfogás közös jellemzője az, hogy egy reális elméleti, illetve társadalmi viszonyt, a cél és eszköz, illetve az erkölcs és politika kapcsolatát többszörö-

<sup>15</sup> Marx és Engels Művei, 2, Budapest 1971, 129.

sen eltorzított módon rag: lja meg: egyrészt túl elvont, absztrakt formában (elvont jó és elvont rossz), másrészt metafizikusan abszolutizált tartalommal (vagy csak a cél, vagy csak az eszköz dominanciájának, érték jellegének alapján állva).

Marx és Engels elvetette a széplelkek moralizáló felfogását, „az eszköz minősíti a célt” elvet éppen úgy, mint a „cél szentesíti az eszközt” jezsuita tételének polgári és kispolgári válfajait. Metodológiailag abból indultak ki, hogy a cél és az eszköz viszonyában az egyoldalú prioritásra kérdező probléma-felvetés elve téves. Cél és eszköz — éppen úgy, mint forma és tartalom, szabadság és szükségszerűség — korrelatív viszonyt jelölő kategóriák, egymástól elválaszthatatlanok, egymás által léteznek, tehát csak egymással való relációjukban értelmezhetők. Ugyanez vonatkozik a célon és az eszközön túl az eredményre is. A marxista etikának a cél—eszköz viszony differenciált elemzésében az alábbi főbb vonatkozásokat kell figyelembe venni:

1. Először is meg kell különböztetnünk a *szándék-célt a tevékenység-céltől*. Az emberek, nem téve különbséget a szándék-cél és tevékenység-cél között, gyakran a cél fogalmát a szándékkal helyettesítik.

A szándék-cél egyrészt egy elvont (sem tartalma, sem eszközei által nem konkretizált) *kívánság-cél*, másrészt a tevékenység motívumaként kifejezi, hogy miképpen viszonyul az egyén a jövő várható eseményeihez, miért kívánja, illetve miért utasítja el azokat. A szándék-célban tehát a tevékenység *indítékának* tartalma fogalmazódik meg, s ezért nem vonatkoztatható közvetlenül a tevékenység eredményére. A szándék-cél természetesen így vagy úgy minősíti a tevékenységet, de inkább annak szubjektumát, s nem az eredményét. De a szándék önmagában még a személyiség értékéről sem árul el mindent. Egy-egy szubjektív szándék (pl. érvényesülés vagy önfeláldozás) mögött többféle, pozitív vagy negatív tartalom húzódhat meg.

A szándék-cél önmagában még csak elvont törekvés; hogy valósággá váljon, akarattá, elhatározássá kell átalakulnia. Nem elég a jóra vágyani — a jót akarni is kell. A cselekvőképes akaratnak ezért az elvont szándék-cél helyébe konkrét tevékenység-célt kell állítani. Azaz el kell jutni a tevékenység konkrét céljáig, s ennek megfelelően megválasztani a tevékenység eszközeit is. S nyilvánvaló, hogy a tevékenység-cél helyes kitűzéséhez és az azt realizáló adekvát eszközök megtalálásához a jó szándékon túlmenő erényekre is szükség van, többek között megfelelő akarati és szellemi képességekre, de tudásra, műveltségre is. Erre is érvényes, amit Engels Heinzen politikai „szándék-céljáról” — nevezetesen, hogy politikai publicisztikát űz — mond: ahhoz, hogy valaki „pártíró” legyen, nem elég ha becsületes és bátor. Ehhez „több kell érületnél, jószándéknál és szentori hangnál; ehhez valamivel több ész, valamivel több tisztánlátás . . . és több tudás kell, mint amennyi Heinzen úrnak van . . .”<sup>16</sup>

Voltaképpen csak ebben a szakaszban — amikor már túlléptünk a szándék-cél szintjén — merül fel a cél és eszköz viszonya valóságosan, már nem a szubjektív elvontság, a hozzájuk való szubjektív viszony szintjén, hanem kölcsönös kapcsolatuk objektív tartalma szerint is.

2. A következő probléma a *célok heterogenitása és rangsorolása*. A konkrét valóság sokrétű viszonyrendszerében tevékenykedő embernek többféle elkötelezettsége, többféle kötelessége van — s mindezek irányában kialakítja a

<sup>16</sup> Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 304.

gyakorlati célját. A tevékenység-cél így sohasem egymagában létezik, hanem sokféle — jellegükben, fontosságukban különböző, egymással szorosan vagy lazábban összefüggő, vagy egymással ellentétes célok összességében. Ez az összesség objektíve és — a cselekvő szubjektum tudatosságától függően — szubjektíve strukturált, rétegzettségű és idődinamizmusa szerint egyaránt. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egy adott időszakban a cselekvő szubjektum (egyén és kivált mozgalom) egyszerre több rész célra törekszik, melyek a maguk összességében egy összefüggő totalitásba, cél-egészbe torkollanak. E cél-egész viszont szintén csak részeleme a távolabbi célnak. Azaz az, ami a jelen mozgalom célja, ez a távlati célhoz vezető eszköz, tehát ami egy vonatkozásban cél, más szempontból eszköz. Ez máris érvénytelenné teszi a cél és az eszköz metafizikus szembeállítását: a valóságban a cél és az eszköz átcsap egymásba. Mindez a célok heterogenitásának tudatosítását és rangsorolását szükségessé teszi a mozgalom, illetve az egyén elé úgy is, mint erkölcsi követelményt.

Az első nagy etikai probléma tehát a célok struktúrájának és rangsorának helyes megállapítása. A rangsorolásnak természetesen nincs és nem is lehet kész receptje. A feladat mindig a napi és a távlati célok helyes összeegyeztetése. Ez a feladat sohasem problémamentes; itt csak arra emlékeztetünk, hogy az adott valóság mindenkor a jelen és jövő feszültségét hordja magában, s így a célok megállapításában a mozgalom egyes elemei, rétegei „elcsúszhatnak” egyik vagy másik irányba, eltorzíthatják a cél-struktúrát úgy, hogy egyoldalúan vagy a szűken értelmezett napi realitásokhoz, vagy a jövő eszményéhez szabják azt. A követelmény itt a dialektikus csomópontnak, az eszmény—alapvető cél—konkrét feladat hármasságú totalitásán belül a különösnek, a közvetítőnek, az alapvető célnak a megragadása.

3. A következő láncszem *az eszközök gazdagságának vállalása*. Említettük már, hogy a polgári etikai irodalom a cél-eszköz viszonyt merev, metafizikus szétszakítása jellemzi. Egyes koncepciók az eszközöket zárták ki az etika illetékességi köréből, mások viszont csupán az eszközök megválasztását tartották erkölcsi problémának. Ez utóbbi felfogás szerint — némi leegyszerűsítéssel fogalmazva — a cél lényegében kívül esik az erkölcs szféráján, következésképpen az eszközöknek a célhoz való viszonya is; ami idetartozik, azaz — önmagában és csakis önmagában véve erkölcsi megítélés alá eső eszköz választása. E koncepció azonban voltaképpen nem az eszköz jelentőségének elismerését, hanem éppen fordítva, lebecsülését jelenti, hiszen itt mindig arról van szó, hogy „csak” eszközt kell választani. Hegel óta azonban ismert az eszközök jelentősége a tevékenységi folyamat egészében. Találhatóan utal Hegel arra, hogy céljaiban az embernek a külső körülményektől való függése, eszközeiben azok feletti uralma jut kifejezésre.

A marxista etikának, mint láttuk, az idealista szubjektivistákétól eltérő sajátossága, hogy etikai problémának tartja a célok rangsorolását is, amely szükségképpen megelőzi az eszközök megválasztását; ugyanebből ered második jellegzetessége is, mégpedig az, hogy az eszközök létét, természetét nem tartja lebecsülendőnek, nem tartja őket „csak” eszközöknek, hanem az eszközök kiválasztását az egész folyamat szerves, a célokkal egyenrangú részeként fogja fel. Az eszköz nem valami a célhoz képest külső „közömbös” dolog; éppen fordítva, mivel csak a cél által lesz eszközzé, a céllal belső, objektív kapcsolatban áll. Nincs semmi, ami *önmagában* eszköz lenne. Valamilyen tárgy, folyamat, intézmény, tevékenységi forma stb. csak a célhoz való

viszonyában, abban a funkciójában, hogy képes azt szolgálni, válik annak korrelatív oldalává, azaz csak e meghatározottsága által lesz eszközzé. Persze eszköz minősége nem szünteti meg önállóságát, sajátos létét, öndeterminációját. Az eszöz nem valami szunnyadó erő, mely csak azért elevenedik meg, hogy a célt „szolgálja”.

Mínthogy az eszköz nem önmagában véve eszköz, hanem csak a célhoz viszonyítva válik azzá, önmagában, ezen a viszonylatrendszeren kívül se nem jó, se nem rossz. A viszonylatrendszeren belül pedig értékét megint csak nem önmagában vett minősége, hanem a céllal való megfelelése, adekvát-sága adja meg.

Természetesen mindezek elismerése mellett az is igaz, hogy a valóság sok-rétűségéből, heterogenitásából adódóan valamely adott célhoz többféle — de nem bármely, tetszőleges — út vezethet, többféle — de nem bármely, tetszőleges — eszköz alkalmazható. Azaz a célnak van egy általa és a valóság objektív lehetőségei által körülhatárolt — szűkebb vagy tágabb — *eszközmezeje*, s ezen belül kell választani. A választást éppen az eszközök gazdagsága teszi szükségessé. Ha mindenkor csak egy eszköz állna rendelkezésünkre, választani sem kellene, s így ez nem is válna etikai problémává. Az erkölcsi probléma és feladat éppen az eszközök gazdagságának vállalása. És itt szándékosan beszélünk a választás értelmében *vállalásról*, mert egyfelől az eszközök gazdagságából, sokféleségéből, másfelől az eszközzemző lehatároltságából következik az is, hogy olyan eszközöket is vállalni kell, melyek nem „egyértelműek”, hanem tartalmuk szerint a szándék-cél, sőt még a tevékenység-cél vonatkozásában is objektíve ellentmondásosak lehetnek. Vállalni kell olyan pl. eszközöket is, amelyeknek éppen a kiküszöbölése a cél. Vállalni kell olyan eszközöket is, amelyek nem a mozgalom saját, belső céljából adódnak, hanem a külső feltételekből, az adott erőviszonyok kényszeréből. Például a szocializmus építésének eszközeit nemcsak saját belső struktúrája és célja, hanem az osztályharc aktuális állapota, a külső és belső ellenség tevékenysége is befolyásolja.

Természetesen az eszközök vállalása nem jelentheti azok szentesítését, abszolutizálását; éppen ellenkezőleg, természetük megértését, állandó mérlegelésüket, a gyakorlati folyamatokban való állandó kritikájukat, szükség esetén módosításukat igényli. Engels írja a Párizsi Kommün gyakorlatát és annak erkölcsi-politikai megítélését elemezve: „Minden forradalomban elkerülhetetlenül egy csomó ostobaság történik, akárcsak bármely más időben, s ha végre megint elég nyugalomban van részünk, hogy bírálatra képesek legyünk, akkor szükségszerűen ilyen következtetésre jutunk: sok mindent megtettünk, amit jobb lett volna mellőzni és sok mindent mellőztünk, amit jobb lett volna megtenni, s ezért csúszott félre a dolog. De a bírálóknak mi-féle hiányára vall, ha a Kommünt egyenesen szentté avatják, csalhatatlannak nyilvánítják, ha azt állítják, hogy minden házzal, amely leégett, minden tüsszal, akit agyonlőttek, teljesen és hajszálpontossággal igazságosan bántak el?”<sup>17</sup> Az erkölcsi követelmény tehát az eszközök gazdagságának olyan vállalása, amely szüntelen kritikái mérlegeléssel, meghaladási igénnyel párosul. Erre még abban az esetben is feltétlenül szükség van, ha az eszközök mégoly kedvező eredményhez vezetnek, mivel enélkül fennáll az a veszély, hogy az eszköz öncéllá alakul át. Viszont az a taktika — összegezi Engels —, „amely

<sup>17</sup> Marx és Engels Művei, 18, Budapest 1969, 506.

a nagy célt sohasem téveszti szem elől, megkíméli a szocialistákat azoktól a csalódásoktól, amelyek elkerülhetetlenül érnek más, kevésbé világosan látó pártokat . . . mert ezek végállomásnak tekintik azt, ami egyik szakasz csupán a haladás útján.”<sup>18</sup>

4. *A cél és az eszköz adekvátsága* — ez az objektív viszonyukból eredő következő követelmény. A cél és az eszköz között, mint fentebb láttuk, objektíve kettős kötöttség áll fenn. A cél meghatározza az eszközt, amennyiben egy cselekvés, folyamat, tárgy csak a célhoz való viszonyában lesz eszközzé, s az eszköz meghatározza a célt, amennyiben a cél csak az eszközök segítségével realizálódhat. „Az eszköz cél nélkül vak, a cél viszont eszköz nélkül üres.”<sup>19</sup> A céloknak megfelelően választjuk az eszközeinket. Az eszközök azonban nem pusztán realizálják, hanem korrigálhatják, módosíthatják is a célt. Egy tudományos alapra épülő mozgalomnak, így a munkásmozgalomnak pl. sem a céljai, sem az eszközei nem abszolútak, örökkévalóak. A cél elérésével új célok keletkeznek, illetve eredménytelenség esetén a célok — többek között az eszközök alkalmazása által mutatott módon — korrigálódnak. Hányszor módosította nézeteit Marx és Engels a célok elérésének reális eszközeit kutatva! Tehát az eszköz is formálja, alakítja a célt, s ez még egyszer aláhúzza, hogy nemcsak az eszköznek van szüksége a cél általi hitelesítésre, de a célnak is az eszköz általi bizonyításra.

Ebben a kettős folyamatban realizálódik a cél és az eszköz belső objektív kölcsönös meghatározottsága. Ez pedig objektív viszonyuk szubjektív felismerésének: a cél és eszköz adekvátságára való törekvésnek a követelményét állítja a mozgalom elé. Az adekvátság ez esetben azt fejezi ki, hogy a reális cél az, melynek objektíve adottak a realizálási eszközei, a felhasználható eszközök pedig azok, melyek elősegítik s nem hátráltatják, nem torzítják magát a célt.

Az adekvátság természetesen nem azonosság. Az eszköz és cél között, mint a fentiekben már láthattuk, a szubjektív elem bejátszása nélkül, objektíve is divergencia, feszültség áll fenn. Ez már abból is adódik, hogy a cél a jövő előlegezett képe, az eszköz a jelen valósága, tartalmát így nemcsak a cél határozza meg, hanem a jelen adottságai is. Továbbá: az eszköz eszköz mivolta mellett más is, több is, mint a cél realizálása. Saját életét, törvényeit szükségyszerűen beviszi a cél realizálási folyamatába. De ez is csak azt jelenti, hogy cél nincs eszköz nélkül és eszköz cél nélkül. S ebből az objektív kölcsönös kapcsolatukból ered a cselekvő szubjektumra nézve az adekvátságukra való törekvés követelménye. E követelmény a mozgalom számára egyszerre cél is, eszköz is. Cél, amennyiben az adekvátság elérése norma, program, s eszköz, amennyiben — a célok rangsorolásával, az eszközök gazdagságának vállalásával együtt — a célok realizálásának fontos előfeltétele.

5. *A cél és az eredmény divergenciájának előrelátása.* A Marx előtti filozófiai és etikai irodalomban a cél—eszköz probléma kapcsán az eredményhez való viszony kérdése — Vico és Hegel munkásságától eltekintve — fel sem merült. Fel sem merülhetett, hiszen társadalmi vonatkozásban még a materialista filozófusok is lényegileg idealista állásponton maradván a történelem menetét úgy fogták fel, mint tudatosan kitzűzött célok megvalósításának folyamatát, nem jutottak el a történelmi folyamat objektív menetének megragadásá-

<sup>18</sup> Marx és Engels Művei, 22, Budapest 1970, 413.

<sup>19</sup> A. Selsam: „Etika és haladás”, Kossuth Könyvkiadó 1966, 107.

hoz. Jogosan hivatkozik Engels Hegel dialektikus felfogására, mely a tudatos *céloktól* megkülönböztetve bevezeti az *eredmény* fogalmát: „itt is [a társadalomban] a felszínen, valamennyi egyes ember tudatosan akart céljai ellenére, nagyjában és egészében látszólag a véletlen uralkodik. Csak ritkán történik az, amit akarnak, a legtöbb esetben a sok akart elel keresztezi egymást és ellenkezik egymással, avagy maguk ezek a célok elel kivehetetlenek vagy az eszközök elégtelenek . . . A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetektől valóban következnek, nem akarják, vagy pedig ha eleinte úgy látszik is, hogy ezek az eredmények megfelelnek az akart célnak, végül is egészen más következményekkel járnak, mint amilyeneket akartak.”<sup>20</sup> A teljesített cél, azaz az objektív eredmény a legtöbb esetben nem felel meg az eredetileg kitűzött célnak, illetve nem azonos vele. A fentebb említett etikák, ha észrevették is ezt a tényt, lényegileg pusztán a cél, illetve az eszköz kiválasztásának tökéletlenségét, hibáját látják benne. A cél és az eredmény meg nem felelését úgy tekintették, mint a cél nem-teljesítését. Nyilvánvalóan ez is lehet oka a valóságos divergenciának. A lényeg azonban nem is annyira ebben, a célok nem-teljesítésében vagy alulteljesítésében van, hanem — Trubnyikov kifejezésével — a célok „felülteljesítésében”.<sup>21</sup> Azaz — még ha a cél nem is realizálódott teljesen — az eredmény a célon túlmenően is objektíve mindig magába foglal valami olyasmit, amire előzetesen nem gondolhatott. Ennek objektív oka egyrészt az, hogy az eddigi történelemben a társadalom ellentétes osztályokra oszlott, s tevékenységük során ellentétes törekvésekért szálltak síkra, melyek közül egyik sem akarta, amit a másik. A történelem — elemzi Engels — „éppen ezeknek a különböző irányokban ható sokféle akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője”.<sup>22</sup> Másrészt az a már említett körülmény, hogy azok az eszközök, amit az emberek céljaik realizálására igénybe vesznek, mindig beleviszik az eredménybe a maguk objektív tartalmát. Így jön létre az eredményben a célok „túteljesítése”.

A cél és eredmény objektív divergenciájának tényéből ered most már az etikai követelmény: e divergencia felismerése, az eredmény előrelátása, azaz a folyamatok mögött meghúzódó törvények felismerése. Ahogy Engels fogalmazza: „ahol a felszínen a véletlen űzi játékát, ott mindig belső, rejtett törvények uralkodnak rajta, és csak azon fordul meg a dolog, hogy ezeket a törvényeket felfedezzük”.<sup>23</sup>

A cél és eredmény divergenciájának felismerése, az eredmény előrelátása nemcsak elméleti, hanem közvetlen gyakorlati, erkölcsi jelentőségű. Azt szolgálja, hogy az emberek által „mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásai” legyenek.<sup>24</sup> Az előrelátással elkerülhetővé válnak az esetleg váratlan, de objektíve szükségyszerű események okozta meglepetések, a váratlan helyzetekből fakadó bizonytalanságok, s a mindezekkel párosuló erkölcsi fásultság, csalódás, fejesztettség, vagy akár csak felkészületlenség. Másrészt az eredmény természetének felismerése állandó figyelmeztetésként hat: tudnunk kell, hogy min-

<sup>20</sup> Marx és Engels Művei, 21, Budapest 1970, 284.

<sup>21</sup> Lásd Trubnyikov: „Cél—eszköz—eredmény kategóriájáról”, Moszkva 1967 (oroszul).

<sup>22</sup> Marx és Engels Művei, 21, 284.

<sup>23</sup> Uo.

<sup>24</sup> Marx és Engels Művei, 19, Budapest 1969, 216.

den egyes szituáció, melyben vagyunk, s melybe majd kerülünk, mindig egy objektív eredmény-szituáció, melyet újból és újból tanulmányozni, mérlegelni kell, melyből mint viszonylag önálló kiindulópontból újra és újra ki kell bontani a következő szakasz céljait és eszközeit; figyelmeztetésként, hogy eredeti céljainkat és eszközeinket állandóan felül kell vizsgálnunk és sohasem ragaszkodhatunk doktrinér módon hozzájuk; figyelmeztetésként, hogy az eszköz és cél helyes megragadásának elvi kritériumai nem dogmák, hanem csupán eligazító elvek, kiindulópontok a helyes cselekvés érdekében.

Összegezve: a marxista felfogás a cél és az eszköz viszonyát a szándéktól a célon és az eszközön keresztül az eredményig terjedő szakaszokon át közelíti meg. Felfogásának lényegét nem lehet egy szóval összegezni, ha mégis tömören kellene felelni arra, mi az álláspontja, akkor a cél, az eszköz és az eredmény adekvátságára való törekvést kell kiemelniünk. Ebben eleve benne rejlik az egyoldalú és absztrakt végletek — „a cél szentesíti az eszközt” és az „eszköz minősíti a célt” — meghaladása, a cél, az eszköz és az eredmény dialektikus összefüggésének egész gazdagsága.

### ALTRUIZMUS—EGOIZMUS, AVAGY SZOLIDARITÁS ÉS GAZDAG INDIVIDUALITÁS

Noha az „altruizmus” kifejezés csak a XIX. században jelent meg, természetesen az altruizmus—egoizmus antinómiája szinte minden Marx előtti etikai rendszer középponti problémája volt. Az etika gyakorlati törekvései lényegében véve egyoldalúan vagy az egyik, vagy a másik irányba torkoltak. Hogyan foglaltak állást a klasszikusok e hagyományosan centrális kérdésben?

Először is elkülönítették egymástól a létfeltételek diktálta gyakorlatot és az azt tükröző elméleti doktrínákat. Természetesen nem vonták kétségbe, hogy a gyakorlati életben valóban megnyilvánulnak egoista és altruista törekvések és ezek egymással ellentétesként jelennek meg. Csakhogy e törekvéseket a konkrét történelmi helyzet határozza meg, ezért annak vizsgálata nélkül sem tartalmukat, sem értéküket nem lehet megítélni. Az altruizmus vagy az egoizmus mint elvont eszmények vagy elméleti alapelvek nem igazíthatnak el az erkölcsi folyamatok megismerésében, s főképpen nem az előrevívő, pozitív tartalmak kijelölésében, már csak azért sem, mert mind az egoizmus, mind az altruizmus — az adott körülményektől függően — történelmileg pozitív és negatív szerepet is játszhat. De ez a felismerés még kevés az elméleti antinómia valóságos meghaladásához, éppúgy, mint az a polgári társadalmi gondolkodás történetében különféle formában többször is felvetődő érvelés, hogy az egyesek egoizmusa voltaképpen altruizmus, mert az az összesség javát szolgálja, vagy az a „bűvészmutatvány”, mellyel kimutatják, hogy az önfeláldozás nem egyéb, mint végigvitt sajátos egoizmus.<sup>25</sup>

A döntő lépés, amelyet Marx és Engels megtett, az volt, hogy kimutatták az altruizmus és az egoizmus elméleti antinómiájának, az emberek tudatában élő ellentétének „anyag szülőhelyét”, azt, hogy az osztálytársadalmakban, mivel az egyének közötti viszonyok dologivá, és mint ilyenek az egyénektől

<sup>25</sup> Lásd Marx és Engels Művei, 3, 227.



független, felettük álló hatalommá válnak, a személyes érdekek, mint illuzórikus közösségi érdekek, „az egyes személyekkel szemben önállósulnak . . . általános érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekként” képzeli el őket. Ilyen feltételek között valójában az altruizmus, az önfeláldozás éppúgy, mint az egoizmus, „az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája”, „mind a kettőt az egyének . . . empirikus életfeltételei hozzák létre, mind a kettő csak az emberek egyazon személyi fejlődésének kifejezője, ennél fogva csak látszólagos ellentétben állnak”.<sup>26</sup> Természetesen ez az ellentét csak a világtörténeti folyamat egészének, a valóságos közösség létrehozásának nézőpontjából látszólagos.

Éppen ez a nézőpont tette lehetővé Marx és Engels számára, hogy elméletileg meghaladják az egoizmus—altruizmus antinómiáját, elvessek mindkét princípiumot mint magyarázó elvet és mint eszményt egyaránt. Ehhez pedig túl kellett lépni a metodológiai individualizmuson és az elvont, amorf (tehát nem valóságos) közösség tételezésén, amely a Marx előtti etikai rendszereket jellemezte.

A metodológiai individualizmus abban jelentkezett, hogy az erkölcsi törekvéseket az egyes ember örökletes „természeti” hajlamaiból, ösztöneiből vezetik le, csakhogy amíg az egyik felfogás az emberi cselekvések legfőbb mozgatórugóját az önszeretben, a másik a kitárulkozó szeretetben látta. Marx és Engels e problémát, mint az erkölcs többi kérdését is, kiemelte az individuumból bezárt világából, és átvitte a társadalmi összefüggések területére. Természetesen ők is elismerték, hogy az egyének tevékenységük során mindig magukból indulnak ki. De náluk ez nem végső magyarázat, hanem kiindulópont volt: azt kezdték kutatni, mi is ez a „maguk”: „Az egyének mindig és minden körülmények között *magukból* indultak ki’, de minthogy nem voltak *egyetlenek* abban az értelemben, hogy ne lett volna szükségük egymáshoz való vonatkozásra, minthogy *szükségleteik* — tehát természetük — és e szükségletek kielégítésének módja (nemi viszony, csere, munkamegosztás) egymásra vonatkoztatta őket, ezért viszonyokba *kell*ettni lépniök . . . Itt persze kiderül, hogy az egyén fejlődését valamennyi többi egyén fejlődése szabja meg, amelyekkel közvetlen vagy közvetett érintkezésben áll, és hogy az egyének különböző nemzedékeinek, amelyek egymással viszonyokba lépnek, egymással összefüggésük van, hogy a későbbieket fizikai létezésükben elődeik szabják meg, az utódok ezektől átveszik az általuk felhalmozott termelőerőket és érintkezési formákat és ezek határozzák meg őket a maguk kölcsönös viszonyaiban.”<sup>27</sup> Vagyis: az egyén sajátossága nem természeti mivoltában rejlik, hanem természete a történelmileg változó társadalom terméke; az egyén társadalmi lény, lényege társadalmiságában rejlik.

Tehát a valóságos (társadalmi természetű) egyén és a reális emberi közösség (osztály) álláspontjára helyezkedve már ki lehetett jutni az altruizmus—egoizmus zsákutcájából. Hiszen ha az ember társadalmi lény, s ha igazi közösségi viszonyok között él, azaz saját természetéhez közösségének törekvései is objektíve hozzátartoznak, akkor megszűnik a szűk egoizmus, a tiszta magánérdek talaja. Másfelől a valóságos, szerves közösségben, amelyben meg-

<sup>26</sup> Lásd uo. 229—231.

<sup>27</sup> Uo. 432—433.

szűnik az emberek közötti viszonyok tőlük idegen hatalomként való önállósulása, megszűnik az altruizmus talaja is. Ezen az új elméleti talajon vált lehetővé, hogy a teoretikus kommunisták pálcát törnek minden régi erkölcs felett, „akár az aszkézis erkölce az, akár az élvezet”;<sup>28</sup> nyilvánvaló lett, hogy a „kommunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni”, „a ‚magán-embert’ az ‚általános’, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni”.<sup>29</sup>

Marx és Engels nem az erkölcsöt általában, s ezen belül az önfeláldozó, illetve önző erkölcsi gyakorlat történelmi létét tagadták, hanem ennek anyagi bázisát. Történelmileg átmeneti voltát mutatták ki, s ezzel egyszersmind az elvont altruizmus—egoizmus elmélet tarthatatlanságát. A meghaladott princípiumok helyébe, a valóságos közösség erkölcsi problémáinak lényegét megragadva, új elvet állítottak. A tartalmat illetően nem volt vita köztük, de a terminológia kezdetben problematikus volt. Jellemző, hogy Engels, midőn Stirner könyvét elolvasta, elvetette ugyan annak alapelvét, mégis a következőket írta Marxnak 1844 novemberében: „De ami az elvben igaz, azt nekünk is át kell vennünk. És igaz benne mindenesetre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünké kell tennünk, mielőtt valamit cselekedni tudnánk érte, — hogy tehát ebben az értelemben, esetleg materiális reménységektől eltekintve is, egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk emberek, nem pusztá egyének lenni.”<sup>30</sup> Valószínű, hogy Marx — egy eddig elő nem került levelében — bírálat alá vette az „egoizmusból is kommunisták vagyunk” gondolatát, helyesebben terminológiáját, hiszen ő már ebben az évben leszámolt az egoizmus—altruizmus elméletével és terminológiájával egyaránt. Erre következtethetünk Engels következő, 1845 januárjában Marxhoz írt leveléből: „Ami Stirnert illeti, teljesen egyetértek veled. Amikor neked írtam, még túlságosan a könyv közvetlen benyomása alatt álltam, mióta félretettem és jobban átgondolhattam, ugyanúgy vélekedem róla, mint te.”<sup>31</sup>

Az új elv körüli terminológiai bizonytalanság a későbbiekben megszűnt, noha frappáns, máig is élő, a köztudatba bevesződő terminust nem alkottak. Az altruizmus—egoizmus meghaladását képező alapelvet a mai marxista etikai kézikönyvek a kollektivizmus—humanizmus kategóriapárral fejezik ki. Mi a magunk részéről megmaradunk két, Marx és Engels által használt terminusnál, melyek a szóban forgó új tartalmat nagyon pontosan érzékeltetik: *szolidaritás* és *gazdag individualitás*.

A fejlett proletariátus erkölce — bármennyire a forradalmi felkészültségre és a forradalmi cselekvésre irányul is — nem azonos a altruizmussal. Sőt sajátossága éppen az, hogy az első olyan forradalmi erkölcs, mely nem eszményíti sem a primitív egyformaságot, a spártai egyenlőséget, sem az önmegtagadást, az élvezetről való lemondást. Szükséges hangsúlyozni ezt, mert még olyan kivételes felkészültségű marxista filozófus sem értette meg e kérdésben a klasszikusok tanításait, mint Plehanov. Ő az erkölcsi jó lényegét a következőkben látta: „a jó és rossz megítélésének alapja nyilván az lesz, amit az összesség egoizmusának, társadalmi egoizmusának nevezhetünk. De az összesség egoizmusa egyáltalában nem zárja ki az egyén altruizmusát, az

<sup>28</sup> Uo. 412.

<sup>29</sup> Uo. 230—231.

<sup>30</sup> Marx és Engels Művei, 27, Budapest 1971, 9.

<sup>31</sup> Uo. 12.

individuális altruizmust.”<sup>32</sup> Marx és Engels ezzel szemben sem társadalmi (osztály) egoizmust, sem egyéni altruizmust nem képviseltek. Ellenkezőleg, már a korabeli forradalmi munkásmozgalomtól is idegennek tartották az altruizmust, a kommunizmus fejlődését pedig csak úgy látták megalapozottnak, ha az egyének gazdag individualitása kibontakozik, ha a közösségi érdekek az egyéni önkibontakozás eredményeként valóra válik. Engels arra a kérésre, hogy mottószerűen foglalja össze a kommunizmusról szóló marxi tanítást, a „Kommunista Kiáltvány”-ból vett gondolatokkal felelt: minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele.<sup>33</sup>

A kommunizmus, elemzi Marx, nem az élvezetekről való lemondás társadalma. „Mindegyik egy-egy ‚vágó’ alapjául szolgáló szükséglet . . . valami ‚megrögzött’ . . . A kommunisták nem is gondolnak arra, hogy vágyaik és szükségleteik e rögzítettségét megszüntessék . . . ők csak a termelés és az érintkezés olyan organizációjára törekzenek, amely lehetővé teszi számukra az összes szükségletek normális, azaz csak maguk e szükségletek által korlátozott kielégítését.”<sup>34</sup> Még világosabban fogalmazódik meg az — új tartalommal telítődő, többé nem a munkával ellentétesként megjelenő — „élvezés” mint a kommunizmus cél-értéke a „Grundrisse” sokszor idézett helyén: „A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll . . . de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás*, hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése . . . A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére.”<sup>35</sup>

A jövő embere a teljes életet élő, a sokoldalú szükségleteket kifejlesztő és kielégítő ember. A sokoldalú szükségletek természetesen nem csupán anyagi jellegűek. A mindenoldalúan fejlett embernek mint célnak az elérése — Engels szavaival — azt jelenti, „hogy a társadalmi termelés révén a társadalom minden tagjának olyan egzisztenciát biztosítsanak, mely nemcsak anyagilag tökéletesen kielégítő és napról napra bőségesebbé lesz, hanem szavatolja nekik testi és szellemi adottságaik teljes szabad kiképezését és működtetését.”<sup>36</sup>

A marxi értelemben vett kommunizmustól, a sokoldalúan fejlett és fejlődő gazdag és eredeti individualitással bíró emberek társadalmától idegen az uniformizált és a spártai egyenlőség eszménye, amely a korai kommunizmus-utópiák nagy részét jellemezte. Már utaltunk arra, hogy az egyenlőség elve, amely évszázadokon át jelszava a progresszív mozgalmaknak, a felépült kommunizmusban úgy valósul meg maradéktalanul, hogy tárgytalanává válik.

Egyéni vonatkozásban tehát az altruizmus elvének *helyére az életvidám, az életet élvező*,<sup>37</sup> sokoldalú képességeit kibontakoztató gazdag individuali-

<sup>32</sup> Plehanov: „Izbrannije filozoficeszkije szocsinyija”, IV, 258.

<sup>33</sup> Lásd Marx—Engels Werke, 39, Berlin, 166.

<sup>34</sup> Marx és Engels Művei, 3, 240.

<sup>35</sup> Marx és Engels Művei, 46/II, Budapest 1972, 174.

<sup>36</sup> Marx és Engels Művei, 20, 278.

<sup>37</sup> Érdemes megemlíteni, hogy Engels egy kérdés—felelet játékban arra, hogy mi a kedvenc erénye, azt felelte: a vidámság. (Marx és Engels Művei, 32, Budapest 1974, 681.)

tás eszménye lépett. Az olyan emberé, akit a jellem teljessége, a magánélet és közélet egysége jellemez, akinek — mint Lunacsarszkij mondja — gazdag individualitása nem válik individualizmussá. Természetes, hogy az ilyen értelemben felfogott gazdag individualitás szögesen ellentétes az egoizmussal. Míg ez az utóbbi az egyén szabadságát az egyénbe zárt energiák felszínre hozásától várja, addig a marxizmus, a történelmi tapasztalatokra építve, azt vallja, hogy az egyéni szabadság valóságos „közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [kapja meg mindegyik] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje: csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság.”<sup>38</sup> Valóban csak a közösségi kapcsolatok, feladatok elsajátítása teszi az embert gazdag emberré. Az egyén emberi gazdagsága társadalmi viszonyainak gazdagságától függ. Minél inkább elsajátította a társadalmi képességeket, annál inkább válik sokoldalúvá, annál inkább válik egyénivé és eredetivé is. És megfordítva: minél szűkösebbek a társadalmi viszonyai, annál szürkébb az egyénisége is, annál kevésbé önálló lény. A feladat tehát az, hogy az egyén emelkedjen fel partikuláris viszonyaiból saját közösségének gondjaihoz, viszonyaihoz, — csak ez úton válhat sokoldalúvá és eredetivé is. De csak akkor, ha a közössége is fejlett és sokoldalú — ezért érdeke a közösség fejlődése, szabadságfokának növelése. Így válik érthetővé, hogy személyiségének gazdagságához hozzátartozik a *másokért* és másokkal *együtt* való harc, a közösségi *szolidaritás*. A szolidaritás természetesen nem követeli az egyéniség megsemmisítését, de igényli az önzetlenséget, az áldozatkészséget. Azt, amit Marx magáról is írt Freiligrathnak: „mi — mindegyikünk a maga módján — mindenféle magánérdek háttérbe szorításával és legtisztább indítékokból hosszú éveken át fennen lobogtattuk s magasan a filiszterek fölé emeltük a ‚legdolgosabb és legnyomorúságosabb osztály’ zászlaját”.<sup>39</sup>

Összegezve: Marx és Engels tanítása a szolidaritás és gazdag individualitás elvét állítja szembe az altruizmus vagy egoizmus ellentétével. Az új elv sajátossága a két oldal szoros összetartozása, egysége. „A kommunista társadalom keretében — az egyetlenségben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis — ennek feltétele éppen az egyének összefüggése, olyan összefüggés, amely részben a gazdasági előfeltételekben áll, részben a mindenki szabad fejlődéséből eredő szükségképpen szolidaritásban... Az egyéneknek kölcsönös vonatkozásukról való tudata természetesen szintén egészen más lesz, és ezért ez éppoly kevésbé lesz a ‚szeretet-elv’ vagy a dévoument [önfeláldozás, áldozatkészség], mint az egoizmus.”<sup>40</sup>

Természetesen az altruizmus és egoizmus tendenciáinak, ellentétüknek valószínűs talaja csak a kommunizmusban szűnik meg teljesen, amikor az egyén és a közösség kapcsolata harmonikussá válik. A szolidaritás és a gazdag individualitás egysége olyan vezérlő elv, eszmény, amely felé a proletár és a szocialista erkölcsnek törekednie kell, de amelynek széles tömegeket átfogó fokozatos megvalósulása lényegében a szocializmusról a kommunizmusba való átterés idején kerül a maga teljességében előtérbe. A szocializmusban a munkamegosztási és elosztási viszonyokból fakadó osztály- és rétegtagozódás, az erre épülő érdekek, különbségek, s mindezek következtében az egyén és közösség

<sup>38</sup> Marx és Engels Művei, 3, 63.

<sup>39</sup> Marx — Engels: „Művészetről — irodalomról”, Budapest 1966, 627.

<sup>40</sup> Marx és Engels Művei, 3, 434.

viszonya csak tendenciájában harmonikus, az egyéni és közösségi törekvések és érdekek csak hosszú távon esnek teljesen egybe. Ha pedig hiányzik a harmónia, akkor az erkölcsben is csak — noha erősödő — tendenciaként lehet jelen a szolidaritás és gazdag individualitás egysége.

A szocializmusnak, mint a kommunizmus alsó szakaszának, Marx és Engels által is előrelátott sajátosságaihoz a valóságos történelemben hozzájárult az a körülmény, hogy a proletárforradalom 1917-ben csak egy viszonylag elmaradott országban győzött, amelynek ellenséges kapitalista környezetben kellett kialakítania és megszilárdítania a szocializmust. Mindez együttesen parancsolóan szükségessé tette, hogy az elmélet jelezze a harmonikus ember-eszmény és az adott feltételek közötti feszültséget, és ebből kiindulva fogalmazza meg a szocialista erkölcs követelményeit, az erkölcsi nevelés feladatait. Lunacsarszkij 1928-ban ezt írta: „Jelenkori viszonyaink között van ellentmondás a harmonikus ember és korunk között. Most mi az átmeneti állapotra, a harcra, a nagyon is feszült harcra nevelünk, ami nem harmonikus helyzet . . . Hiába irányulnak gondolataink a harmonikus ember megalkotására, mivel úgyszólván diszharmonikus társadalomban fog élni, ebből összeütközés lesz . . . A harmonikus embernek a harmonikus társadalomban nem lesz szüksége vérre és kegyetlenségre. De ha mi most megfeledekezünk arról, hogy mi az időszerű, és nem neveljük a gyermeket harcosná, akkor ez sok mindenben akadályozni fog bennünket, megakadályozza a harmonikus társadalom megteremtését is.”<sup>41</sup>

Harmonikus ember csak harmonikus társadalomban élhet. Lunacsarszkij következtetése tehát az: ha harmonikus embert akarsz, harcolj a harmonikus társadalomért. Ezt pedig olyan emberek fogják létrehozni, akik a forradalmi osztály történelmi érdekének alárendelik egyéni érdekeiket, akik, ha szükséges, önfeláldozó tettekkel is szolgálják a közösség ügyét. Lunacsarszkij az aszkézis, az önmegtartózkodás minden formáját elvetette, de az áldozatkészséget a szocialista erkölcs alaperényei közé sorolta: „A mi proletár társadalmunkban a helyzet gyakran önfeláldozást követel.”

Úgy gondoljuk, nem szükséges részletesen ecsetelni, milyen óriási utat tett meg a szocializmus ügye az 1920–1930-as évektől napjainkig. De megállapíthatjuk, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységének tömegméretű megnyilvánulását még ma is korai lenne számonkérni a szocialista társadalomtól. Úgy gondoljuk, hogy éppen az ebben az irányban való sikeres előrehaladás érdekében tisztán kell látnunk: a szocialista erkölcs a mai körülmények között is azt követeli meg, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységéből az egyik oldalt: a szolidaritást állítsuk előtérbe. Arra kell törekedni, hogy az egyéni és közösségi célok harmonikusan valósuljanak meg, de ha konfliktus áll elő a kettő között, akkor a szocialista erkölcs végső kritériuma a közösségi érdek dominanciája. „Az erkölcs legfőbb kritériuma: a közösségiség.”<sup>42</sup>

Összegezve tehát, az altruizmus — egoizmus helyébe lépő új elv: a szolidaritás — gazdag individualitás egysége mint erkölcsi gyakorlat tömegméretekben a felépített kommunista társadalomban válik majd az élet mindennapos részévé.

<sup>41</sup> A. V. Lunacsarszkij: „O narodnom obrazovanii” (A népművelésről), Moszkva 1968, 445 (oroszul).

<sup>42</sup> A. V. Lunacsarszkij: „Pocemu nyelza verity bogu” (Miért nem lehet hinni istenben), Moszkva 1965, 159 (oroszul).

Addig azonban mint vezérlő elv eszményként funkcionál, amit a közbeeső, konkrét szakaszok, konkrét tartalommal realizálnak. A szocializmus viszonyai között ez a szolidaritás dominanciájában jut kifejezésre. Azonban olyan eszmény ez, amelyet — a proletár mozgalom kezdeti szakaszától fogva — az osztály élenjáró rétegei, konkrét formáikban, fokozatosan valósítanak meg, tesznek erkölcsé.

# A TELEOLÓGIA MARXISTA FELFOGÁSÁÉRT\*

MAKAI MÁRIA

*In medias res* kezdve: a kauzalisták és a finalisták ősrégi harcát illetően abból indulnék ki, hogy von Wrightnél ugyanazt hiányolom, amit ő Peter Winchnél: a specifikus teleológiai aspektust.

Első fokon magam is arra a példára hivatkozom, amit von Wright a tevékenység szerkezetének illusztrálására hoz fel, az ablak kinyitását, azzal a különbséggel, hogy nem szorítkozom az okság ún. experimentális fogalmára. Mi a célja az ablak kinyitásának, mint a valamire szolgáló tevékenységnek? Adott esetben az, hogy ne aludjak el a fűlelt melegben, hogy felfrissüljek s így folytathassam munkámat. E célokat a viszonyok totalitása határozza meg: tél van, nyugaton, egy technikailag viszonylag fejlett kapitalista országban élek a XX. század utolsó harmadában, értelmiségi munkát végzek, de nem tartozom azokhoz, akiknek légkondicionáló berendezése van, nincs energiaválság s így nem kell a fűtőanyaggal takarékoskodnom. E körülmények közepette a nagy meleg, rám, mint a tevékenység szubjektumára, álmosítóan hat. Ilymódon a rendszerek szintézise — az eredeti természet, az ember által már átformált természet, a termelési eszközök és a használati eszközök formájában adott „hatalmi szervek” meghatározott fejlettségi szintje, a tulajdonviszonyok által közvetített társadalmi és technikai munkamegosztási viszonyok, az általános politikai helyzettől is függő konkrét gazdasági

\* Georg Henrik von Wright a Finn Filozófiai Társaság elnöke, a Finn Akadémia tagja, a helsinki és a cornelli egyetem professzora, a Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai Unió logikai, metodológiai és tudományfilozófiai tagozatának vezetője, a Wittgenstein-hagyaték egyik gondozója. A Schilpp szerkesztésében megjelenő „Library of Living Philosophers” következő kötete az ő filozófiai tevékenységét ismerteti és értékeli. G. H. von Wright a deontikus logika megalapozója. Ismertebb művei: „Az indukció logikai problémái”, „Logikai tanulmányok”, „A preferencia logikája”, „Deontikus logikai értekezések”, „Norma és tevékenység”, „A jóság fogalmának változatai”, „Magyarázat és megértés”, „Kauzalitás és determinizmus”. — „Magyarázat és megértés” („Explanation and Understanding”, Routledge and Kegan, London 1971) c. munkájával, amelynek középpontjában a természet- és a társadalomtudományok átfogó jellegű módszertani kérdései állnak, abba a vitába kapcsolódott be, amelyet kb. az ötvenes évektől kezdve az analitikus filozófia reprezentánsai kezdeményeztek. Peter Winch e vita egyik résztvevője, a társadalomtudományok autonóm — a természettudományoktól különböző — módszertana kidolgozásának képviselője. G. H. von Wright Elisabeth Anscombe-hoz kapcsolódva nagy jelentőséget tulajdonít a tevékenység filozófiai értelmezésében a praktikus szillogizmusnak. Álláspontja szerint a praktikus szillogizmus a társadalomtudományok teleológiai magyarázatának modellje. — Jelen tanulmány a „Magyarázat és megértés” c. mű elméleti alapkérdéseit tárgyaló, a Finn Filozófiai Társaság által 1974-ben rendezett nemzetközi szimpozion alkalmából készült, a szervező bizottság felkérésére. Megjelenik a „Tanulmányok a magyarázatról és megértésről” c. kötetben.

konzekvenciák, valamint a mindezek által megformált, áthatott, ám viszonylagos önállóságú (mert a tárgyalt vonatkozásban pl. a meleget nehezen bíró) saját egyéni természetem — egy adott pillanatban meghatározott aktivitásra készletet. Végtelen nyílt és relative zárt rendszerek elemeként s egyben viszonylag zárt rendszerként készletődöm tehát tevékenységre. Tevékenységem eszköze az ablak kinyitása, mint ok, további eszköze (egyben a célmegvalósítás folyamata), hogy tudatosan kontrollálva engedem egymásra hatni az eredeti és a mesterséges környezetet (a külső hideg és a belső meleg levegőt) egészen addig a pontig, amíg a szoba (s benne én magam) megfelelően lehűlt (ill. felfrissült), s ekkor — utolsó aktussal — becsukom az ablakot. A tevékenység eredménye a megvalósított cél, felfrissülésem. E célt kezdettől fogva anticipáltam s olyan oksági sort indítottam el, amely az okozatára, mint céljára irányított zárt folyamatként megtörte az oksági összefüggések különben nyitott és (ez adott esetben) számomra hátrányos jellegét. A külső és a belső klíma számomra kedvező s általam (a technikai szint adott vívmánya közvetítésével) irányított kölcsönhatásával uralomra tettem szert saját természetem felett (hiszen felszabadítottam az álmooságomat megszüntető természeti tényezőket egészen addig a határig, hogy felfrissülve dolgozhassam, ám ne hüljek meg), tehát formálisan szabad lényként cselekedtem. Bármennyire is spontánna vált a szobalehűtés tevékenysége minden, az anyagi kultúra olyan vívmányait élvező ember számára, akinek a szabad levegőre nyíló ablaka és használható ablakkilincse van, mindenütt hatnia kell a célszerű tevékenység azon meghatározottságának, hogy az anticipált okozat törvényként határozza meg cselekvését (Marx), hogy végig kontrollálni kell azt a folyamatot, amelynek során a nyugtalan, tevékeny lét átmegy nyugvó formájába. Ha a szél szakítja fel az ablakot, szintén végbemegy a külső és a belső klíma egymásra hatásának folyamata, ám ez esetben lezaratlan, nyílt és „vak”, azaz az ember által irányítatlan, a végtelenbe futó s nem az anticipált vég felé húzó formájában.

Ez a példa — a maga szükségképpen leegyszerűsített alakjában, a determinációs meghatározottságok teljességének kibontása nélkül — csak jelzi, hogy az okság és a tevékenység összefüggésének megragadása a struktúrákban való történeti-társadalmi szemléletet előfeltételezi.

Okság és tevékenység összefüggését tárgyalva von Wright szerint különbséget kell tennünk aközött, amit megteszünk és aközött, amit létrehozunk. Ha kinyitjuk az ablakot, ezzel valamit teszünk, ami oka az okozatoknak. Az ok a tevékenység eredménye, az okozat (mint a tettől különböző létrehozott jelenség) pedig a tett következménye. (66, 69.) Ha azonban a valamit megtenni, mint ok, már a tevékenység eredménye, akkor a tevékenység kezdeti és végpontja egybeesik, a tevékenység (fogalma) megsemmisül. E felfogás értelmében az, ami valójában a tevékenység anticipált okozata (célja), olyan egyszerű következménnyé válik, ami csak megtörténik, de nem irányítja attraktíve az egész folyamatot. A tevékenység azonban nem szűkíthető le az első, a célhoz való viszonyában pusztán eszközként funkcionáló mozzanatra (az ablaknyitásra). A célszerű tevékenység fogalmában benne rejlik az eredményt célként anticipáló tudati folyamat és maga a megvalósult eredmény is. E folyamat során nem úgy lépünk fel, mint csak egy folyamat okának működésbe hozói, hanem mint az okozati összefüggések zárt, irányított rendszerét anticipáló és megvalósító szubjektumok, mint a magunkat az objektum és önmagunk átalakításán át tárgyiasító, a „szubjektum—



objektum egyoldalúságát” (Hegel) leküzdő és egységét létrehozó, valójában csak ebben az esetben szubjektumok. Nemcsak a tevékenység fogalma veszíti el értelmét ebből az összefüggésből kiragadva, hanem maga a szubjektum is „a pillanat egyediségévé” (Hegel) válik: ha mindig újra meg újra egyes okokat kell működésbe hozni, hogy azok már a tevékenységen kívülálló következményként hassanak, akkor magához a szoba lehűtéséhez is több szubjektum szükséges: az utolsó ahhoz, hogy becsukja az ablakot, ill. hogy visszacsavarja eredeti helyére az ablakfogantyút. Az egyik pólust a kiüresedett tevékenység, az önállósult, szétforgácsolt, belső összefüggésüket elvesztett okokat működésbe hozó „szubjektumok” jellemzik, míg a másik pólust a túlhatalomra szert tett, a magát a szubjektum aktivitásának hatóköréből kivonó objektum.

Vajon lehet a tevékenység olyan magyarázatát adni, ahol nem a „létrehozás” az átfogó, a tevékenység láncszemeit rendező, eszmeileg és a gyakorlatban irányító mozzanat? Csak akkor, ha a tevékenység mozzanatai szét esnek, ha az oksági magyarázat mezeje a cél attraktív hatását nélkülöző, csak *a tergo* („hátról”) működésbe hozott egy-egy izolált ok-mozzanatra korlátozódik, továbbá, ha a teleológiai magyarázat (lásd később) függetleníti magát a létrehozás, a megvalósítás determinációitól. Úgy érzem, hogy az oksági kapcsolat szubjektivizálása, elszegényítése, „dinamikus”, „produktív” (N. Hartmann, Punge) ontikus meghatározottságaitól való megfosztása alkotja az egyik közvetlen ontológiai alapfeltételét annak a körülménynek, hogy e koncepció keretében szó sem lehet az okság finális átformálásáról. E finális átformálás ugyanis a következőket előfeltételezi: az okságnak mint genetikus, törvényszerű kapcsolatnak ontikus státuszát, a tudat szabadságát a szemléleti tér-időben s így a megvalósítandó okozat szubjektív logikai anticipálásának lehetőségét, végül pedig e szubjektív logikai átmenetét az objektív logikaiba. (Lásd még később.) Ám von Wright szerint a tevékenység aspektusában értelmezett ok-okozat kapcsolat logikai (67), így a szabad szubjektum leszűkül arra a tudatra, amelyik nem építi be magát magasabb rendű determináló tényezőként az oksági sorok rendszerébe.

A tevékenység — elméleti — „punktualizálása” értelmében az ok („azaz” az eredmény) a tett része, ám a tett nem az eredmény oka. Az eredmény azonban — amennyiben megvalósult célként, anticipált okozatként fogjuk fel — egyszerre a tett része és az objektumba végleg behatoló, azt átformáló, tehát anyagiasuló tett okozata, átcsapási pontja az önmagából végleg kilépő szubjektivitásnak és a formájában megváltoztatott anyagnak, egyszerre a tett végpontja és maga a létrejött forma.. Ezek az összefüggések akkor válnak valóban evidenssé, ha a filozófiai tradíció legkiemelkedőbb képviselőinek szellemében a tevékenység és az okság kapcsolatát nem egy kész technikai termék egyszerű működtetésével ábrázoljuk. (Hiszen e termék már maga is finálisan átformált s ezt az átformáltságát azáltal is megnyilvánítja, hogy hatóokként működik a funkciójának megfelelő működésbehozatal során. Ilymódon azonban az a látszat alakulhat ki, hogy a tevékenység kimerül az első okként ható mozzanat működtetésével.) Nem arról van szó, mintha korlátoznám a jogot a példa szabad megválasztására, hanem arról, hogy az emberi gyakorlat alapvető modellje a munkatevékenység, átfogóbb értelemben a társadalmi termelési tevékenység, amely modell egyetlen valóságosan létező formájában, azaz társadalomban mint egy viszonylag zárt rendszerben megvalósuló folyamatként és egyben mozgásba hozott rendszerként áb-

rázolja az összes többi tevékenység forrását s egyben azokat a lét- és tudat-meghatározottságokat, ahol a legegyszerűbben tárul fel a tevékenység szerkezete.

Von Wright koncepciója tevékenység és okság összefüggését a kísérlet sajátos értelmezésével is megvilágítja.<sup>1</sup>

E felfogásban egyszerre tűnik el mind az okság, mind a finalitás. Valójában azonban a rendszer állapotainak egymásra következése nem jelent oksági viszonyt, az okság nem redukálható az állapotok egymásra következésére.<sup>2</sup> Továbbá, a kísérletnek mint az elméleti megismerés gyakorlati szervének a célja az új ismeretek szerzése, a régiéik korrigálása, elvetése, a valóság új törvényszerűségeinek a feltárása. A kísérlet folyamán a kísérletezőnek a folyamatot a hipotézisre vonatkoztatva kell értelmeznie, hiszen ez az eszköze annak, hogy új információkat szerezzen, ill. ezeket verifikálja stb. és így a kísérlet okozatára mint az anticipált célra irányuló teleologikus magatartása kétszeresen is megalapozott.

Az ismeret megszerzésének célja tehát mindvégig áthatja, irányítja a mesterségesen, tiszta körülmények között lezajló folyamatot. Ezzel szemben a megfigyelés — állítólagos — passzivitása elméletileg megfosztja a kísérletet teleológiai aspektusától.

Már e legelső megközelítés alapján is vázolható az a legfőbb ellenérvem, hogy a tevékenység megtisztítása az oksági komponensektől szükségképpen eredményezi a sajátosan teleológiai aspektus felszámolását. Am von Wrightnek éppen az a törekvése, hogy megtörje a pozitivisták mechanikus monizmus uralmát s kidolgozza a célszerű tevékenység sajátos jellegét. A teleológia pozitivisták naturalista redukciójával azonban e redukció merő fonákját, a teleológia purista értelmezését szegezi szembe, a kauzalitástól mint törvényszerű összefüggéstől felszabadult formáját.

Von Wright rá jellemző tudományos becsületességgel többször is érzékelteti, hogy álláspontjának megcáfolására súlyos ellenérvék hozhatók fel — s ez így is van —, az ő koncepciója nem döntheti el a finalisták — kauzalisták régi vitáját. A vita eldöntetlensége azonban nem azt bizonyítja, amire von Wright utolsó „érvként” hivatkozik, hogy ti. a végső pozíciómegválasztás ebben a vitában „egzisztenciális”, hiszen ezzel irracionalizálnánk a tudomány alapjait s tág teret engednénk a merőben szubjektív rációk önkényének. A vita eldöntetlensége a polgári filozófiában sokkal inkább azt bizonyítja, hogy nem jutottak túl a problémák mechanikus monista, hume-i, illetve purista-finalista megoldási kísérletein s e kísérletek, a maguk sajátos egyoldalúságaival, újra meg újra létrehívták a másik ellenpólus jogosult bírálatát és időszakos feltörekvését s ennek megfelelően a csak a felszínen ellentmondó tendenciák egyesítési törekvéseit. (Persze, itt még csak nem is utalhatunk a pozícióváltogatások mögött rejlő társadalmi, politikai, ideológiai okokra.) Az egyoldalúságok leküzdésére irányuló hatalmas vállalkozások és a sikerek elemzése kimarad von Wright koncepciójából — Arisztotelész (egyik tendenciájától) kezdve Vicón és Hegelen át Marxhoz, Darwinhoz, valamint a klasszikus tradíciókból merítő N. Hartmannhoz stb.

<sup>1</sup> „Az oksági viszonyok felfedezése két aspektust jelenít meg: egy aktívát és egy passzívát. Az aktív komponens rendszerek mozgásba hozása kezdeti állapotaik létrehozása által. A passzív komponens abban áll, hogy megfigyeljük, mi történik a rendszereken belül — maximális lehetséges módon megzavarásuk nélkül.” (82.)

<sup>2</sup> Vö. M. Bunge: „Az okság”, Gondolat, Budapest 1967, 100—107.

Von Wright álláspontja — rendkívüli világossággal, egyértelműséggel és mindenekelőtt átfogó igénnyel — példázza a mai, eddig túlnyomóan pozitíviztikus filozófiai analízis válságát, a már korábban megindult útkeresések olyan állomását, ahol egyértelművé válik, hogy az analízis — bizonyos lényeges pozitívista premisszákat fenntartásával — a szellemtörténet arzenáljához fordult.

„Megértés és magyarázat” kölcsönviszonyának metodológiai tételezése mögött egy olyan koncepció körvonalazódik, amely a célszerű emberi tevékenység értelmezésének viszonylatában visszautasítja a pozitívizmus mechanisztikus és monisztikus vonásait, a mechanikus kauzalitásra redukált törvényfogalmát. Visszautasítja ugyanakkor a szellemtörténet nyílt szubjektívizmusát, intuitívizmusát, s a célok megértését összekapcsolja az individuális oksági sorok rekonstruálásának feladatával. E felfogás azonban változatlanul fenntartja a neopositívista ontológia alapjait: az egymástól független állapotok („a nap süt,” „az ajtó nyitva van,” „az eső esik” stb.) alkotják eszerint a világ kizárólagos „ontológiai építőelemeit” — s e világból kiszorulnak a dolgok, tulajdonságok, viszonyok ontológiai entitásai. (42–45.) Ez a több, mint egyfajta „quasi-ontológiai döntés a szubjektív ész mellett”<sup>3</sup> egyszerre alkotja az alapját az antimaterializmusát a pozitívizmus mechanisztikus, reduktív formáinak visszautasításába is öltöztető filozófiai analízisnek és — ha mégoly közvetve — a szellemtörténetnek, a célokról való közvetlen tudásunk metafizikájának. Éppen az a „világ” esik ki ebből az ontológiából, a dolgok, tulajdonságok, viszonyok a maguk sokoldalúan, törvényszerűen determinált összefüggéseivel, amely világ, „a létező, mint létező,” elengedhetetlen ontológiai feltétele — többek közt — a teleológia filozófiai általánosításának. A teleológia a többihez hasonló állapot-tá merevül, a közvetlen tudás tartalmaként egyszerűen adottként felölti a tétel formáját. E „világ megszüntetése” miatt maradnak önellentmondók azok a kísérletek, amelyeknek értelmében von Wright a tárgy magyarázatát a tárgy objektív logikájával próbálja indokolni (noha legtermékenyebb felismerései éppen e szubjektívista ontológiával szemben fogalmazódnak meg). A fő vonalakat tekintve az a metodológia kerül a centrumba, amely nem tárgya lényegének sűrített kifejezése s csak ezáltal elszakításának egyedül adekvát módszere, hanem a tárgyatól szükségképpen elszakadt s így tárgyitalan (azaz tárgyának csak felszíni mozzanataihoz eljutó) magyarázati mód. Mégis, von Wright néhol a tárgy ontikus státusza elsődlegessége mellett foglal állást,<sup>4</sup> ám az önellentmondásokon át érvényesülő fő vonal szerint a tárgy meghatározottsága a tárgy megragadásának módjától függ.<sup>5</sup>

Ahelyett, hogy von Wright abban az alapvető kérdésben, melyik az elsődleges: az okság vagy a cél, úgy szögezné le álláspontját, hogy korrigálná a megismerés történelmi folyamatának kerülőútjait, az ebből a kerülőútból fakadó ismeretelméleti látszatot vetíti ki a létre. Ismeretes, hogy az ember az okságot saját gyakorlati tevékenységének közvetítésével tudatosította, ám ha valaki ebből arra következtet, hogy „semmilyen bizonyíték nem döntheti el, hogy a tevékenység vagy az okság-e az alapvető fogalom” (74),<sup>6</sup> akkor ez azt jelenti,

<sup>3</sup> Th. W. Adorno: „Afsätze für Gesellschaftstheorie und Methodologie”, Suhrkamp, 1970. 172.

<sup>4</sup> Így pl.: ha a tettet intenciók és kognitív elemek determinálják, akkor teleológiai-lag magyarázható. (165.)

<sup>5</sup> Eszerint egy tevékenység attól teleológiai jellegű, hogy behelyezzük a célok világába. (115. stb.)

<sup>6</sup> Egy helyütt, szemben koncepciójának fővonalával, azt írja, hogy az okság az egész

hogy lényegében egy archaikus ismeretelméleti maradvány hatol be e modern ontológiai felfogásba és határozza meg, azaz inkább zilálja szét a kategóriák rendjét. Hiszen amennyire igaz az, hogy minden új összefüggést előbb a gyakorlat, a kísérlet próbájának kell alávetnünk, mielőtt törvényszerű jellegüket konstatálhatnánk, olyannyira nem igaz az, hogy ezek az összefüggések, mint a tudatosításhoz viszonyítva preegzisztáló létmeghatározottságok, ne lennének elsődlegesek a tudatosítás módjával szemben és ne határoznák azt meg. Ám az új összefüggések oksági jellegének tudatosítási módja kiszorítja von Wrightnél az ontológiai kérdésfelvetést s a fogalmi rendet tekintve elsődlegesnek tartott szabadság eldönthetlenné teszi az ontológiai elsőbbség kérdését. Az a tétel, mely szerint az okság fogalma feltételezi a szabadságét, racionális tartalma szerint pusztán annyit jelent, hogy nincs felismert okság felismerő s így relatíve szabad szubjektum nélkül, s e tétel ugyancsak keveset mond ahhoz az igényéhez viszonyítva, hogy eldöntetlenné tegye az okság, illetve a szabadság ontológiai elsőlegességének problémáját. Az episztemológiai kerülőútra való hivatkozás az emberi szabadság — fonák — védelmét tartalmazza, hiszen von Wright szerint az okság az emberrel való vonatkozásában mint a tevékenységét gátló hatalom jelenik meg, mint olyasvalami, ami felelős az emberi tehetetlenségért és cselekvési képtelenségért. (81) Elmondható ezzel szemben, hogy az a körülmény, hogy egyáltalán beszélhetünk az ember cselekvési képességéről, lehetetlen volna a felismert és általunk is irányított okozatiság nélkül.

Nyilvánvaló, hogy csak egy, a történelmiségtől áthatatott ontológia választhatná azt a folyamatot, amelynek során a kezdetben a természeti törvényszerűségnek teljesen alávetett természeti csordalény maga kezdte kivetni a egyes láncszemeit tekintve még csak ösztönösen „megtervezett” természeti oksági sorokat beindító tevékenységének hálóját a természetre. Von Wright maga is azt tartja, hogy az ő koncepciója ellen komoly érveket hozhatna fel az a szemlélet, amely szerint az emberi tevékenység érthetetlen az okság nélkül. Nos, véleményem szerint ezek a komoly érvek már gyakran és átfogó jelleggel hangzottak el a tevékenység egyoldalúan finális (és egyoldalúan mechanikus oksági) felfogása ellen. Von Wright feladata lett volna, hogy ezeket számba vegye és megcáfolja s e cáfolat talaján alakítsa ki ezután a maga pozícióját. Jelezttem már, hogy e koncepciók kívül esnek a szerző horizontján.

Ez szükségszerűen következik az ontológiai alapokból, hiszen ha a lét történelmi-dialektikus szemlélete hiányzik, akkor a teoretikus nem is ábrázolhatja a magasabb rendű lét- és tudatmeghatározottságoknak az alacsonyabb rendűekből való geneziséét (az alacsonyabb rendűek átfórmált jelenlétét a magasabb rendűekben) s ez utóbbiak függését az előbbiektől. Így azonban elkerülhetlenné válik a teleológiának az a fajta purista szemlélete, amely gravitációs centrumát — híven a modern filozófiai analízis tradíciójához — a köznapi nyelvi kifejezések, ezen belül az egyedi célokra irányuló célkitűzések tételformájának elemzésében találhatja csak meg.

A bíráló itt csak arra szorítkozhat, hogy jelezze az okság „bentlétét” a finális struktúrában. Erre annál is inkább szükség van, mivel a bizonyos pozitivisták premisszákkal szakítani akaró újabb filozófiai analízis, amely elődjét Arisztote-

---

világegyetemben működik, még ott is, ahová az ember sohasem fog eljutni, ugyanakkor fenntartja, hogy „csak a tevékenység eszméjén keresztül ragadhatjuk meg az ok és az okozat összefüggését”. (81—82.)

lésben mutatja fel, ugyanakkor figyelmen kívül hagyta (legalábbis, ha adekvátan fogadjuk el von Wrightnek az erről a fordulatról adott elemzését) N. Hartmann pozitív adalékait a finális kapcsolat arisztotelészi jellemzéséhez.<sup>7</sup>

Hogy a finális determináció még bonyolultabb, mint azt az arisztotelészi koncepciót kifejtő és továbbfejlesztő N. Hartmann ábrázolta, az már abból a hegeli meg gondolásból is kiténik, amelyik — implicite — éppen azt ábrázolja, hogy az első aktusban is kettős mozgás realizálódik. Hiszen a célkitűzés vonatkozásban is egyszerre valósul meg a cél alárendelődése a készen talált anyagnak és ettől elválaszthatatlanul „az objektum alávetése a célnak”. (Hegel.)

Továbbá, a második aktusban az eszközök kiválogatása egyszerre történik az időfolyammal szemben és az időfolyam irányában, s e szükséges korrekció abból a meg gondolásból fakad, hogy meghatározott anyagnak akarunk formát adni és ez a formaadás már noetikus síkon is csak dialektikus kölcsönhatásban valósulhat meg az anticipált forma és aközött, *aminek* anticipált formája. Ha az eszközök kiválogatása kizárólag az anticipált okozatból kiinduló tudati processzus volna, akkor ezzel eltüloznánk a leendő formának a megformálandó anyagtól való szabadságát (és ez a munkafolyamat során óhatatlanul megbosszulná magát).

Maga a finális szerkezet is történelmi termék s ezt a két noetikus aktus létrejötté, önállósulása is bizonyítja. A tulajdonképpeni teleológiai tartalmat még nélkülöző, félállati tevékenység, milliárdszor ismétlődve, okozatát tekintve sikeresnek bizonyulva, lassan felbomlott és átalakult. A tevékenység eredményéhez vezető, formaváltoztató és formaként tárgyasuló akció interiorizálódott, eszmei létformára tett szert: egyrészt mint leendő, megvalósítandó forma, másrészt mint a formát megvalósító akció anticipált, még csak a lehetőség szerint létező képzete. Ezek az önállósuló noetikus aktusok „kibontották” az ösztönös tevékenységben csira formájában benne rejlő mozzanatok: e kibontás során és eredményeként azonban valami minőségileg új jött létre. Létrejött az anyagi tevékenységet most már az időben megelőző, és új, eszmei létformára szert tett cél, mint egy meghatározott irányú, jellegű tevékenység folyamatá-

<sup>7</sup> N. Hartmann azt elemzi, hogy a finális szerkezetben Arisztotelész kettős mozgást különböztet meg: a tudatban végbemenő, noetikus és a külvilágban reálisan lezajló folyamatot. Az első mozgás az eidosz megvalósítására szolgáló eszközöket kutatja fel (az eidoszból kiindulva, az utolsó eszköztől kezdve egészen az első, a közvetlenül megragadható eszközözig). Ezt a mozgást csak a tudat hajthatja végre, hiszen az időfolyamattal szemben megy végbe. A második, megvalósító mozgás, az időbelileg első eszközökből indul ki és az időfolyammal megegyező irányban az egyik eszközt a másik által való sítja meg, míg az időben utolsó eszköz magát a célt realizálja. „A döntő és a maradandó ebben az arisztotelészi elemzésben az a belátás, hogy a finális kapcsolatban egy rétegezett, tehát legalábbis kettős összefüggésről van szó, hogy itt nem egy egyszerű sorral állunk szemben, hanem kettővel . . .” stb. A finális szerkezet a Hartmann által adott kiegészítésben három aktust foglal magában: „1. a cél kitűzése a tudatban az időfolyam átugrásával, mint a jövőbelinek előlegezése, 2. az eszközök kiválasztása a kitűzött cél felől a tudatban (visszafelé ható determináció), 3. realizáció a kiválasztott eszközök sora által; előre haladó reális folyamat a tudaton kívül.” A finális szerkezetet mint a kauzalitás átfarmálását jellemezve mondja Hartmann, hogy: „Ha az eszközök sorjában nem hoznak egymást kauzálisan létre, akkor egyáltalán semmiféle cél nem volna realizálható . . . Az eszköz alkalmassága, „célszerűsége” éppen azt jelenti, hogy az eszköz meghatározott felhasználás esetén — azaz saját különös kauzális hatásának kihasználásával — a kívánt cél „oka” . . . a finális kapcsolat feltételezi a kauzális kapcsolatot . . . a kauzális kapcsolat visszatérése a finális kapcsolat harmadik aktusában a kauzális kapcsolat tipikus átfarmálásának számíthat.” (Nicolai Hartmann: „Teleológiai gondolkodás”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, 128–143.)

nak és eredményének tudati előlegezése. Ezáltal az anyagi tevékenység belső eszmei jelentésre tett szert: a cél végrehajtásává vált.

A finális szerkezetben megjelenik az anyag fölötti uralom adott történelmi foka, hiszen a célok mindig kötöttek az eszközök fejlettségének adott szintje által. Azok a lehetőségek, amelyeket célokként anticipálhatunk, a megváltoztatott formájú anyagban rejlő újabb és újabb lehetőségek kibontása, specifikálásai. Csak a céloknak ebben a kötöttségében épül tovább a természet fölötti uralomban megvalósuló szabadság, amelynek elengedhetetlen feltétele a folytonosság a múltbeli és a leendő formaadás közt.

Ilymódon körvonalazódik, hogy a finális aktusok hordozója, kiindulópontja nem az izolált célkitűző tudat (még kevésbé egy adott praktikus szillogizmus premissza maior-ja), hanem a társadalmi ember, mint a természet feletti uralom (persze korántsem egységes) szubjektuma, mint történetileg létrejött és alakuló, tárgyi s a tárgyak formaváltozását csak ebben a tárgyi mivoltában tételező szubjektum. A természet-elsajátítás minden adott foka, az eredeti, valamint az átalakított természet mesterséges környezetként, az ember „szervetlen testként” adott léte, egyszóval tevékenységének minden eredménye egyben állandóan megújuló tevékenységének előfeltétele. (Marx) Ilyen eredményt s egyben előfeltételt alkotnak azok a társadalmi-termelési viszonyok, a természetelsajátítás formái — egyben a társadalmi-természeti alanyok, tárgyak, tevékenységek formameghatározói —, amelyek szintén preformálják a célkitűző tevékenységet. Eszerint maga a finális szerkezet egy egész-determináció része, konkrét létmódját tekintve minden mozzanatában történetileg-társadalmilag feltételezett. Így pl. a tőkés fejlődés szétrobbantotta a finális szerkezet eredeti egységét (a tervezés és a végrehajtás aktusainak kezdeti, a kollektív megosztottságban megvalósult, vagy a kézműves-munkára jellemző közvetlen egységét). A finális szerkezet két első aktusa a fejlődés során a munkafolyamatból kiszakadt, a tőkeformában önállósult és kifejlesztett tudomány sajátjává lett s a tudomány ezeket az aktusokat a szétforgácsolt, egyéni használatra szóló munkaeszközöket kiszorító gép funkciójában tárgyiasította s így a kivitelezés hogyanjárt (a harmadik aktust) szintén a gépi mozgásnak rendelte alá.

Eszerint a finális szerkezetben megjelenik a társadalmi munkamegosztás, mint az osztálytagozódás alapja és feltétele, különösképpen pedig az anyagi és a szellemi munka szétválása s mindkettő társadalmi-gazdasági formameghatározottsága.

Bármennyire is értelmes absztrakció a finális szerkezet abban a formájában, ahogyan ezt Arisztotelész, Hegel és Hartmann elemezte — s ugyanez a finális szerkezet tűnik fel az egyszerű, elvont mozzanataiban tekintett munkafolyamat marxi elemzésében —, az egész marxi életmű, ezen belül a társadalmi-termelési folyamat problémáinak marxi kifejtése nem hagy kétséget afelől, hogy a finális szerkezet olyan objektív általánost tükröz, amely csak specifikus társadalmi formák közepette létezhet s e társadalmi formák megjelennek e szerkezet történelmileg meghatározott módosulásaiban.

Ha mármost von Wright a társadalmi tevékenység magyarázó elvét a mechanikus oksági összefüggésre nem redukálható teleológiában óhajtja felmutatni, akkor ez véleményem szerint nem valósulhat meg a finális szerkezet fent jelzett felfogása nélkül. Éppen a finális szerkezet sajátos társadalmi-történelmi létmódjának az analízise tárthatja csak fel a második (átalakított) természet és az adott társadalmi rendszer sajátos egész-determinációját, amely az adott történelmi fokon tevékenykedő emberek számára mint tevékenységük „igazi pri-

usza” (Marx) jelenik meg. Az e priusz által mozgásba hozott s az azt mozgásba hozó ember csak akkor hathat maga is okként, termelési eszközeinek közvetítésével a természetre, ha felismeri és alkalmazza az eredeti természet (adott szférájának), valamint a mozgásba hozandó hatalmi szerveinek, technológiai folyamatoknak — mindig a megvalósítandó formára való vonatkozásában tekintett — törvényszerűségeit.

Ha zárójelbe tesszük mindazt, aminek hatására az ember, az „igazi priusz” fejlődésének meghatározott fokán, a munkaeszközeinek a mozgásba hozatalára kényszerül (ill. másokat erre kényszerít), ha zárójelbe tesszük azt az egész mechanizmust, amelynek lényege az egymást a reális időfolyamatban okozó elemeknek és folyamatoknak az anticipált okozatra (célra) való irányítása — ha tehát negatív elvonatkoztatunk attól, ami maga az ember, mint az anyagszere adott, történelmi fokának „szereplője” s csak ebben a minőségben a „szerzője”,<sup>8</sup> továbbá attól, hogy mit, hogyan, mivel, milyen felismert törvényszerűségek alapján formál át finálisan —, akkor elveszítjük magát a teleológiát is.

A teleológia kérdése így leszűkül az *in actu* tevékenység magyarázatára, s ennek értelmében a jelenségek közti törvényszerű összefüggések (az oksági magyarázatok tárgyaként) szembekerülnek a nem-kauszális, nem-nomikus, hanem teleológiaiailag motivált jelenségek magyarázatával. (69.)

A teleológiai magyarázat szférájának tartópillére a praktikus szillogizmus egy lerövidített formája. E lerövidített formájában

(A létre akarja hozni *p*-t,  
A úgy véli hogy nem hozhatja létre *p*-t,  
míg meg nem csinálja *a*-t,  
Ezért *A* hozzálát *a* megtételéhez)

a szillogizmus végpontja a cél elérésére szolgáló s így az eszköz funkcióját betöltő tevékenység.<sup>9</sup>

Ez a praktikus szillogizmus, a korábban már elemzett finális szerkezet meghatározottságait egyfajta kész eredményként ábrázolja. Elszegényíti és egyoldalúvá teszi a meghatározottságokat, hiszen már a kifejtett cél—eszköz—cél relációban prezentálja azt, amit a finális szerkezet a maga bonyolult egymásra-retegződésében tartalmaz. Ha tekintetbe vesszük, hogy a köznapi nyelvhasználatra orientálódó analízis lényegében megmarad e szillogizmus tételeinek elemzése síkján, továbbá, hogy e szillogizmust a tevékenység teleológiai magyarázata „feje tetejére állított” modelljeként kezeli,<sup>10</sup> akkor világossá válik, hogy

<sup>8</sup> Azt a körülményt, hogy az ember csak mint a történelem „szereplője” lehet egyben szerzője is, jogosult hangsúlyozni a filozófiai aktualizmussal vagy a praxisfilozófiával szemben, hiszen ezek a koncepciók csak az ember „szerző” mivoltát emelik ki.

<sup>9</sup> Von Wright koncepcióját általában jellemzi az objektív és szubjektív folyamatok lerövidített ábrázolása, amelynek az az ára, hogy így éppen e folyamatok (egyes szakaszai) elveszítik az értelmüket. Így szerinte a praktikus szillogizmus első premisszája már azt tartalmazza, hogy a cselekvő tudja, hogyan kell létrehozni az intenció tárgyát. „Ezért az intenció kognitív elemet tartalmaz.” (103.) Persze, rendkívül sok ilyen eset van, pl. ha intencióm az ablak kinyitása, nincs szükségem egy külön gondolati aktusra ahhoz, hogy ennek eszközét (az ablakfogantyú elcsavarását) intenciómmal kapcsolatba hozzam. De éppen abban rejlik a már megszokottá, ösztönössé vált tevékenység elméleti általánosításának csapdája, hogy elhomályosul, sőt eltűnik a második premisszában rejlő oksági összefüggések feltárásának, és teleológiai átfarmálásának szükségessége.

<sup>10</sup> „(Egy) tevékenység teleológiai magyarázatának kiindulópontja az, hogy valaki

e tétel-elemzés egyfajta metodológiai kitérés a valóságos lét- és tudatmeghatározottságok elemzése elől. (Itt csak erről a fajta praktikus szillogizmusról és sajátos értelmezéséről szólunk, mint „a tevékenység teleológiai magyarázatáról.” Maga a praktikus szillogizmus, más felfogásban, mint a finális szerkezet mozzanata, vonatkozása, természetesen beható elemzést követel.)

N. Hartmann annak idején már nagy figyelmet fordított a finálisan determinált folyamatok ún. „determinatív semlegességére”: eszerint e folyamatokról nem olvasható le, hogy mozzanatai, szakaszai valóságos eszközök, azaz *ad finem* determináltak-e vagy sem. Ez a determinatív semlegesség éppúgy lehetőséget nyújt az okság hume-i fogalmának megszilárdítására, mint a semleges folyamatok finalizálására, de éppígy a finális folyamatoknak az ontikus meghatározottságoktól való elméleti eloldozására.

A cselekvő valóban tevékenet abban, hogy *a* releváns-e *p* létrehozásához. De a filozófiaiag lényeges kérdés nem az, hogy a cselekvő mit gondol, hanem az, amit végső fokon gondolnia és megtennie kell, ha nem akar lemondani céljáról. Arra kényszerül tehát, hogy *p* létrehozásához megtalálja a kauzálisan releváns folyamatokat. A praktikus szillogizmusok magyarázata során tehát nem tekinthetünk el a bennük tartalmazott ontikus (ezen belül kauzális) viszonyoktól.

Az intencionalisták és a kauzalisták vitája már a kész praktikus szillogizmus determináló erejével kapcsolatos.<sup>11</sup>

Mindenekelőtt: ez a logikailag kötelező érvény annak megfelelően marad fenn vagy szűnik meg, hogy helyesnek bizonyul-e a tevékenység mozzanatainak a célra irányítottsága. A gyakorlati szükségszerűségnek az elméletihez viszonyított gyengítettebb jellegében az átalakítandó lét (a meghatározott természeti anyag) tevékenység- és tudat-determináló hatalma jelenik meg: ha az *in actu* tevékenység nem adekvát volta kiderül, felfüggesztődik magának az egész tevékenységnek a folyamata, megszűnik a szillogizmus logikailag kötelező érvénye.

---

elhatározza magát valaminek a megtételére, vagy valaki valamit csinál. Megkérdezzük: „Miért?” A válasz gyakran csak „Azért, hogy létrehozzam p-t.” Akkor természetesen veszük, hogy a cselekvő a magatartást, amit meg akarunk magyarázni, kauzálisan relevánsnak tekinti *p* létrehozásához és *p* létrehozása az, ami a célja vagy az intenciója a magatartásnak. Lehet, hogy téved abban, hogy a tevékenység oksági viszonyban áll a szóban forgó céllal. Mindazonáltal, ha téved is, ez sem teszi érvénytelenné a javasolt magyarázatot. Amit az ember *gondol*, az a releváns kérdés itt.” (96–97.) A teleológiai magyarázat — az általában a múltba mutató oksági magyarázattal szemben (ez történt, mert ez ment végbe) — a jövőbe mutat. „Ez történt, annak érdekében, hogy az történjen.” (83.)

<sup>11</sup> „... Azok, akik azt tartják, hogy az intenció a magatartás hume-i oka, kauzalisták, azok, akik logikainak vagy konceptuális természetűnek tekintik az intenció és a magatartás közti összefüggést, intencionalisták.” (95.) „Ha valaki a praktikus következtetéseket, helyes megfogalmazásuk esetén, logikailag kötelezőnek tekinti, akkor intencionalista álláspontot foglal el. Ha viszont a kauzalista álláspontot foglalja el, akkor azt mondhatja a praktikus következtetésről, hogy a premisszák igazsága biztosítja konklúziójuk igazságát, ám ez „okági” s nem „logikai” következmény.” (97.) Wright, aki intencionalista álláspontot foglal el, nem tagadja, hogy a vágyak, kívánságok oksági befolyást gyakorolhatnak a magatartásra s a magatartás megértéséből nem zárja ki annak a szerepnek a megértését, amelyet a szokások, hajlamok stb. játszanak annak kialakításában. A kauzalista felfogással azt állítja szembe, hogy e felfogás értelmében az intenció (von Wright tudatosan szinonim értelemben használja a célkitűzéssel, akarattal, és az ebbe a szférába eső kognitív elemekkel, tehát az első két premisszát kialakító tényezőkkel) és a magatartás közti kauzális viszony esetén törvényszerű, azaz nomikus összefüggés áll fenn s ez esetben a teleológiai magyarázat (vagy a praktikus szillogizmus) pusztán egy nomologikus deduktív magyarázat rejtett formája.



*Ontikusan kötelezőnek bizonyul* megváltoztatni a logikailag kötelező érvény anyagát (azaz a praktikus szillogizmus premisszáit). E logikailag kötelező jelleg tehát nem elsődleges adottság, hanem a valószínűség szerint sikeresnek bizonyuló *ad finem* irányuló okozatiság szubjektív logikai kifejeződése. Ettől a sajátos ontikus közvetítettségtől nem tekinthetünk el, hiszen a praktikus szillogizmus sajátossága, hogy olyan átmeneti alakzat a megismerés és a gyakorlat közt, amely egyszerre tartalmazza a megvalósítandóra való vonatkozásában vett ontikus összefüggéseket és ezen összefüggések létesítésének tudatosított módzatait.

Ily módon azonban a praktikus szillogizmusban tartalmazott szükségszerűség az elméletihez viszonyítva csak azért gyengébb, mert az átalakítandó lét szükségszerűségével kell mindenekelőtt számot vetnie s így determináltsága *kettősnek* bizonyul: a logikai determináció az ontikus függvénye. Továbbá, az ontikus meghatározottságok nemcsak a tevékenység tervének konkrét meghatározása során válnak relevánsokká. Hiszen már azon a ponton is, ahol egy adott praktikus szillogizmus egyáltalán létesülni kezd, érvényesülnek a tudattól független létmeghatározottságok: azt, hogy melyik — a többi céllal esetleg konfliktusban álló — célnak akarom itt és most aktuálisan megvalósítani, azt nemcsak múlt létem, hanem a jelen szituáció és az általam lehetségesnek tartott jövő is meghatározza (persze korántsem mechanikusan, hanem szubjektív módon által közvetítve. Erre a körülményre egy elvontabb síkon Arisztotelész is rámutatott).

A logikailag kötelező érvény fennmaradása a megvalósulásának folyamatában tekintett praktikus szillogizmusban a legkülönbélebb körülményektől függ: a tevékenység válfajaitól, az adott körülményektől, a cselekvő gyakorlottságától, előrelátásától, az adott lehetőségek átláthatóságától, a célra irányuló okozatiság zárt rendszere megteremtésének lehetőségétől, a kéznél levő eszközöktől, a tevékenység egyes láncszemeinek menet közbeni korrigálásának lehetőségétől stb. Ezekről a körülményektől függően nyer tehát meghatározást a premisszák logikailag kötelező jellege: van, amikor a premisszák a gyakorlatnak megfelelően állandó korrekcióra szorulnak s ilyenkor a szükségszerűség csak a „kísérlet és tévedés” sorozatának végén megvalósuló eredményben nyer rögződést s csak utólagos általánosítást enged meg, ahogyan a másik szélsőségként a cselekvő már tudja, hogy a premisszákban foglalt logikailag is kötelező jelleg — mert a múltban milliárdszor bevált, s a cselekvő által is már számtalanszor megvalósított, a joggal elvárt eredményre vezető tevékenységsorozat újbóli rekapitulálásáról van szó — kényszerítő erővel érvényesül.

Elmondható, hogy a tőkés nagyüzem s általában a tömeggyártás létrejöttével, továbbá a tudomány termelőerővé válásának folyamatában a praktikus szillogizmusban foglalt szükségszerűség „felnövekszik” ahhoz az elméleti, logikai szükségszerűséghez, amelynek a termelés gyakorlata felé fordított aspektusát reprezentálja. A természetfölötti gyakorlati és elméleti uralom növekedésével szigorúbbá válik s egyre inkább egyértelműen kötelező jelleget ölt a munkatevékenység praktikus szillogizmusában foglalt szükségszerűség (míg a természettudományos, technikai kísérletekre hárul a termelési gyakorlat állandóan tökéletesedő eljárásainak kikísérletezése, eljuttatásuk az egyértelműen kötelező jellegű technológiai előírások színvonalára). Az elméleti és a gyakorlati szillogizmus szükségszerűségének ellentétes jellege a munkatevékenység vonatkozásában addig állhatott fent, amíg a munka túlnyomóan kézműves jellegű volt. E kézműves jelleggel együtt járt, hogy a munkafolyamatot időnként — éppen a folya-

mat, az eredmény tökéletesítése érdekében — fel kellett függeszteni. A logikailag kötelező érvényt tehát menet közben kellett megtörni, az alternatív megoldások kipróbálása érdekében. A modern tömegtermelésben azonban az a — bár korántsem abszolútizálható — tendencia érvényesül, amelynek értelmében egy meglevő technológiai előírás kötelező érvényének felfüggesztése többé már nem mehet végbe a termelés során, menet közben s csak kívülről hatolhat be a termelésbe. A logikailag kötelező érvény felfüggesztésének e történelmileg kialakult sajátosságaiban tehát a tudományos-technikai fejlődés adott szintje, valamint társadalmi-gazdasági formája is megjelenik s közvetett eredményként értelmezhető az a körülmény, hogy a közvetlen termelő bornírt teljessége szétfoszlik és a munkás egyszerű végrehajtó szervként kerül szembe a gépben testet öltött társadalmi (ám privátérdekek szolgálatában álló) „általános értelemmel”. (Marx) Változatlanul fennmarad azonban a szükségszerűség e gyengítettébb válfaja a modern tömegtermelésbe nem vonódott területeken, valamint a társadalmi tevékenység területén (kollektív akciók és az egyéni tevékenység területén egyaránt). Levonható-e az ezeket az átfogó összefüggéseket mellőző és a vonat után rohanó ember praktikus szillogizmusát a centrumba helyező von Wright koncepciója alapján az a következtetés, hogy a praktikus szillogizmusban foglalt szükségszerűség csak *ex post actu* értelmezhető? Úgy hiszem, *post actu* általában valamit csak akkor foghatok fel szükségszerűnek, ha szükségszerűsége vagy már *ante actum in mente*, vagy *in actu* (korrigálásának során stb.) bontakozott ki és valósult meg (leszámítva azokat az eseteket, amikor a tevékenység nem-szándékolt okozataként bizonyult utólag szükségszerűnek a tevékenység irányultsága. Ez esetben azonban nincs is szó praktikus szillogizmusról). Ha csak *post actu* szükségszerűségről beszélhetünk, akkor viszont az ítélő tudatába helyezzük ezt a szükségszerűséget, szélesebb értelemben a megvalósult tevékenységről való szubjektív tudásunkba. Így azonban a szükségszerűség nem a cselekvő, hanem az ítélő oldalán marad. Jeleztük azonban már, hogy a tevékenység finális aspektusa lét- és tudatmeghatározottságok sajátos egymásbafonódottsága: az önreflexió és a mások reflexiójának tárgyaként csak akkor alakulhat ki róla adekvát ítélet, ha valóban rendelkezett a finális szerkezettel.

Bizonyos elméleti tisztázatlanságot érzek, mintha von Wright koncepciójában a praktikus szillogizmus hol mint a tevékenység előre anticipált terve szerepelne, hol pedig (s ez a döntő vonal) mint a már végrehajtott (vagy a végrehajtás folyamatában levő) tevékenység magyarázatának modellje. Ez azonban — körülményeit tekintve — korántsem mellékes kérdés, hiszen ha a magyarázat modelljeként tekintem, külső ítélőként (és pl. nincs pontos tudásom a körülményekről), akkor szükségszerűnek csak akkor tarthatom, ha már megvalósult. Ha azonban cselekvőként fogalmazom meg tevékenységem tervét, akkor láncszemeit és azoknak összefüggését a szükségszerűség tudatában kell megalapoznom. Ha a cselekvő arra hagyatkozik, hogy *ex post actu* derül ki tevékenységének szükségszerűsége, akkor nincs is szüksége az első két premisszára s az ösztönös, véletlen okozás „álláspontjára” helyezkedünk. (Lásd később.)

Az ontológiai aspektus és a metodológiai problémák bizonyos egymásba tűnése, kétértelmű egymást áthatása (a metodológiai kérdésfelvetés primátusával) abból is magyarázható, hogy ez a fajta praktikus szillogizmus a premisszákból levonható konklúzióként (tehát tisztán a tudat által levont következtetésként) ábrázolja azt, ami valójában az eszmei anticipáció átmenete a gyakorlatba, a túllépés a tudat szférájából a tárgyakkal folytatott tevékenységsorozatba,

az eszmeileg anticipált okozásból a valóságos okozásba. Ha merőben a tudat alakzataként értékeljük ezt a szillogizmust, s nem egyben az objektivitásba való gyakorlati kilépés formájaként is, amely kilépés nyilván több és más, mint egy következtetés konklúziója, akkor a premisszák és a konklúzió közt csak logikai viszony állhat fenn. Ha azonban a konklúziót a valóságban lejátszódó folyamat mozzanataként is értelmezzük, mint a „megismerő akarat” átmenetét a reális tevékenységsorozatba, mint az öndetermináció és a tárgyak, folyamatok determinálásának processzusát, mozzanatát, akkor a premisszák és a konklúzió közti kapcsolat egyszerre logikai és oksági. Logikai, amennyiben a premisszákbán tartalmazott kognitív elemek, azaz a célra irányuló oksági sor, a maga eszmeileg anticipált formájában, határozza meg a tevékenység struktúráját, jellegét, irányultságát. A tevékenység konkrét menetében, formáltságának módjában, objektív logikájában jelenik meg az anticipált szubjektív logikai. Ám úgy jelenik meg benne, hogy bizonyos relatív függetlensége fennmarad (ez teszi lehetővé, hogy a megvalósítás során korrigálni tudjuk a részlejárásokat, ha észreveszünk, hogy nem [vagy nem egészen] a kívánt eredményhez vezetnek, s ez egyben a 2. premissza utólagos helyesbítését is jelenti). A logikai tehát a célra irányuló okozatiság objektív logikájába megy át. Továbbá, a premisszák és a konklúzió, mint tett közt nemcsak logikai, hanem oksági viszony is fennáll: közvetlenül, mint derivált, eszmei ok, a cselekvés kiváltója a célkitűző megismerés: a cél (már a 2. premissza által konkretizált formájában) a cselekvésre való öndetermináció és a tárgyak finális determinálásának közvetlen kiváltója. Az egyéni cselekvés oldaláról tekintett e közvetlen kezdet ugyanakkor, egy viszonylag zárt rendszer elemeként, tehát a valóságos, ontikus összefüggések mozzanataként, átfogóbb determinánsoknak csak részlegesen tudatosított mozzanata. Ezek a determinánsok egyszerre preegzisztálnak a cél előtt, áthatják, „benne vannak” s ugyanakkor túlnőnek rajta (mint azt a fejtegetéseink kezdetén felhozott példa a szükségszerű leegyszerűsítésekkel jelezte). A logikai és az oksági mozzanatok a finális szerkezetben tehát nem önállósulhatnak, lényegük éppen az egymásból való kialakulás, egymást áthatás, egymásba való átfejlődés: izoláltan mindkettő értelmét veszti.

A praktikus szillogizmusban kifejezett (és elrejtett) finális szerkezet nem rejtett formája egy nomologikus deduktív következtetési modellnek (eszerint az előzmények és a törvény alapján az esemény bizonyosan bekövetkezik). Von Wright jogosan utasítja vissza ezt a mechanikus monista pozitivistá felfogást. Ugyanakkor nem helytálló szerintem az intencionalista pozíció sem, amely csak a logikai összefüggést mutatja fel és kizárja a finális szerkezetből a törvényt.<sup>12</sup>

A praktikus szillogizmus sajátos formájában tartalmaz egy törvényt. Ismét von Wright példájára hivatkozva, amely a mechanikus oksági magyarázatot a gépkocsi hűtőjének szétrepedésével szemlélteti: adott esetben az a célom, hogy ez a hűtő itt és most, ebben a hidegben a fagytól ne repedjen szét. Tudnom kell, hogy milyen előzmények alapján, milyen feltételek alapján reped szét a radiá-

<sup>12</sup> Itt különös határozottsággal lép előtérbe a praktikus szillogizmusnak mint az állítólag a jövőbe mutató magyarázati modellnek korlátoltsága . . . az „igazi” teleológiai magyarázat érvénye független attól a feltételezett törvényszerű viszonytól, amelyet tartalmaz. Ha pl. valaki a vonat után rohan, feltételezzük, hogy szükségszerűnek és talán elégségesnek tartotta, hogy rohannia kell, hogy elérje az állomást a vonat elmenetele előtt. „Lehet, hogy meggyőződése téves volt — talán akkor is lekésik a vonatról, ha bármilyen gyorsan rohan. De a futásról adott magyarázatom mindenképpen helyes lehet.” (84.) Lásd később a tevékenység *in actu* magyarázatánál.

tor. Ám nem a törvényből a maga általánosságában indulok ki, hanem az egyes esetből s ennek megfelelően konkretizálom az általánost. E konkretizálás során válik a törvény meghatározott általánossá, azaz különössé. A másik póluson pedig az egyes esetet általánosítom (elvonatkoztatok attól, ami a radiátoromban az adott vonatkozásban teljességgel lényegtelen, s így negligálható). Egyes és általános metszéspontját, egybeesésük mozgásterét kell megtalálnom. Közismert a klasszikus filozófiai irodalomban, hogy a teleológiai tevékenység mozgásterét a különös. Ennek az egybeesésnek a mozgásterét azonban dinamikus és a jövőbe ívelő: valami még meg nem valósultat akarok létrehozni (vagy létrejöttét meggátolni) s így az eset, a törvény is a megvalósítandóra való vonatkoztatottságában konkretizálódik. Létrehozom vagy meggátolom azoknak a feltételeknek — általam irányított — megvalósulását, amelyek közepette a törvény érvényesül (vagy nem érvényesül). A törvény a maga valóságos létében természetesen megelőzi az egyes — őt konkretizáló — finális szerkezeteket, bennük, általuk, vagy ellenükre érvényesül. S ha nem érvényesül, holott a cselekvő célja érvényesítése volt, a cselekvő is hibás, mert kognitíve vagy praktikusán nem ismerte fel vagy nem konkretizálta kellőképpen az adott vonatkozásban a feltételeknek, okoknak azt a zárt, okozatukra irányuló-irányított folyamatát, amely a törvény érvényesülését lehetővé, szükségszerűvé teszi.

Nem a törvényektől való függetlenség alkotja az emberi teleológia specifikumát, ám ez a teleológia nem redukálható e törvények spontán emberi irányítás nélküli érvényesülésére sem. A kauzalisták koncepciójában az a részgazságság rejlik, hogy nem zárják ki a törvényt a finális szerkezetből, az intencionalisták részgazsága pedig a finális szerkezet *sui generis* jellegének, ezen belül a tudati determináció sajátosságának kiemelése. Ám mindkét koncepció elméletileg felbomlasztja magát a finális szerkezetet, egyik sem ábrázolhatja az erre a szerkezetre jellemző determinációs *pluszt*: a kauzalista azért nem, mert felfogása éppen e *plusz* fel nem ismerésén alapul, a finalista azért nem, mert csak ezt a *pluszt* akarja megragadni, negatív elvonatkoztatva attól, amihez való viszonylatában *pluszként* ragadhatná meg. Ha a motivációs mechanizmus nem oksági, hanem teleológiai jellegű, továbbá, ha von Wright elismeri ugyan bizonyos, a tevékenységre okként ható tényezők szerepét, de ezeket merőben külsőlegeseknek tartja, akkor a finalitás e purista értelmezésével a tevékenység teleológiai magyarázatának, az általa sürgetett *sajátos* jellegének a kidolgozása helyett pusztán a köznapi tudat leegyszerűsített, elszegényített kérdésselvetését kommentálhatja. Hiszen a teleológiai magyarázat ily módon arra szorítkozik, hogy egy megfigyelt tevékenységet eszközként hozzon viszonyba az elérendőnek vélt céllal. Ez bizonyos esetekben — s ilyen eset pl. a vonat után rohanó, vagy az eső ellen menedéket kereső ember esete stb. — merőben felesleges, tautológikus ismétlése annak, amit a köznapi tudat egy másodperc tört része alatt regisztrál. Még az elméleti érzékszerv, a szem különösebb aktivitására sincs szükség ahhoz, hogy felismerjük ilyen esetekben: milyen célnak az eszköze a rohanás. Nem a filozófia feladata a köznapi tudat e legegyszerűbb evidenciáinak a köznapi tudat síkján megrekedő regisztrálása, annak megismétlése, amit mindnyájan amúgy is tudunk (amióta pl. vonat van). Az egyes tevékenység *in actu* célirányultsága amúgy is csak mozzanat, amely teljes értelmét még a köznapi tudat számára is csak vonatkozásainak relatív teljességében nyerheti el. Már a köznapi tudat is sokrétűbb, elmélyültebb teleológiai magyarázattal él, túlmutatva a finális szerkezet purista értelmezésén. Ez a köznapi tudat pl. felveti a kérdést: miért kellett ennek az embernek a vonat után rohannia, milyen távolabbi célnak az eszköze

futása? Öntudatlanul is arra kérdez ez a tudat, hogy milyen érdek transzformálódott az éppen ezzel a vonattal való elutazás céljává? S ezek az *a tergo* ható érdekek megszűnnek egyszerűen külsők lenni és a finális szerkezetben immanensen benne rejlőkké válnak. (Adott esetben éppen ezek a „külső tényezők” határozzák meg, hogy az embernek éppen ezután a vonat után kell rohannia, mert pl. nincs autója, s hogy egyáltalán rohannia kell, mert pl. új állásra akar pályázni s a konkurens pályázók megérkezését meg akarja előzni, hogy családja, önmaga létfenntartását biztosítja) Egy egész világ dereng fel, ha áttörünk azon a „teleológiai magyarázaton”, amely egy ténynek leszűkített common-sense-értelmezésére szorítkozik — s erre kell szorítkoznia, ha fenn akarja tartani a tételelemzés kereteibe fogott purista teleológiai magyarázatot — s ugyanez a világ zárul be, így „csukjuk be Amerikát” (Scsedrinnel szólva), ha megmaradunk e kereteken belül.

Vajon helytálló-e az az állítás, hogy a teleológiai magyarázat specifikuma, hogy a jövőbe mutat?<sup>13</sup> A köznapi tudat e ponton sem szorítkozik arra, hogy az adott cselekvés leendő céljára kérdez, hanem tárgya maga a „külsőlegesen tételezett célszerűség”, a már megvalósult, mint újra megvalósítandó: „hogyan csináltad?” Ez különösen evidens pl. a munkatevékenység esetében: hiszen maga a tárgyiasult cél válik az új célok forrásává és eszközévé, mint az újra tevékenységre ösztönző tárgyiasult forma, mint az emberi képességeknek már rögződött formája, mint maradandó mozzanata a minden adotton való túlhaladásnak. E tárgyiasult cél létrejöttének magyarázata, a finális folyamatban ható, már bevált, sikeresen alkalmazott törvényszerűségek rekapitulálása alkotja tehát a köznapi tudat számára is a legfontosabbat. A von Wright-féle jövőbe mutató, mint a teleológiai magyarázat specifikuma, amely magyarázat függetleníti magát a tárgyában rejlő törvényszerűségektől, megreked az elvont lehetőségek jövőjének kapujánál, megáll az objektivitásba éppen csak kilépni kezdő cselekvő szubjektum szándékának szférájában. Az eszköz adekvátsága azonban csak a már nyugvó formáját elérte, már tárgyiasult tevékenység pontján táruhat fel, hiszen a cselekedni kezdő s az azt a cselekvést bekövetkezésének pillanatában megfigyelő ember célszerűnek gondolhatja azt a tevékenységet, amely valójában célszerűtlennek bizonyul és vice versa — mindkét ítélet megreked a szubjektív értelem síkján. Eltekinthetünk-e a finális folyamatban rejlő törvényszerűségektől a teleológiai magyarázatban? Világos, hogy minél inkább a felszín felé haladok egy jelenség, egy folyamat magyarázatában, annál inkább nő az esélyem arra, hogy eltekinthetek a benne ható törvényszerűségtől, és ezzel egyidejűleg arra, hogy ne ismerjem meg a folyamat lényegét. A valóságban, ha ismét a vonat után rohanó ember példájára hivatkozom, az *x* sebességgel haladó testek összetalálkozása egy ponton szükségszerűvé válik. A rohanó ember e fizikai törvény alapján cselekszik, ezért nem ül le, nem sétál, hanem fut, aktívan önmagára vonatkoztatja a törvényt, azaz a törvény érvényesülése egyik, tőle függő feltételévé alakítja célszerűen mozgásba hozott testét. Tehát a tevékenység *in actu* magyarázata — amennyiben átfogó igényű — sem függetlenítheti magát a finális szerkezetben ható törvényszerűségtől, attól, hogy a cél elérésére irányuló tevékenység csak az adott pillanatban megjelenő mozzanata egy, a megfigyelő által (esetleg) nem észlelhető, ám a cselekvő által gyakorlatilag aktívan alkalmazott törvényszerűségeken nyugvó finális szerkezetnek. A törvénytől magát függetleníető, a tevékenységet egy *in actu*, a tárgyiasuláshoz még nem

<sup>13</sup> I. m. 83.

elérkezett fázisában értelmezhető teleológiai magyarázat mögött — itt nem részletezhető módon — Kafka világának azok az alakjai derengenek fel (Gracchus, a vadász, a kínai császár követe stb.), akiknek tevékenysége kiszakadt a reális tér-időből és a rossz végtelent reprezentálja. Csakhogy — s ez jelentős különbség — a kafkai tragikumot itt felváltja a józan ész önmagában való bizonyossága, a kibékülés e meghasonlott, elemeire irracionálisan szétesett világgal.

\*

Az eddigiekben leegyszerűsítettük a cél elérésére szolgáló eszköz és a cél közti összefüggés megismerésének kérdését: arra helyeztük a hangsúlyt, hogy ez az összefüggés sok esetben evidensen, közvetlenül feltárul a megismerő alany előtt. Vannak azonban olyan esetek, amikor a tevékenységben nem jelenik meg szemléletesen annak jelentése, sőt, mindaz, ami a tevékenységből közvetlenül megfigyelhető, egyenesen a valóságos jelentést elleplező látszatnak bizonyul.<sup>14</sup>

Ahol a megismerés tárgyaként adott tevékenység jelentése nem tárul fel közvetlenül, ott mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy „mit jelent ez a cselekvő számára”. Nyilvánvaló, hogy csak ennek megértése után értékelhetjük a cél elérésére szánt tevékenységet, mint az adekvátság különböző fokán álló eszközt, csak ezután helyezhetjük bele a finális szerkezet egészébe. Ez a fajta értelmező megértés szükségképpen mindig megelőzi a tevékenység egészének magyarázatát ott, ahol a megismerés tárgya (legyen az egyéni vagy tömeges cselekvés) az „elméleti érzékszervek” tárgyaként, mint olyan szemléletes egész adott, amelynek jelentése nem tárul fel közvetlenül. Ez a szemléletes egészként prezentálódó tárgy éppúgy lehet a köznapi tudat tárgya, mint egy társadalmilag releváns eseménynél jelenlevő és pl. a szakmájánál fogva ennek az eseménynek az értelmezésére hivatott tudósítóé (elméleti vonatkozásban a szociográfusé és az etnográfusé stb.), de éppígy a megismerés tárgyaként adott minden olyan egyén számára, aki egy számára idegen ország idegen tevékenységformáival ismerkedik. A példákat szaporíthatnánk, de felesleges: a megismerés kiindulópontját akkor jelenti tehát a cselekvő céljainak megértése, ha e célok — első fokon — az elméleti érzékszervek tárgyaként adóttak és a cselekvő számára szubjektív értelmük nem tárul fel közvetlenül.

Von Wright „a magatartás adatainak intencionalista megértését” mint „a tevékenység teleológiai magyarázatát” általában megelőző folyamatot azonban a történelmi és társadalomtudományi magyarázat problémájaként tárgyalja. (132.) Azoknak a tartalmaknak egy része, amelyeket von Wright kiemelt az ilyen módon kiüresített finális szerkezetből, most egy összehasonlíthatatlanul bonyolultabb elméleti megismerés tárgyaként kell funkcionálniok. Azonban „a magatartási adatok intencionalista értelmezése” a tudományos társadalomkutatásnak csak egyik utolsó állomása, fázisa lehet. Csak miután már feltáru-  
tak a célokat meghatározó, a célokban részlegesen benne rejlő és rajtuk túlmutató, a tudattól a maguk relatív totalitásában, fejlődéstendenciáikat tekintve

<sup>14</sup> Krupszkaja írja Leninről szóló emlékirataiban: „Felidéztem egy hasonlatot, amelyet Tolsztoj használt valahol: megy az utcán és messziről látja, hogy valaki guggol a földön és kezével valamilyen ostoba, értelmetlen mozdulatokat tesz; ez valami örült lehet, gondolja magában, de közelebb érve látja, hogy az illető kését feni a járdán. Így van ez az elméleti vitákkal is. Aki kívülről hallgatja, annak szalmacséplés — aki behatol a dolog mélyébe, az látja, hogy nagyon is a lényegről van szó.”

függetlenül létező objektív anyagi tényezők (tehát mindazok a folyamatok, viszonyok stb., amelyek meghatározzák a célok genezisét, amelyek fenntartó alapjukként pre- és posztgenézistálnak és átalakulások során, politikai, ideológiai közvetítések során, de létrehozják a céloknak transzformálódását stb.), csak e folyamat elméleti nyomonkövetése után és eredményeképpen értelmezhetjük a történelmi eseményekben résztvevők céljait. Ezért az, ami az elméleti érzékszervek tárgyaként funkcionáló tevékenység magyarázata során az első lehet, az a csak absztrakcióval megragadható társadalmi összmozgás kutatása során az utolsó: hiszen ez a kutatás (amennyiben tudományos) a „történelmileg adott társadalmi életfeltételekből” (Engels) indul ki.

Természetesen itt nem a tárgy elméleti prezentálásának módjáról, hanem elsajátításának logikájáról van szó. Maga a kifejtés kiindulhat a szubjektív célok antagonisztikus világának értelmezéséből, miután már elsajátította a tárgy (a társadalmi összefolyamat) objektív logikáját. Hiszen csak ez utóbbi teszi lehetővé a célok szubjektív értelme és a társadalmi összefolyamatban betöltött objektív jelentése közti ellentmondások feltárását. A célok szubjektív értelmei ugyanis csak mozzanatai, vonatkozásai, aspektusai a nem-tudatosított társadalmi összefolyamat által is meghatározott és benne a maguk teljességében *post festum* kibontakozó objektív jelentéseknek. Mihelyt azonban túllépünk a célok szubjektív értelmén, már nem jutunk előbbre a „teleológiai magyarázattal”, hiszen arról van szó, hogy éppen azt kell feltárniuk, ami *nem* jelenik meg intencióként, illetve *mást célzó* intencióként jelenik meg s ez óhatatlanul annak a vizsgálatára késztet, *aminek* a hamis tudata ez a tudat.

Ha tehát von Wright azt tartja, hogy nem elégséges — szemben a hermeneutika klasszikus módszerével — a szereplők szubjektív céljaival való közvetlen azonosulás, s hogy következésképpen az értelmező intencionalista megértést el kell mélyíteni az oksági magyarázattal, akkor ez az álláspontja termékenynek bizonyul.<sup>15</sup>

Ha pl. egy kiabáló, zászlókat lengető tömeget látunk s kezdetben nem tudjuk, vallási körmenetről, népi fesztiválról stb. van-e szó, akkor a tények értelmező megértése — mondja von Wright — átfelődik a tények egy újabb minőségekben összegeződő állandó átértelmezésén keresztül a tények oksági magyarázatába, az események okainak feltárásába: „Valami, amiről általában azt gondolják, hogy vallási reformmozgalom, miután elmélyültebben látunk bele okaiba, 'lényegileg' úgy fog megjelenni, mint a földreformért folytatott osztályharc. A vallási véleménykülönbség okainak tanulmányozása elvezethet a társadalmi egyenlőtlenség forrásainak vizsgálatához, ami adott esetben a társadalomban fennálló termelési módszer változásának eredménye.” (133 – 134.)

Mindez azonban lényegét tekintve azt jelenti, hogy nemcsak a hermeneutika téved akkor, amikor végső instanciaként mutatja fel a történelem szerzőinek

<sup>15</sup> Itt két megszorítást is szükséges tenni. Az egyiket már jeleztem: a teleológiai megértés nem képezheti a társadalmi magyarázat kiindulópontját. A másik: az az oksági magyarázat, amellyel itt von Wright túllép a hermeneutikán, csak egy mozzanata lehet a társadalmi egész-determináció kutatásának, amelynek két döntően releváns mozzanata a gazdasági feltételek és az általuk döntően determinált osztályharcok adott állapotának feltárása. Az egész-determináció e két szintjének feltárása is megköveteli az oksági viszonyok megragadását, ám nem merül ki ezekkel. Mégis, a magyarázatnak az az útja, amit itt von Wright vázol, ha fonák módon is, de egybevéggé azzal az ismert marxista igazsággal, hogy pl. a vallási események nem okai, hanem eredményei a gazdasági adott fejlettségi fokának.

szubjektív tudatállapotát, céljait, értékeit, hanem mindenfajta olyan neopozitivistá, logikai atomista, analitikus ontológia is, amely megreked az egyedi állapotok, esetek pozitivistá-leíró rögzítésénél. Hiszen a célok hermeneutikai és logikai pozitivistá atomista monadológiája alapján egyaránt csak vallási reformmozgalomként értékelhetjük az adott eseményt. S ha von Wright a reformmozgalom lényegét „benne és rajta kívül” leli fel, a mi fogalmainkkal kifejezve, az anyagi termelés meghatározott módjában, a termelési és tulajdonviszonyokban, akkor e helytálló felismerése alapján le kellene vonni a konzekvenciát: ez a felismerése szemben áll a sajátjának (is) vallott ontológiai alapokkal: a dolgok, tulajdonságok (viszonyok) „entitásainak” az ontológiából való kizárásával. Itt van a legátfogóbb oka annak, hogy miért tűnik el egy egész világ (s miért szűnik meg ezzel együtt a specifikusan teleológiai aspektus is) ebből a koncepcióból, amely a létből csak kiszakított, egyes tényítéletekre redukált, a szubjektív ráció termékévé szelídített olyan felszíni mozzanatokot őriz meg, amelyek genezisük, fenntartó és átalakító alapjuk, eredményük elméleti kizárásával voltaképpen értelmezhetetlenekké (azaz tetszőlegesen értelmezhetőkké) válnak.

A társadalmi megismerés metodológiájára vonatkozó olyan elméleti megállapítások, hogy a mechanikus oksági összefüggéssel szemben, ahol törvények közvetítenek az események közt (a szikra felrobbantja a lőport), a történelemben az események közt motivációk közvetítenek,<sup>16</sup> a történelem értelmezését szükségképpen lefokozzák a kronológia szintjére, illetve az egyes politikai döntéseket birtokló-bitorló személyek, hatalmi csoportok döntéseinek egyszerű regisztrálására. Erről a problémáról a későbbiekben még szólok, most azonban mindenekelőtt e metodológia elméleti háttérére koncentrálnék. A gondolat, hogy a történelmet az emberek tudatosan cselekedve, céloktól vezérelve csinálják, Vico óta közismert. Azonban Vico, majd Hegel zseniálisan (noha misztifikálva) egyes mozzanataiban megsejtették azt, ami a marxizmus létrejötté óta ismeretes: a tevékenységek eredményei azért nem adekvátak az eredeti intenciókkal, mert mind a célokat, mind az eredményeket az emberek előtt ismeretlen, tevékenységükben rejtetten érvényesülő társadalmi törvények determinálják a „természetadta”, a még nem tudatos tervszerűsége épülő társadalmakban.

Már a szellemtörténet és az életfilozófia reprezentánsai sem hagyhatták figyelmen kívül, hogy a tudatos, eleven tevékenység eredménye idegen, dologi formát is ölthet. Ez a körülmény munkásságukban az antinómiák sorát eredményezte.<sup>17</sup>

A tudatos célokon túllévő („Jenseitiges”) elleni szenvedélyes tiltakozás magukban a megvalósult célokból kerül szembe ugyanazzal a „Jenseitiges”-

<sup>16</sup> Ami az eseményeket összeköti „nem az egyetemes törvények egy csoportja, hanem olyan egyedi tételek csoportja, amelyek a praktikus következtetések premisszáit alkotják”. Az első világháborút megelőző szarajevói gyilkosságról szólva: „A független események sorozatával állunk szemben: a gyilkosság, az ultimátum, — a háború kitörése. Az eseményeket, mondtuk, praktikus szillogizmusok kötik össze.” (142. stb.)

<sup>17</sup> Így Dilthey egyrészt azt hangsúlyozta, hogy a történelmi kategóriák az individuum céljaiból, akarásából, értékeiből fakadnak, ugyanakkor az individuum csak keresztesződési pontja a tőle függetlenül fennálló kultúrrendszernek. Az eszmék mögött ott rejlik az erőszak, a fakticitás, a sohasem átszellemíthető alap. Minden az individuum céljaiból fakad: „nincs itt semmi szilárd, semmi idegen”, ugyanakkor az élet, a tevékenység, az energia szubsztanciaként, létként kerül velünk szembe. (Dilthey: „Gesammelte Werke”, VII. Bd. Teubners Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1958, 251., 287., 148.)



szel; a természetbe száműzött „okság, törvény, konstancia”, „az eleven, történeti, szabad és fejlődő élet” holt, stagnáló, rab, fejlődésképtelen formákká meredek, magában a társadalom átláthatatlan tárgyiságában, mint a szubjektummal „ellenállóban” (Gegenstand, gegen-ständig). Tegyük zárójelbe ezt az ellenállót, mint anyagi, dologi és elidegenült hatalmat s megkapjuk a szellem-történet „eleven történeti életét”, mint a megértés adekvát tárgyát. Fogjuk fel ezt az „ellenállót” egyfajta a természettől adott dologként, mint a megértés számára áthatolhatatlan kényszerítő mechanizmust, s megkapjuk a (klasszikus) pozitívizmus társadalomszemléletét, az oksági magyarázat történelmileg-társadalmilag nem specifikált tárgyát. Az előbbi világgépben egy adott történelmi kor emberének vélt hatalma, az utóbbiban pedig valóságos hatalomnélkülisége fejeződik ki (ha most eltekintünk a bennük rejlő ellentmondásoktól). (Vö. ez utóbbi megállapítással kapcsolatban: Adorno: „Aufsätzen für Gesellschaftstheorie und Methodologie”, Suhrkamp, 1970, 140.) Helyezkedjünk továbbá szembe a szellem-történet nyílt intuicionizmusával, szubjektívizmusával, mélyítsük el az individuális célok kiváltságos szerepének elismerését az individuális oksági magyarázattal (metodológiai síkon pedig a megértést az effajta oksági magyarázattal), s megkapjuk a Max Weber által elsőként megfogalmazott célracionális cselekvés elméletét. Ezzel az elmélettel rokon a von Wright-féle koncepció is, ugyanakkor e koncepcióból kimarad mindaz, ami Weber munkásságában a legértékesebb, s ami egyben nála is az antinómiák sorát eredményezte: s ez a célracionális cselekvésekkel szembekerülő, nem szándékolt társadalmiság problémája.

A társadalmi összefolyamatból kiszakított egyedi motivációk-események, az egyedi okok és célok e lineáris összefüggésének rekonstrukciójával a történések legfelszínén maradunk: csak azt regisztrálhatjuk, amit amúgy is mindenki tud, hogy pl. a szarajevói gyilkosság az első világháború kitörésének egyik közvetlen kiváltó oka (űrügye) volt.

Az egyedi okok és célok lineáris összefüggésbe hozásával általában a köznapi tudat vet számot a mindennapi életfolyamattal (ilyen és ilyen okok hatására ma ezt és ezt tettem). Azonban a köznapi tudat szubjektumának tevékenysége, a maga ontikus összefüggérendszerében tekintve, többet és mást valósít meg, mint amit tudatos céljaiban intencionál. A történelem materialista felfogása és a realista szépirodalom éppen azt a „rejtett világot” tárják fel, amely az egyes egyén (embercsoportok) háta mögött alakulva, döntően determinálja a tudatba belépő individuális okokat és célokat. „Az egész az igaz” — s csak ennek megközelítően adekvát feltárásával nyerhetik el valóságos jelentőségüket az egyes tények, mint meghatározott társadalmi folyamatok szignifikáns (vagy nem-szignifikáns) mozzanatai.<sup>18</sup>

Ha nem az egészről, a történelmileg meghatározott sajátos társadalmi struktúra elemzéséből indít az elmélet, akkor csak azt ábrázolhatja, ami a társadalom felszínén, a hatalmi csoportok döntéseiben jelenik meg. Innen is ered a metodológiai individualizmus és a karizma-elv szükségszerűsége, miközben az elméletnek hallgatnia kell azokról, akik éppen a releváns döntések osztálymeghatározott monopolizáltsága következtében e tőlük idegen célok végrehajtásának esz-

<sup>18</sup> Ebben a vonatkozásban pl. a szarajevói gyilkosság az első világháborúban azt az osztrák–szerb viszonyban manifesztálódó nemzeti aspektusát fejezi ki, amelynek Lenin alárendelt jelentőséget tulajdonított, éppen azt hangsúlyozva, hogy a nemzeti elem mit sem változtat a háború általános imperialista jellegén.

közei. Innen ered az osztálytársadalmak döntési mechanizmusának latens, implicit apológiája: hiszen a „relativista racionalizmus”, amely a célok és kognitív magatartások fényében szemléli minden korok, így a monopoltőkés tulajdonviszonyok politikai képviselőinek tevékenységét is, az emberi ész, a sajátosan emberi teleológia által irányítottnak tételezi a társadalmiság tőkés alakulását. Nem a társadalmiság egy különös formája jelenik meg eszerint e célokban, e kognitív magatartásokban, hanem — implicite — a társadalmiság örök ésszerű formája. Az a koncepció azonban, amelynek értelmében a tevékenység forrása és összefüggése a szubjektív rációban keresendő, nehezen egyeztethető össze e társadalom gazdasági szervezetével, a monopóliumokra is kívülről rákényszerített konkurrenca-kényszer-törvénnyel. Tagadhatatlan, hogy ez a kényszer-törvény is meghatározott szubjektív intenciókon keresztül realizálódik, hogy ennek az ösztönös, „természetadta” alakulásnak is a célok a tranzmissziós szíjai: Ám igen keveset — s egyben túl sokat — mond az, aki úgy szól a célokról és a megismerésről társadalmi vonatkozásban, hogy nem specifikálja ezeket társadalmilag-történelmileg (és osztályszerűen), az tehát, aki nem tárja fel a célok stb. társadalmi-gazdasági formameghatározottságát.<sup>19</sup>

Nem a természet egy általános törvénye hat ebben a társadalomban, hanem a társadalom még természetadta alakjainak egy különös törvénye. A társadalmi törvények naturalista redukciója és individuálpszichológiai átszellemítése egyaránt implicit apológiát tartalmaz: az előbbi a természeti törvények működéséhez asszimilálja gondolatilag s így örökíti meg a társadalmiság különös, „természetadta” formáját, az utóbbi pedig felszabadítja e „természetadta” formától a specifikusan emberit (a teleológiaiit), az általában vett emberinek ábrázolva az emberi életet a tőkés társadalomban. Így feloldja a szubjektív értelemekben azt, ami feloldhatatlan, amit senki sem tűzött ki célul, ami az emberek akarásának és nem-akarásának (s az erről kialakított hamis, részleges tudatának) objektív, anyagi és egyben elidegenült meghatározója.

Jelezttem már, hogy a történelmileg alakuló társadalmi rendszerekben való gondolkodás hiánya átfogó jellegű, ontológiai és egyben módszertani forrása az izolált szubjektív értelemek metafizikájának. A logikai atomista természet- és társadalomszemlélet is egyik formája a társadalmi szubsztanciát a determinálatlan szubjektív célok összefüggésében feloldó-megszüntető filozófiai aktualizmusnak. Ahol von Wright a társadalmat a kibernetikai modell segítségével kísérli meg elemezni, ott éppen a rendszerben való gondolkodás áttörhetné alapvető preconcepcióját: az emberi tevékenységet (nem az okság, hanem) a tudatlogika fűzi össze. (159.)

A negatív visszacsatolásként értelmezett kommunikációs forma, a sztrájk (158.) meghatározott termelési és tulajdonviszonyokat feltételez s ezek elsődleges, a tudatot meghatározó létmeghatározottságok. Nem a mechanikus természeti okság alapján működnek, hanem a tőkés társadalom olyan egész-determi-

<sup>19</sup> Keveset, mert az elvont, történelemfeletti egyén filozófiai antropológiájának síkján reked meg. Túl sokat mert — mint láttuk — a társadalmilag „természetadta” tőkés alakulását annak örök ésszerű módjaként kénytelen ábrázolni, s így implicite apológiára kényszerül. El kell tekintenie attól, hogy az egyes, izoláltan tekintett „szubjektív rációk” talaja és eredménye az „objektív irracionalitás”, amelynek pólusai a túltermelés, a profitérdek számára való manipulált fogyasztás, a háborúk, az éhség, a kretenizmust termelő tömegkultúra sokak számára, a mesterségesen kifinomított és dekadens elitkultúra egyesek számára stb. „Az állat természeti álláspontra” jelenik meg e „relativista racionalizmusban” ésszerű emberi álláspontként.

nációja alapján, amelynek értelmében a termelési eszközök tulajdonától való megfosztottságnak szükségszerű ellenpólusa a termelési eszközök feletti uralom s ezzel együtt a társadalmilag releváns hatalmi döntések kisajátíthatósága, a „fennálló játékszabályok” (von Wright) és hivatalos kommunikatív formák osztályos meghatározottsága. A ludditáktól a mai sztrájkolóig a „másodlagos rendszerek” képviselőit mindenekelőtt létük determinálja a „fennálló játékszabályokkal gyakran ellentétes” kommunikatív formára; e formát tehát elsődlegesen társadalmilag determinált „néma kényszer” határozza meg. A kényszer formáiról szólva von Wright csak a parancsról, kérésről, fenyegetésről, fizikai erőszakról (146) szól, ám nem beszél a leglényegesebből: a termelési viszonyokban fogant elsődleges kényszerről, amit azután az állam, a jog kodifikálnak s többek közt az erőszakszervezetek végrehajtnak. Ezek határozzák meg átfogó jelleggel azt a tevékenység számára szükségszerűen megvalósítandót, ami nem foglalható bele az egyes praktikus szillogizmusokba. Logikailag, pontosabban a praktikus szillogizmus logikáját tekintve irreleváns ez a roppant anyagi-szellemi hatalom, ám egyaránt determinálja a gyarmatosítás, a fegyverkezési verseny aktív megvalósítóinak premisszáit, egyben azokét is, akik manipulált tudattal, „önként”, lelkesen mennek az imperialista háborúk vágóhídjára s ez a hatalom jelenik meg abban is, hogy (e rendszer viszonylag stabil korszakaiban) nem törik meg e kényszerűen (is) predeterminált praktikus szillogizmusok logikailag kötelező érvényét. Azon a síkon, ahol von Wright a tevékenység logikai szükségszerűségére kérdez, nem veheti kiindulópontját a monopoltőkés társadalom egyedüli tudományos, tehát kritikai vizsgálata. Ezen a síkon már nem jelenik meg az a hatalom, ami a premisszákat determinálja és pusztán már csak arról van szó, hogy vajon kötelezőnek bizonyul-e az a tevékenység számára, amit a tudat igenel.<sup>20</sup> Az alapvető kérdés azonban a determinációk mélyebb szintjén merül fel, ott, hogy a kibernetikus modell alapján ábrázolt társadalmi hatalom és hatalomnélküliség ilyen megoszlása az anyagi élet újratermelésének adott fokán szükségszerűnek tekinthető-e. A logikai szükségszerűségre koncentrálnó szemlélet az utolsó pillanat kilúgozott, közvetítést nélkülöző mozzanatát nyújtja, rögzíti az adott helyzetet stagnáns állapotában, közönyösen azon hatalmak iránt, amelyek az embercsoportok premisszáit így determinálják. A logikai szükségszerűség közönyös azon anyag iránt, amelynek szabályozó elve. A szükségszerűségnek ez a logikaira való redukciója végső instanciaként ábrázolja tehát azt a pontot, ahol és ahogyan a tudat meghatározza a tevékenységet, eltekintve attól, hogy a tudat maga is determinált (mégpedig nem egy individuális októl, amely a tudatba belép), hogy ez a reális determináltság egy történelmileg meghatározott társadalmi rendszeren belül úgy valósul meg, hogy a tevékeny ember nem tud a háta mögött szövéző, a premisszáit kiformaló és tevékenységének nem-tudatosított aspektusában érvényesülő meghatározottságokról.

<sup>20</sup> A társadalom kibernetikus modelljéről von Wright azt a folyamatot írja le, amelynek során az elsődleges (a hatalmi) csoporton kívül álló másodlagos rendszer reprezentánsai a sztrájk, a proteszt, a szabotázs stb. kommunikatív formáival meg akarják változtatni az elsődleges rendszer adott mechanizmusát. Véletlen, hogy az elsődleges rendszerhez tartozók válaszolnak-e a másodlagos rendszer felszólítására, s véletlen, hogy az előbbieket információi befolyásolják-e az utóbbiak kognitív magatartását. „De mihelyt egyszer kiformalódtak a premisszáik, azaz az egyik rendszer tagjainak akarata, törekvései, a másikának ismeretei, az ebből következő tevékenységek, az új premisszáik fényében, *logikailag szükségszerűnek bizonyulnak.*” (159.)

Talán felesleges is hangsúlyoznom: ez a bíráló nem az eszmei determináció sajátosságának kidolgozása ellen irányul, csak az ellen a koncepció ellen, amely a teleológiát társadalmi szinten értelmezve, elvonatkoztatva a praktikus szillogizmusban tartalmazott logikai szükségszerűség ontikus közvetítettségétől. Az ontikus meghatározottságoztól eltekintő formális vizsgálat többé nem lesz kiegészíthető egy, az ontikus összefüggéseket is tekintetbe vevő tartalmi elemzéssel, ha a teoretikus egyszer már a tudatlogika elsődlegessége, közvetítés-nélkülisége mellett tört lándzsát.

Von Wright mind az egyéni tevékenységet, mind a társadalmilag releváns tevékenységeket s magát a történelmet ott kísérl megmagyarázni, ahol negatív absztrahálhat a lét törvényszerűségeitől. Félreértés ne essék: hiszen lehet pl. az egyes „praktikus szillogizmusok” szintjén ábrázolni azt a folyamatot, ahogyan három iparlovag puccszerűen meglepett egy 36 milliós nemzetet, ahogyan Louis Bonaparte rögeszméje megvalósult (amint ezt Victor Hugo megtette). S lehet ugyanezt a történelmi folyamatot mint a gazdasági feltételek által alapvetően meghatározott osztályharcok szükségszerű kimenetelét ábrázolni, feltárva a „mozgás örvényét”, „a történelmi nyugtalanság gyötrelmét” (Marx), eljutva a felszíni akarások, nem-akarások, mást-akarások előfeltételeinek, folyamatának és eredőjének törvényszerűségéig.

A nomologikussal szembeállított — végső fokon — ideografikus magyarázat dichotómiája a természet és a társadalom elvont különbözőségét mint a megjósolhatóság determinizmusát, illetve az intencionális determináltság ellentétét ábrázolja. (166 — 167.) E két aspektus azonban összemérhetetlen. Hiszen a megjósolhatóság ismeretelméleti kritérium (s csak következménye lehet annak a törvényszerű determináltságnak, amely a jósló szubjektumtól független). Ezzel szemben az intencionális determináltság egy félreértett ontikus adottságra utal. Amint erre már utaltam: a társadalomtudományok tárgya nem lehet egy önmagában nem megálló mozzanat, az egyéni tevékenység determinálódásának utolsó — közvetített — mozzanata, hanem a mégly konkrét események elemzése során is mindig jelenlevő egész, végső fokon az adott struktúra a maga fejlődéstörvényeivel, a társadalmi-gazdasági alakulat.

A praktikus szillogizmus, mint a von Wright által javasolt modell a történelmi-társadalmi folyamatok értelmezésére, nemcsak azért nem állja meg a helyét, mert eltekint a célt *a tergo* determináló létmeghatározottságoztól, hanem azért sem, mert jogosulatlanul megszelídíti az osztálytársadalmak „természetadta”, idegen, ellenséges társadalmiságát. Az effajta „*reduktio ad hominem*” (amint ezt Adorno is hangsúlyozta) becsapó jellegű: elfogadhatóvá teszi az elfogadhatatlant, az individuum által tudatosan vállalt teleológiává szelidíti a kívülről rákényszerített stigmát. A természeti és a társadalmi törvényektől felszabadult individuális formális szabadság kizárólagossá, a végső instanciává válik, a még csak a jövőben megvalósítandó emberiség eltűnik az egyszerű állapotként adott, a pozitivisták leírás tárgyává degradálódott és az adotton belül fogva maradó „teleológia” mögött.

(Az a koncepció, amely a filozófiai analízisben metodológiai síkon jelenik meg, több vonatkozásban is hasonlóan nyilvánul meg a mai marxizáló irodalomban. Ez utóbbiban azonban ontológiai formát ölt: a mai praxisfilozófia vagy társadalomontológia lényeges tézisei (explicité vagy implicité) a természet és a társadalom elvont különbözősége, a társadalom aszubsztanciális vagy aktualista szemlélete, a negatív elvonatkoztatás a társadalmi-termesztetől (átformált természetű anyag, mindenekelőtt a termelési eszközök) és attól a tiszta, specifikusan társadalmi létmeghatározottságoztól, a ter-

melési viszonyoktól, amelyekbe az embercsoportok természetátalakító tevékenységük során lépnek. A társadalmiság lényegévé így a társadalmi viszonyaikból kiszakított antropológiai egyének célkitűzései válnak. Mindebből szükségszerűen következik a teleológia indeterminista, dekauzalizált, purista szemlélete. E koncepció legnagyobb hatású reprezentánsa az ausztromarxista Max Adler volt: ő vezette be közvetlenül a századforduló után az újkantianizmust a marxizáló irodalomba, fejlesztette több évtizeden át eszméit Plehanovval, Kautskyval és mindenekelőtt Leninnel szemben, akik Marx és Engels materializmusában többet láttak, mint a korabeli spekulatív idealizmus elleni egyszerű tiltakozást. Ez az irányzat azóta a szellemtörténet, az életfilozófia és az egzisztencializmus (főként Dilthey, Simmel, Bergson és Heidegger) forrásaiból is táplálkozik, s e közös források is indokolják, hogy miért fogalmazódnak meg ma oly hasonló álláspontok egyes marxizálók, a filozófiai analízis és az egzisztencializmus reprezentánsai közt. E kérdés okainak elemzése messze meghaladja e tanulmány kereteit. Annyi azonban bizonyos, hogy mindezeknek az érintkezési, egymást áthatási pontoknak a vizsgálata, ha elvont síkon is, de korunk lényeges társadalmi-ideológiai viszonyaira vethetne fényt.)

# A MARXISTA FILOZÓFIA „MEGISMERHETŐSÉGI” ELVÉNEK ÉRTELMEZÉSÉRŐL

FÖLDESI TAMÁS

Azokra a problémákra szeretnék itt kitérni, amelyeket „A ‚megismerhetőség’ modern problémái” (Kossuth, 1971) című könyvemmel kapcsolatban megjelent bírálatok érintettek. Előljáróban hadd szóljak néhány szót ennek a „műfajnak”, vagyis egy munka értékelésére adott reflexiónak a létjogosultságáról. Ez a forma ugyanis meglehetősen szokatlan, legalábbis filozófiai irodalmunkban. A gyakorlat az, hogy ha kiadnak nálunk egy filozófiai témájú művet, akkor előbb vagy utóbb — de korántsem mindig — megjelenik egy (ritkábban több) értékelés, s ezzel az ügy — bocsánat a kifejezésért — „a lovagiasság szabályai szerint” be is van fejezve. Abban az olvasóban azonban, aki nemcsak a könyvet tanulmányozta át, hanem a bírálatokat is, óhatatlanul hiányérzet támad, kíváncsi arra, mi is lehet az értékelésben felvetett vitakérdésekben a szerző álláspontja, aki munkájából kitűnően nem kevés időt szentelhetett a téma tanulmányozásának. Kíváncsiságát — pontosítsunk: jogos igényét — azonban az olvasó aligha elégítheti ki, mert a szerzők „illendőségből” vagy egyszerűen a kialakult gyakorlathoz alkalmazkodva — legalábbis direkt formában — nem szoktak reflektálni a bírálatokra. (A gondolatjelek közé tett megszorítással arra szeretnék utalni, hogy egyes esetekben, ha a szerző ugyanazon a témán munkálkodik tovább, lehetősége van arra, hogy egy újabb műben visszatérjen a vitatott kérdésekre.)

Úgy gondolom, hogy ezen a szokáson változtatni kellene, helyes lenne, ha a szerzők gyakrabban válaszolnának közvetlenül a bírálatokban jelentkező vitakérdésekre. S ennek szükségességét nemcsak az olvasók igényének kielégítésével indokolnám (ahol olvasón természetesen magukat a filozófusokat is értem), hanem a *filozófiai művek* jellegével is. S ez utóbbin azt értem, hogy a filozófiai munkák értékelésénél — a világnézeti tartalom, a problémaérzékenység, a problémák újszerű felvetése mellett — a felállított hipotézisekre adott válaszok igazságtartalma szerepel elsődleges mérceként. Ennek következtében egy filozófiai könyv bírálata lényegesen eltér pl. egy verses kötet műbírálatától, mégpedig abban, hogy a filozófiai értékelés egy kicsit mindig polémia is a munkában megjelenő tételekkel és ennyiben műfajában sokkal közelebb áll magához a műhöz, amely mint minden igazi filozófiai alkotás, szintén lényegében — direkt vagy indirekt módon — polemikus, ezzel szemben a műbírálat az esetek zömében egészen más műfaj, mint a költészet (noha ott sincs kizárva a művészi igazságtartalom elemzése sem, de ez általában nem verses formában történik).

S ha mindehhez hozzávesszük, hogy filozófiai életünk sajnálatosan szegény *írásban lezajló vitákban*, akkor talán még jobban alátámasztottnak látszik az igény, hogy a szerzők sűrűbben válaszoljanak a műveiket ért bírálatokra.

Az írásos vitáknak ugyanis az a nagy előnyük, hogy noha kevésbé rugalmasak, mint a szóbeliek — s épp ezért nem is pótolhatják azokat —, de publikus jellegüknel fogva sokkal szélesebb rétegek számára hozzáférhetőek s így társadalmi hatásuk is nagyobb. Természetesen nem lenne helyes mindezek alapján felállítani egy olyan követelményt, amely a szerzőknek előírná a reflexiót: ez *joga* az alkotóknak, amellyel nem kötelesek élni, de kívánatos lenne, hogy az eddigieknél gyakrabban éljenek vele.

Munkámmal kapcsolatban három cikk jelent meg, amelyeknek egyes gondolatairól szeretném véleményemet kifejejteni. Előrebocsátanám, hogy jellegükben lényegesen eltérnek egymástól. Az első, Hársing Lászlóé<sup>1</sup> „szabályos” könyvkritika, a második, Gondi József<sup>2</sup> polémia, míg a harmadik, Ruzsa Imréé<sup>3</sup> kísérlet arra, hogy a mű egyik meg nem oldott problémaként feltüntetett kérdését pozitív formában megválaszolja. Eltérő jellegük ellenére azonban van egy igen lényeges közös vonásuk: a tárgyilagos megközelítésből, a higgadt hangnemből egyértelműen kiderül, hogy írójuk szándéka az itt jelentkező problémák megoldásának elősegítése, s ha polemizálnak is, nem a szerző személyével, hanem nézeteivel vitatkoznak.

Egy könyvvel kapcsolatban azonban nemcsak írásban hangzanak el vélemények, hanem szóban is, ezért célszerűnek látszik, hogy a témakörhöz visszakanyarodva ne csak azokra a kérdésekre térjek ki, amelyek a publikált értékelésekben szerepeltek, hanem a *szóbeli vitákban felvetett jelentősebb problémákra is*. Annál is inkább, mivel ezek szervesen kapcsolódnak azokhoz a kritikai észrevételekhez, amelyek az írásbeli bírálatokban jelentkeztek. Igaz, ezekkel kapcsolatban felvethető, hogy az olvasó nem ellenőrizheti, ki és hol állított ilyeneket. Úgy gondolom azonban, hogy itt nem az a lényeg, hogy hol hangzanak el az adott nézetek, hanem az, hogy ezek reális, a témakör lényegét érintő problémák, és ezért indokolt velük foglalkozni.

## 1. A VILÁG<sub>2</sub> TERMINUSSAL KAPCSOLATBAN JELENTKEZŐ PROBLÉMÁK

Az írásban megjelent bírálatok és a szóbeli viták megegyeztek abban, hogy munkámnak egyik legvitathatóbb része az a javaslat, hogy a megismerhetőség elvénél célszerűnek látszik a „világ”<sub>1</sub> és a „világ”<sub>2</sub> terminusok bevezetése és ezzel összefüggésben a törvény olyan „átfogalmazása”, amely a megismerhetőséget csak a „világ”<sub>2</sub> sajátosságának tartja.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hársing László: A világ megismerhetőségéről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 297—301.

<sup>2</sup> Gondi József: Megjegyzések a világ megismerhetőségének egyfajta értelmezéséről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/5—6, 818—822.

<sup>3</sup> Ruzsa Imre: Logika és ismeretelmélet; „TIT Filozófiai Közlemények”, 1973/1.

<sup>4</sup> A világ<sub>1</sub> és a világ<sub>2</sub> terminusok jelentése a következő: a világ<sub>1</sub>-en maga az Univerzum, a térben és időben végtelen világ értendő, míg a világ<sub>2</sub> „a világnak azt a horizontálisan és vertikálisan egyre mélyülő és szélesülő szféráját tartalmazza, amelyhez az ember, amíg egyáltalán létezik, el fog jutni plusz a végtelenből annyi, amennyi belőle megismerhető”. (Földesi Tamás: „A ‚megismerhetőség’ modern problémái”, Kossuth Könyvkiadó 1971, 198—199.) Az utóbbi mondat arra utal, hogy van a végtelennek is számos olyan mozzanata, amely megismerhető (lásd pl. a végtelen számosságú halmazokat a matematikában). — A terminusok bevezetését az indokolja, hogy sokak, így a könyv szerzője szerint is logikai ellentmondás áll fenn a marxista filozófia két tétele: a világ

Milyen problémák vetődtek fel a terminusok alkalmazásával kapcsolatban? Lényegében a következők:

a) A dialektikus materializmus törvényeit a marxista filozófusok zöme a klasszikusok alapján a végtelen világra, az univerzumra, mint olyanra vonatkoztatja. Vajon indokolt-e, hogy a megismerhetőség esetében szakítsunk ezzel a gyakorlattal, és nem eredményezi-e ez azt, hogy más törvényekkel szemben is felvetődhet egyetemességük megkérdőjelezése?

b) Az az elképzelés, amely szerint csak a világ<sub>2</sub> ismerhető meg, akarva, nem akarva engedmény az agnoszticizmusnak.

c) A világ<sub>2</sub> terminus Hegelnek az ún. „rossz végtelen”-re vonatkozó fogalmára épül. Hegel azonban mást értett a „rossz végtelen”-en mint a könyv szerzője, ezért ezt a kategóriáját nem lehet a világ<sub>2</sub> megalapozásául felhasználni.

d) A világ<sub>2</sub> terminus jelentése nem kellően tisztázott, tudományelméleti kifejezéssel „vague”, homályos.

e) A világ<sub>2</sub> terminus gyümölcsöző terminus ugyan, de nem a könyvben szerepeltetett formában, ezért célszerű azt más interpretációval ellátni.

Mint látható, a világ<sub>1</sub> és világ<sub>2</sub> terminusok alkalmazásával kapcsolatos problémák igen sokrétűek, és a kérdések mögött meghúzódó értékelések is eltérnek egymástól. Ez azonban természetes következménye annak, hogy a problémák több oldalról érkeztek.

Mielőtt kifejténém a problémákkal kapcsolatos konkrét álláspontomat, engedtessek meg, hogy egy általános elvi megjegyzést tegyek. Jómagam is úgy vélem, hogy az eddigi egységes „világ” terminus indexelt formákkal történő „gazdagítása” és a megismerhetőség elvének a világ<sub>2</sub>-vel való összekapcsolása *semmiképpen sem tekinthető* az itt jelentkező problematika egyetlen, teljesen *megnyugtató megoldásának*. Ha tehát az alábbiakban érvelni próbálok e megoldási kísérlet mellett, akkor ezt semmiképpen sem azért teszem, mintha ezt találnám az egyetlen lehetséges megoldásnak, hanem sokkal inkább azért, hogy az így keletkező eszmecsere utat nyisson egy árnyaltabb, jobban megalapozottt és elfogadhatóbb megoldásnak.

Ami mármost a felsorolt kérdések elemzését illeti, sorrendjüket módosítanám. Az első felsorolásnál ugyanis a világnézetileg legjelentősebb kérdésekből indultam ki, s így haladtam a világnézeti problémáktól a terminológiaiak felé. A kifejtésnél azonban fordított utat kell követni. Először tisztázni kell, hogy mi a vitatott terminus pontos jelentése, illetve a vele összefüggő, és alapként szolgáló „rossz végtelen” fogalmának a tartalma, és azután lesz érdemes kitérni arra, hogy az adott terminus alkalmazása okoz-e valóban alapvető világnézeti problémákat, sőt károkat, vagy ellenkezőleg előre visszé bennünket pozitív irányban.

(a) Vizsgáljuk meg tehát első kérdésként az indexelt terminusok bevezetésének elvi alapjául szolgáló *hegeli „rossz végtelen”* fogalmának tartalmát.

---

végtelensége és megismerhetősége között. A végtelenségnek ugyanis — e feltételezés szerint — van olyan mozzanata, amely tér- és időbeli korlátok miatt nem ismerhető meg. Ezt a nehézséget meg lehet oldani úgy, hogy csak a két tétel egyikét valljuk magunkénak, vagy a világ végtelenségét vagy a megismerhetőségét. Könyvemben a világ<sub>2</sub> terminus bevezetésével arra teszek kísérletet, hogy mindkét tételt megőrizsem a marxizmus számára, ennek „ára” azonban az, hogy a megismerhetőséget csak egy redukált világra, a világ<sub>2</sub>-re tételezem.



A könyv szóbeli vitáin több ízben felmerült az a nézet, hogy a hegeli „rossz végtelen” — ha helyesen interpretáljuk — nem ad okot arra, hogy belőle a végtelen bárminemű megismerhetetlenségére következtethessünk.

Úgy gondolom, hogy noha ennek az észrevételnek van „racionális magja”, konklúziójával mégsem lehet egyetérteni. E feltételezésnek igaza van abban, hogy a hegeli „rossz végtelen” *összetett kategória*, több jelentésű terminus, és ezért valóban leegyszerűsítés azt állítani, hogy a „rossz végtelen” egyenlő azzal, ami a dolog lényegénél fogva nem ismerhető meg a maga konkrét-ságában. Nemcsak azért, mert Hegel „A logika tudománya.” című műve első kötetében, ahol részletesen foglalkozik a „rossz végtelen” fogalmával, explicit formában egyáltalában nem vizsgálja azt a kérdést, hogy melyek a „rossz végtelen” ismereteleméleti, közelebről a megismerhetőségét illető konzekvenciái, hanem azért is, mert a terminusnak Hegel olyan jelentést is ad, amelyből éppenséggel a „rossz végtelen” megismerhetőségére lehet következtetni.

Lássuk tehát, milyen értelmet tulajdonít Hegel ennek a terminusnak? Hegel szerint a végtelen fogalmánál különbséget kell tenni az értelem és az ész között: az értelem a köztudatban élő előítéleteknek megfelelően a felszínen elválasztja és abszolút ellentétként tünteti fel a végest és a végtelent, holott a valóságban a kettő már ezen a szinten sem választható el. „... a fő dolog az, hogy megkülönböztessük a végtelenség igaz fogalmát a rossz végtelenségtől, az ész végtelenségét az értelem végtelenségétől, de az utóbbi *végesített* végtelen, és azt látjuk majd, hogy épp amikor a végtelent tisztán és távol akarjuk tartani a végestől, csak *végesítjük*”.<sup>5</sup>

Miért hívja Hegel a „rossz végtelent” „végesített” végtelennek? Azért, mert ez a típusú végtelen „csak *határa* a végesnek, és ezzel csupán meghatározott *végtelen*, amely maga is *véges*”.<sup>6</sup> Ezt a határt meg kell szüntetni, „ezzel újra az üres, a semmi keletkezik, amelyben éppígy megtaláljuk ama meghatározottságot, egy új határt — s *így tovább a végtelenségig*”.<sup>7</sup>

Mi a rossz ebben a típusú végtelenben? Elsősorban az, hogy „A végtelenségig megnő a progresszus ... csak az ismétlődő egyformaság, ennek a végesnek és végtelennek egyazon unalmas váltakozása.”<sup>8</sup>

Vajon lehet-e, vagy pontosabban helyes-e mindezek alapján azt állítani, hogy a hegeli „rossz végtelen” lényege a megismerhetőség szempontjából az, hogy megragadhatatlan. Úgy gondolom, hogy egy ilyen értelmezés feltétlenül leegyszerűsített lenne, mivel a hegeli gondolat ebből a szempontból *összetett* tartalmú. Hegel ugyanis világosan aláhúzza, hogy a „rossz végtelen”-ben az ellentétek, a véges és a végtelen egysége nyilvánul meg. Másai egymásnak, és ez azt is jelenti, hogy a végtelen mint a véges határa *elérhető*, meghozzá nem is egyszer, hanem ismétlődően, unalmasan, ahányszor reprodukálódik. Ugyanakkor Hegel *mást is mond* a rossz végtelenről, ennek az ellenkezőjét is, amennyiben kiemeli, hogy a „rossz végtelen ... elérhetetlen. Ez az elérhetetlenség azonban nem fensége, hanem hiánya, amelynek végső alapja abban van, hogy a *végest* mint olyant *léttel bíróként* rögzíti meg.”<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Hegel: „A logika tudománya”, I, Akadémiai Kiadó 1957, 111.

<sup>6</sup> Uo. 113.

<sup>7</sup> Uo. 115. (Saját kiemelésem — *F. T.*)

<sup>8</sup> Uo. 116.

<sup>9</sup> Uo. 122.

Jellegzetes geometriai példát is felhoz Hegel a végtelen ez oldalának jellemzésére. „A végtelenbe menő progresszus képe az *egyenes vonal*, amelynek két határán csak a végtelen van s mindig csak ott van, ahol a vonal — s ez létezés — nincsen, a vonal pedig kimegy e nemlétezéshez, azaz a meghatározatlanba.”<sup>10</sup>

Ebből az idézetből úgy tűnik, hogy Hegel elismeri ugyan, hogy a végtelen elérhetetlen mozzanatot tartalmaz, de mivel ez a szféra nála a nemlét „birodalma”, felvetődhet — a marxizmus szempontjából releváns létezőre vonatkoztatva a dolgot —, hogy azt már tagadja, hogy a lét megragadhatatlan elemeket tartalmazna. Aki azonban tisztában van a hegeli nyelvezettel, az tudja, hogy Hegelnél a semmi, a nemlét is a lét egy sajátos formája (az adott példában az ismeret számára való nemléte). Ezért gondolatát úgy kell értelmeznünk, hogy az elérhetetlenség a való világ végtelenségének egyik reális vonása.

Ez azonban azt jelenti, hogy a hegeli „rossz végtelen” magában foglalja, tartalmazza az *elérhetetlenség mozzanatát* is, ami akadályt jelent a megismerhetőség számára. Mindebből úgy tűnik, nem látszik megalapozottnak az a feltevés, amely megkérdőjelezte, hogy jogos-e a hegeli rossz végtelent úgy értelmezni, mint amely elérhetetlen mozzanatot is tartalmazna.

Ahhoz azonban, hogy a problémát — viszonylag — megnyugtatóan tisztázzuk, még egy kérdést kell röviden szemügyre vennünk. Nevezetesen azt, hogy Hegel a rossz végtelenről azt tanította, hogy az meghaladható az igazi végtelennel, amely nem vész el a semmibe, hanem *valódi létezés*. Ezt a végtelent Hegel ugyancsak egy geometriai képzetet használva körhöz hasonlítja. „A magába visszahajló, igazi végtelenség képe a *kör*, a magát elért vonal, amely zárt és egészen jelenvaló, nincs *se kezdőpontja, se vége*.”<sup>11</sup>

A kérdés, ami itt felmerül, az, hogy vajon Hegelnek az igazi végtelenről szóló gondolatai nem hatálytalanítják-e a rossz végtelenről szólókat. Úgy gondolom, hogy a válasznál két dolgot kell megkülönböztetni. Az egyik az, hogy Hegelnek ezt a tanítását is figyelembe kell venni a megismerhetőség, közelebbről a végtelen megismerhetőségének értékelésénél. A másik pedig az, hogy Hegelnél egy magasabbrendű fokozat sohasem jelenti az alacsonyabb teljes tagadását, hanem megszüntetve-megtartását: ez viszont azt jelenti, hogy az alacsonyabb szinten megállapítottak nem veszítik hatályukat.

Ha most mindezek alapján mérleget vonunk, akkor megállapítható, hogy Hegelnek a rossz végtelenről szóló tanítása a megismerhetőség szempontjából *ellentmondásos válaszokat tartalmaz*, igenlőt és tagadót egyaránt, sőt ha az igazi végtelent is figyelembe vesszük, akkor kifejezetten a megismerhetőség igenlése felé billen a mérleg. Csakhogy én könyvemben nem azt tűztem ki célomul hogy filozófiatörténetileg értékeljem Hegel álláspontját. Csupán azt akartam tisztázni, hogy van-e a hegeli végtelenről szóló tanításban olyan elem, amely — amennyiben igaz lenne — problémát okozhatna a világ megismerhetőségének tétele szempontjából. Ti. ha a marxizmusnak e tekintetben az lenne a tétele, hogy a *végtelen világ megismerhető és megismerhetetlen is*, akkor az a hegeli végtelen-koncepcióval teljes összhangban állna; de a marxizmus (Engels gondolatának kivételével a végtelen megismerhetőségéről és megismerhetetlenségéről) a tétel első felét domborítja ki és állítja pozitív for-

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Uo.

mában, s ugyanakkor igényt tart arra, hogy idevágó tanítása belsőleg koherens legyen. Ezért érthető, ha e cél érdekében az itt jelentkező problematikus elemre fordítottam a figyelmet. S mivel a hegeli „rossz végtelen” tartalmazza ezt az elemet, nem tekinthető jogosulatlannak a rá való hivatkozás. Örülök azonban annak, hogy ha már a könyvemben nem tehettem meg, legalább itt utalhatok arra, hogy a hegeli végtelenről szóló tanítás valóban lényegesen gazdagabb ennél a mozzanatnál.

(b) Térjünk rá ezek után a második problémakörre: a *világ<sub>2</sub> terminus jelentésére*. Igaza van-e azoknak, akik a szóbeli és írásbeli vitában számon kérték, hogy ez a fogalom nem kellően tisztázott, nem elég egyértelműen interpretált? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, először tisztáznunk kell, milyen funkció betöltésére jött létre ez a terminus? A válasz látszólag egyszerű. Ha a hegeli gondolatsor alapján elismerjük, hogy a végtelen világnak van olyan mozzanata, amely elérhetetlen az ember számára (a rossz végtelen egyik oldala), és nem akarunk a régi értelemben vett metafizikai vétségbe esni, vagyis olyasmit tételezni, ami eleve bizonyíthatatlan, sőt aminek az ellenkezőjére lehet joggal következtetni — akkor olyan megoldást kell keresnünk, amelynél összhangban áll egymással az, amit állítunk, azzal, amiről állítjuk az adott predikátumot.

E feladat egyik lehetséges megoldása, hogy olyan szféráról állítjuk a megismerhetőséget, amelyből hiányzik a rossz végtelen megismerhetőségét gátló mozzanata. Ezt a szférát jelölné a *világ<sub>2</sub> terminus*, amelynek meghatározása azonban korántsem nehézségektől mentes. Ha ugyanis az adott szükségletből kiindulva próbáljuk definiálni ezt a fogalmat, hogy a *világ<sub>2</sub>* nem más, mint a „világ mínusz a végtelen nem megismerhető része”, akkor ez értelmezhető úgy is, hogy ami marad, az a világ megismerhető része, következésképpen, ha ez utóbbira alkalmazzuk a megismerhetőségi tételt, akkor egy olyan tautologikus kijelentést nyerünk, amely szerint a világból az ismerhető meg, ami megismerhető.

Hársing László könyvemről adott bírálatában el is marasztal ebben a „vétekben”. Ahhoz, hogy tisztázzuk, jogosak-e kritikai észrevételei, szükségessé válik, hogy idézzük bírálatának idevágó részét.

„Első pillanatra igen perspektivikus fogalmi újításnak tűnik a ‚világ<sub>1</sub>’, mint extenzíve végtelen univerzum és a ‚világ<sub>2</sub>’ mint redukált változatának megkülönböztetése. Csalódást okoz azonban az a magyarázat, amelyet a szerző az utóbbi terminus bevezetéséhez fűz: ‚a ‚világ<sub>2</sub>’ terminus alkalmazása a ‚megismerhetőség’ törvényénél azzal az előnnyel járna, hogy így a ‚megismerhetőség’ törvénye csak arra a szférára korlátozódna, amely valóban megismerhető, s ezzel egyben ki is küszöbölődne az a logikai ellentmondás, amely a ‚megismerhetőség’ tétele és a világ időbeli (és térbeli) végtelenségének törvénye között feszülne, amennyiben ragaszkodnánk ahhoz, hogy a ‚megismerhetőség, tételenél a világ<sub>1</sub> terminust alkalmazzuk.” (199. o.)

„Ha ez így van, akkor azonban a ‚megismerhetőség’ gordiuszi csomóját Nagy Sándor módjára oldjuk meg és a világot két részre vágjuk azon az alapon, hogy egyik rész eleve olyan, amelyről információkat nem szerezhethünk, (a világ<sub>1</sub>-nek a világ<sub>2</sub>-n kívüli szegmentuma), a másik pedig legalábbis elvileg megismerhető (világ<sub>2</sub>). Ezzel a vágással azonban úgy oldjuk meg a problémát, hogy tulajdonképpen megszüntetjük problémajelleget is. Ezen azt értjük, hogy a ‚megismerhetőség’ predikátumot egyaránt belefoglaljuk a világ<sub>2</sub> és az ember fogalmába. Ezáltal a ‚a világ<sub>2</sub> megismerhető az ember számára’ ki-

*jelentés analitikussá lesz, és megválaszolásához semmi más eszközre nincs szükségünk, csak a fogalmak elemzésére.*<sup>12</sup>

Amint az idézetből kitűnik, Hársing László úgy véli, hogy a könyvemben a világ<sub>2</sub> terminusnak azt az interpretációt adom, hogy ez a világnak az a szegmentuma (része), amely „valóban megismerhető”, ezzel azonban egy semmitmondó, analitikus kijelentés áll elő: „a világ<sub>2</sub> (azaz a világ megismerhető része) megismerhető”. Típusára nézve ez a kijelentés lényegében nem különbözik „A minden aggregény nőtlen” ítélettől, amely az analitikus kijelentésekről folytatott vitában „mintapéldaként” funkcionált.<sup>13</sup>

Úgy gondolom, hogy Hársing László következtetésével egyet lehet érteni, amennyiben a világ<sub>2</sub> terminus ilyen értelmezése mellett valóban analitikus kijelentés jönne létre, amely természetesen nem adna semmiféle megoldást a megismerhetőség problémájára, s így nem is lenne tekinthető az itt jelentkező logikai ellentmondás valódi megoldásának.

A valóságban azonban — a könyv tanúsága szerint — a „világ<sub>2</sub>” meghatározásánál én kísérletet teszek e hiba elkerülésére, bár — ahogy a szóbeli viták rámutattak — a „továblblépés” (ha alkalmas is az analicitás veszélyének elkerülésére) újabb problémákat hoz magával. A világ<sub>2</sub> terminust munkámban úgy értelmezem, hogy ez az a szféra, amelyhez az emberiség létezése során *eljut*, vagy másként kifejezve, amelyről *információt szerez*, ill, amelyről általában *problémákat alkot*. Az a tény azonban, hogy az ember tudomást szerez egy meghatározott területről, döntően a jelenség szférájához való eljutást jelenti, és egyáltalában nem azt, hogy eljutott volna a lényegek különböző szintjeinek megismeréséig.

Érzékeltessük a kettő különbségét egy filozófiatörténeti példával. Filozófiai berkekben közismert, hogy Kant, „az agnoszticizmus klasszikusa”, úgy értelmezte a „Ding an sich”, a „magábanvaló” birodalmát, mint amelynek létéről kétségtelenül megbizonyosodhatunk, tehát van róla információnk, ugyanakkor azonban ez a terület elvi okokból sohasem ismerhető meg. Ebből világosan kiderül, hogy az első tény feltételezése még nem vonja szükség-szerűen maga után a másodikat.

Hadd igazoljam egy könyvemből vett idézettel, hogy nem utólag, Hársing érveinek hatására próbálom korrigálni a világ<sub>2</sub> értelmezését, hanem az már munkámban is ebben az interpretációban megtalálható. Ez az idézet a „világ<sub>2</sub>”-ről adott definícióm, s ez azért „perdöntő”, mert nyilvánvaló, hogy az, hogy valaki hogyan interpretál egy terminust, elsősorban az általa adott definícióból derül ki. Az idézet így hangzik: a világ<sub>2</sub> „... a világnak azt a horizontálisan és vertikálisan egyre mélyülő szféráját tartalmazza, amelyhez az ember, amíg egyáltalán létezik *el fog jutni*, plusz a végtelenből annyi, amennyi belőle megismerhető”.<sup>14</sup> Az idézetből világosan kiderül, hogy a „világ<sub>2</sub>” szférájánál csak az „*eljutás*”, azaz információszerzés a kritérium és nem a megismerhetőség. (Legfeljebb az lehet megtévesztő, hogy a mondat végén a végtelennel — de csakis azzal! — kapcsolatban valóban szerepel a megismerhető predikátum, az előző résznél azonban nem.)

Ebből azonban az következik, hogy a világ<sub>2</sub> terminus önmagában még nem

<sup>12</sup> Hársing László, i. m. 300. (Saját kiemelésem — *F. T.*)

<sup>13</sup> A különbség csak abban áll, hogy az utóbbi kijelentésben egy univerzális kvantor található, amelynek azonban problémánkat illetően nincs jelentősége.

<sup>14</sup> Földesi Tamás, i. m. 198–199. (Saját utólagos kiemelésem — *F. T.*)

foglalja magában a megismerhetőséget, hanem csak azt, hogy erről a szféráról van valamilyen ismeretünk. Ebben az esetben azonban újat állít valaki, ha feltételezi, hogy a világ<sub>2</sub>-ről nemcsak tudomásunk lehet, hanem az meg is ismerhető. Vagyis a világ<sub>2</sub> megismerhetősége *szintetikus* kijelentés, mert a predikátum többet mond, mint ami a szubjektum fogalmában benne rejlik.

Ugyanakkor őszintén el kell mondanom, hogy a világ<sub>2</sub> munkámban adott meghatározása — ha nem is vezet analitikus kijelentéshez — nem mentes más fogyatékoságtól, amelyre a szóbeli vitában mutattak rá.

Ilyen hiba az, hogy az „eljutás”, „információszerzés” problémánk szempontjából többértelmű terminus, amely ha nem szűkítjük le meghatározott vonatkozásban, félreértésekre adhat okot, sőt a maga differenciálatlanságában kifejezetten alkalmatlannak bizonyul funkciója ellátására. Ahhoz, hogy az itt jelentkező nehézséget megvilágítsuk, tegyünk fel egy egyszerű kérdést: „vajon a rossz végtelenről mint olyanról — beleértve annak elérhetetlen mozzanatát is — van-e információnk?” Ha információ már azt is értjük, hogy ha valaminek a pusztá létezéséről tudomásunk van, akkor erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk. Ebben az esetben azonban a következő logikai ellentmondás keletkezik: egyrészt azt állítjuk, hogy a rossz végtelennek van egy megismerhetetlen mozzanata, amely idő- és térbeli korlátok miatt az ember számára a maga konkrétságában hozzáférhetetlen; másrészt mivel a világ<sub>2</sub>-t úgy határozzuk meg, hogy mindaz ide tartozik, amiről információval rendelkezünk, s ez a sajátosság a rossz végtelen is jellemzi, a világ<sub>2</sub> megismerhetőségének tételezésével a rossz végtelen megismerhetőségét is állítjuk. Vagy egyszerűbben kifejezve: a világ<sub>2</sub>-re alkalmazott kritériumunk, az „eljutás”, az „információszerzés” túl tág fogalmak, mert lehetővé teszik, hogy a rossz végtelen „en bloc” besorolható legyen a világ<sub>2</sub>-be, amit éppen el szeretnénk volna kerülni.

Ez a nehézség, az így keletkező logikai ellentmondás azonban nem leküzdhetetlen. A probléma megoldásához pusztán az szükséges, hogy az „eljutás”, az „információszerzés” terminusainak az adott esetben olyan jelentést tulajdonítsunk, amely többet igényel, mint a pusztá létezéséről szóló ismeret. Ha tehát e két terminuson itt azt értjük, hogy ezek az adott szféráról szóló információkhoz való jutást jelentik, konkrét empirikus vagy teoretikus úton, akkor olyan kitérümhoz jutunk, amely már alkalmas arra, hogy segítségével a rossz végtelen megismerhetetlen mozzanatait kirekesszük.<sup>15</sup>

Hasonlóképpen járható útnak tartom azt a javaslatot is, amely Hársing László bírálatában szerepel, amely szerint célszerűnek látszik a világ<sub>2</sub>-t a gyakorlattal definiálni, mégpedig a következő formában: „... mindazt a világ<sub>2</sub>-be soroljuk, ami közvetlenül tárgya a történetien felfogott gyakorlatnak, vagy a gyakorlattal determinisztikus kapcsolatban áll.”<sup>16</sup>

Nem nehéz megállapítani, hogy a rossz végtelen inkriminált mozzanatai e meghatározás szerint is kívül esnek a világ<sub>2</sub>-n, mivel azok semmiféle vonat-

<sup>15</sup> Persze egy ilyen definícióval kapcsolatban is felvetődhet, hogy nem kapunk-e esetleg mégis analitikus kijelentést, mivel arról a területről állítjuk, hogy megismerhető, amelyről már ismeretet szerzünk (az információ maga is ismeret). Hogy azonban ez nem lenne kellőképpen megalapozott feltevés, azt az bizonyítja, hogy egy jelenségről szóló valamilyen felszíni ismeret még korántsem jelenti lényegi szintjének megismerhetőségét. Jellemző, hogy az agnoszticizmus harca a megismerhetőség híveivel csaknem kivétel nélkül olyan kérdések körül forog, amelyeknél van bizonyos ismeretünk az adott jelenségszféráról, de vitatott, hogy a lényege is megismerhető-e vagy sem.

<sup>16</sup> Hársing László, i. m. 300.

kozásban sem tekinthetők a történetileg felfogott gyakorlat tárgyának. Ugyanakkor helytelen lenne azt feltételezni, hogy e definíció teljesen megismerésen kívüli elemeket tartalmaz (s így eleve fel sem vehető vele szemben az analicitás vádja), mert a korszerű gyakorlatfelfogás természetszerűen tartalmaz megismerési mozzanatokat is.<sup>17</sup>

A nem kellő pontosságú meghatározás vádja azonban nemcsak a világ<sub>2</sub>-nél szereplő „eljutás” terminus sokértelműségével kapcsolatban vetődött fel, hanem egy másik összefüggésben is. A szóbeli viták során kifogásolták, hogy a világ<sub>2</sub> határait nem lehet pontosan körvonalazni, és hogy ez ismét egyik jele a fogalom bizonytalanságának.

Úgy gondolom, hogy ez az ellenvetés nem kellően megalapozott. Nem azért mintha nem lenne igaza annak a megállapításnak, amely szerint a világ<sub>2</sub> határai „előre meg nem határozhatók”, mivel nem tudjuk, hogy meddig létezik az emberiség és ezzel összefüggésben, mekkora lesz a világegyetemnek (világ<sub>1</sub>-nek) az a szegmentuma, amelyet az ember történelmileg fejlődő gyakorlatára során „becserkészik”. Hanem azért, mert ez nem gyengéssége ennek a terminusnak, hanem ellenkezőleg érdeme. A világ<sub>2</sub> kategóriájának, ahhoz, hogy megalapozottan vonatkoztathassuk rá a megismerhetőség predikátumát, szükségszerűen *rugalmasnak* kell lennie. Nem merev határnak, amely azt jelentené, hogy *eddig és nem tovább*, mert ez óhatatlanul egy agnosztikus koncepcióhoz vezetne, hanem olyanak, amely egyszerre jelzi, hogy az emberi megismerés lehetőségei korlátlanul bővíthetők és ugyanakkor azt, hogy minden gazdagodás ellenére marad a világ végtelensége következtében olyan szféra, amelyet az emberiség, még ha örök életű lenne, sem tudna elérni. Vagyis analógiával élve, ebből a szempontból a világ<sub>2</sub> terminusnak a lenni anyagfogalomhoz kell hasonlítani, amelyről Lenin azt írta: elég tágnak kell lennie ahhoz, hogy minden újabb anyagra vonatkozó felfedezés „beférjen”, és elég szűknek ahhoz, hogy az idealizmus minden ágától elhatároljon.

S valóban a világ<sub>2</sub> is olyan terminus, amely elég tág ahhoz, hogy minden valóban megismerhető terület beférjen, és elég szűk ahhoz, hogy az agnoszticizmustól elhatároljuk magunkat, amelynek éppen az a jellegzetessége, hogy a világ<sub>2</sub>-n belül is feltételezi különböző „agnosztikumok” fennállását.

S ha már az analógiáknál tartunk, hadd utaljak arra, hogy van a marxizmusnak nem egy „mozgó” tartalmú fogalma, amely nagyon jól funkcionál anélkül, hogy határai pontosan körvonalazhatók lennének. Ilyen pl. az objektum fogalma, amely egyre növekvő területet fog át, attól függően, hogy az emberi gyakorlat (beleértve a megismerést) mekkora szférát ölel át, anélkül, hogy meghatározható lenne: a világ mekkora szegmentuma válik az emberiség története során objektummá.

Egyébként a világ<sub>2</sub> terminus összehasonlítása az objektum fogalmával nemcsak azért hasznos, mert bizonyos analógiák figyelhetők meg közöttük, hanem egy másik szempontból is. Nevezetesen a világ<sub>2</sub> meghatározható az objektum és szubjektum relációjában is, mégpedig úgy, hogy a világ<sub>2</sub> nem más,

<sup>17</sup> Ami Hársing László bírálatának többi részét illeti, arra azért nem térek ki részleteiben, mert egyetérték vele. Nemcsak azokkal a megjegyzésekkel, amelyek kedvezőek munkámra, hanem az elmarasztalókkal is. Hogy az utóbbiak közül néhányat felsoroljak: a mű fogyatékosága a filozófiatörténeti hagyaték viszonylagos mellőzése, a logikai aspektusok nem kellő kidolgozottsága, hiányzik a megismerhetőség problémájának beleágyazása a munka problémájába, a prognosztika és a futurologia eredményeinek felhasználása a jövő megismerhetőségével kapcsolatos problémák elemzésénél.

mint a világnak az a része, amely az emberiség története folyamán objektummá válik. (S noha ez egyoldalúnak tűnik, mert látszólag hiányzik belőle a szubjektum, valójában ez a jellemzés tartalmazza a szubjektumot is, amely a megismerés tárgyaként mint objektum jelenik meg.<sup>18</sup>

(c) Ezek után rátérünk a világ<sub>2</sub> terminussal kapcsolatban jelentkező szűkebben vett világnézeti problémákra. Ezek közül a legjelentősebb az a kérdés, hogy nem vezet-e a megismerhetőség elvének a világ<sub>2</sub>-re való redukálása önkéntelenül is agnoszticizmushoz? Ezzel a problémával Gondi József foglalkozik bírálatában és igenlő választ ad.

Vizsgáljuk meg, igaza van-e Gondi Józsefnek abban, hogy a világ terminus szűkebb értelmezésével (azaz a világ<sub>2</sub> bevezetésével) és annak kimondásával, hogy a megismerhetőség csak erre a szférára érvényes, „áttevedek az agnoszticizmus határán”? Ahhoz, hogy ezt eldönthessük, meg kell vizsgálnunk érveit és azok létjogosultságát. Argumentációjának tengelyében az áll, hogy a világ megismerhetőségének redukálása a világ<sub>2</sub>-re egyet jelent annak elismerésével, hogy a világnak van olyan szférája, amely nemcsak időlegesen, átmenetileg, hanem abszolút értelemben megismerhetetlen. (Ez az a terület, amellyel a világ<sub>1</sub>, a végtelen univerzum gazdagabb a világ<sub>2</sub>-nél.) Márpedig a világ bármely szegmentumáról állítani, hogy az abszolút értelemben megismerhetetlen: agnoszticizmus és összeegyeztethetetlen a világ megismerhetőségének elvével, amely lényegénél fogva a totalításra, a jelenségek összességére vonatkozik. A plaszticitás kedvéért röviden idézem Gondi József idevágó gondolatait: „Megítélésem szerint a megismerhetőségi elv legáltalánosabb értelemben csak azt tartalmazza, hogy a »természet nem . . . ésszerűtlen . . . az ész nem . . . természetellenes«, hogy egyetlen természeti és társadalmi jelenség sem eleve hozzáférhetetlen számunkra, és megismerőképességünknek sincsenek olyan korlátai, amelyek a társadalmi fejlődés továbbhaladása során ne lennének kiküszöbölhetőek. Tehát e tétel az egész világra, a világ minden jelenségére és az egész emberi megismerés egész lehetséges folyamatára, nem pedig egyes, bármilyen nagy véges szakaszaira vonatkozik. Ebben a legáltalánosabb vonatkozásban ez az elv semmiféle megismerhetlenségi mozzanatot nem tartalmaz.”<sup>19</sup>

Gondi József szerint tehát a megismerhetőséget a világra, mint totalításra kell vonatkoztatni (vagyis a világ<sub>1</sub>-re), s ennek alátámasztásául első érvként arra hivatkozik, hogy a megismerhetőségnek — logikai kifejezéssel — két szükséges és ugyanakkor elégséges feltétele van:

1. A természet ne legyen ésszerűtlen („megismerésellenes” vagy „megismerésidegen”),

2. Az ész ne legyen természetellenes.

Másként kifejezve a két feltétel azt jelenti, hogy a világ és az ember nem idegenek egymás számára: a világot az jellemzi, hogy „hagyja magát megismerni”, az embert pedig az, hogy rendelkezik a világ megismerésének képességével.

Első pillanatban úgy tűnik, hogy érvelése meggyőző, valóban úgy látszik, hogy a két feltétel alapján nem lehet különbséget tenni a jelenségek között,

<sup>18</sup> A marxista filozófusok nem egyeznek meg teljesen abban, hogy mit kell pontosan objektumon érteni, de általában elfogadják azt, hogy az objektum nem azonos az univerzummal, hanem annak csak azzal a részével, amelyet az ember (a szubjektum) gyakorlata során „birtokba vesz”.

<sup>19</sup> Gondi József, i. m. 819.

a világ<sub>2</sub>-n belüliek éppúgy ide tartoznak, mint az azon kívül esők. A közelebbi elemzés azonban azt mutatja, hogy bármennyire is kézenfekvőnek tűnik is, ez a magyarázat mégsem kielégítő.

Mégpedig azért, mert úgy hiszem, hogy elfogadása esetén a megismerhetőség elve „csepfolyóssá válna”, vagyis olyan tétellé, amely bizonyos pontokon teljesen elveszti tartalmát. Ha ugyanis elismerjük, hogy a végtelennek van ún. „rossz” válfaja, amely lényegénél fogva tartalmaz olyan szférát, amelyet az emberi megismerés *a maga konkrétságában nem érhet el*, nem foghat át — hiszen többek között éppen azért „rossz” végtelen, mert bármeddig jussunk is el megismerésében, sohasem jutunk a „végére” —, akkor ebből az következik, hogy ennek a szférának van olyan része, amelynél *a megismerés lehetősége hiányzik*.

Nem azért, mintha ez a szféra „észellenes” lenne, vagy az ember, *ha hozzájuk férne*, nem lenne képes megismerésükre, hanem azért, mert a dolog lényegénél fogva az ember nem juthat hozzá, hogy ezt a lehetőséget realizálja. Az a lehetőség azonban, amely eleve realizálhatatlan — esetünkben a „rossz” végtelen következtében —, olyannyira absztrakt lehetőség, hogy valójában már *nem lehetőség*. Következésképpen nem lehet egyetérteni azzal, hogy a megismerhetőség tételezéséhez elegendő lenne az előbbieken felsorolt két feltétel: szükséges még egy harmadik, éspedig, hogy az adott szféra ne csak ne legyen „észellenes”, hanem *hozzáférhető is legyen az emberiség számára*.

Gondi József egyébként maga is érzi, hogy következtetése még további nyomatókat kíván, és ezért más érvet is felhoz a „rossz végtelen” egészében való megismerhetősége mellett. Hadd idézzük ismét röviden idevágó gondolatait: „Engelsnek az a megállapítása, hogy a végtelen megismerés csak végtelen aszimptotikus progresszusban valósulhat meg, nemcsak az intenzív végtelen megismerhetőségét, hanem a *„rossz végtelen” megismerhetőségét is jelenti*. Ugyanis a végtelen, ha sok véges végtelen sokfélesége is, a végtelen aszimptotikus progresszusban haladó megismerés útján ténylegesen is megismerhető. Természetesen soha nem befejezett módon, mert lényege éppen az, hogy ez is, az is végtelen, azaz befejezetlen és befejezhetetlen.”<sup>20</sup>

Úgy gondolom, Gondi Józsefnek igaza van abban, hogy a végtelen bármely válfaja, és így a „rossz végtelen” sem esik *a maga egészében kívül* a megismerés szféráján: ha máson nem, akkor a végesen keresztül — a véges és végtelen dialektikája jegyében — a végtelen is megismerhető. Ha ezt tagadnánk, akkor a „rossz végtelent” misztifikálnánk, elfelejtenénk, hogy a végtelen véges elemekből tevődik össze.

Ugyanakkor azonban Gondi József figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy ami a „rossz” végtelenből megismerhető, az a véges részek csoportja, s ezek megismerhetősége mit sem változtat azon, hogy ami ebből a végtelenből igazán „rossz”, az ettől továbbra sem lesz megismerhető.

S hogy az aszimptotikus vonal példájánál maradjunk: az aszimptotikus vonalak a végtelenben „egybeesnek”, de ezt a „találkozást” a maga konkrétságában az ember sohasem figyelheti meg.

Ezért a „rossz végtelent” nemcsak az jellemzi, hogy bizonyos vonatkozásban megismerhető, hanem az ellenkezője is, az hogy nem megismerhető.

Úgy gondolom, hogy ez az interpretáció felel meg legjobban annak az engelsi gondolatnak, amely szerint a „végtelen éppúgy megismerhető, mint

<sup>20</sup> Uo. 820. (Saját kiemelésem — F. T.)



megismerhetetlen''. Vagyis tudomásul kell vennünk, hogy Engels tudományos lelkiismeretességéhez híven mindkét vonást feltételezte, következésképpen, ha őt nem tartjuk agnosztikusnak, akkor azt sem szabad annak tekintenünk, aki az engelsi gondolat konzekvenciáit „*expressis verbis*” levonta.

(d) S itt térnék ki arra a világnézeti problémára, hogy nem okoz-e gondot a megismerhetőség elvének a világ<sub>2</sub>-re vonatkoztatása abból a szempontból, hogy a dialektikus materializmus törvényei általában *egyetemes* jellegűek.

Ezzel kapcsolatban két dologra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy az általam javasolt változtatást helytelen lenne úgy értelmezni, hogy a megismerhetőség elve nem vonatkozik többé az Univerzumra, a végtelen világra mint olyanra. Egy ilyen interpretáció ugyanis figyelmen kívül hagyná, hogy a végtelent korántsem tekintem az eddigi tudományos eredmények alapján a maga egészében megismerhetetlennek, következésképpen a megismerhetőség bizonyos, méghozzá igen lényeges vonatkozásokban kiterjed a végtelen Univerzumra is. (Gondoljunk arra, hogy a világ<sub>2</sub> fogalmába a végtelen bizonyos oldalai is beletartoznak.)

A másik, hogy az előbbiekből kitűnően a megismerhetőség törvénye bizonyos vonásaiban különbözik a dialektikus materializmus többi egyetemesnek tekintett törvényeitől. Míg ugyanis azoknál egy viszonylag megalapozott extrapoláció segítségével feltételezhetjük, hogy a világ<sub>1</sub>-nek a világ<sub>2</sub>-n kívül eső részén is érvényesek, mivel érvényesülésüknek nincs semmiféle megismerésbeli előfeltétele, addig a megismerhetőségi törvénytől nem állíthatjuk ugyanezt. Itt ugyanis a törvény éppen a megismerés lehetőségeiről szól, és ezért egy hasonló jellegű extrapoláció azért nem alkalmazható, mert ehhez hiányoznak a fent ismertetett megismerésbeli előfeltételek.

Vajon felborítja-e mindez a dialektikus materializmus törvényeinek értékrendjét? Úgy gondolom semmiképpen sem. A dialektika egyik jegye, hogy a valóság végtelen sokfélesége abban is kifejeződik, hogy a törvények érvényességi köre eltérhet egymástól. Márpedig a dialektikus materializmusnak *önmagára vonatkoztatva is dialektikusnak* kell lennie, s ez azt jelenti, hogy a törvények egyetemeségük tekintetében is különbözhetnek egymástól.

Visszatérve Gondi József érvelésére, úgy gondolom, nem vette eléggé figyelembe azt, hogy a marxista filozófia elveinek, habár nem egyforma mértékben, de *heurisztikus értékük is van*, s heurisztikus funkciójuk igen lényeges. Márpedig a megismerhetőség elve csak akkor tölthet be ilyen módszertani funkciót, akkor nyújthat reális világnézeti alapot a szaktudományok számára, ha — a lehetőségekhez képest — pontosan körvonalazzuk érvényességi körét, megjelöljük azokat a területeket, — ahol a tétel érvényes és alkalmazható.

S noha nem szeretek ismételni, egyetlen vonatkozásban hádd utaljak munkámnak arra a bekezdésére, ahol azzal foglakozom, hogy veszít-e valamit a tudomány azzal, hogy a világ<sub>1</sub> és a világ<sub>2</sub> közötti szférát, a végtelen „rossz” oldalát nem tartjuk megismerhetőnek. Erre a kérdésre egyértelműen nemmel feleltem: a tudomány számára abszolút nem jelent semmiféle veszteséget, ha megkérdőjelezzük egy olyan szféra megismerhetőségét, amelyről sohasem lesznek konkrét információink, amelynek talajáról nem fakadnak tudományos problémák. S nem tekinthető véletlennek az sem, hogy az agnoszticizmus sohasem érvel ennek a szférának a megismerhetetlenségével.

S ez a heurisztikus funkció magyarázza azt is, hogy munkámban miért foglalkozom azokkal az akadályokkal, amelyek a múlt, illetve a jövő bizonyos típusú megismerhetőségét korlátozzák, gondoljunk pl. a bármilyen távoli jövő jelen-

beli megismerésének korlátozott lehetőségeire (ahol csak egy predeterminisztikus koncepció feltételezheti, hogy ezek az akadályok a maguk egészében elháríthatók.)

A korlátok ismét nem egy agnosztikus koncepció irányába mutatnak, nem engedmények egy ilyen felfogással szemben, hanem ellenkezőleg azt a célt szolgálják, hogy a megismerhetőség elvét konkrétábbá, reálisabbá és ezzel együtt az eddiginél védhetőbbé tegyék. Nem szabad ugyanis elfeledkeznünk arról, hogy a múlt és jövő megismerhetőségbeli akadályainak felvázolása nem ahhoz a végkonklúzióhoz vezetett, hogy a világnak ezek az időbeli szférái lényegükben nem megismerhetők, hanem ellenkezőleg ahhoz, hogy a megismerhetőségük egyre nagyobb mértékben realizálható.

Mindezek alapján úgy gondolom, hogy egy olyan marxista megismerhetőségi koncepció, amely a megismerhetőséget arra a döntő szférára tételezi, ahol az valójában érvényes, jobb szolgálatot tesz a marxizmus ügyének, mint egy olyan, amely látszólag egyetemesebb, valójában azonban néhány ponton megkérdőjelezhető, és tudományosan csekélyebb heurisztikus értékkel rendelkezik.

*Összefoglalva:* mindezek alapján úgy gondolom, hogy a világ<sub>2</sub>-re alapozott megismerhetőség-koncepció (figyelembe véve a világ<sub>2</sub> terminus kielégítőbb értelmezést) gyümölcsöző lehet és — ha helyesen értelmezzük — nem rejt magában agnosztikus tendenciákat. Ugyanakkor még egyszer alá szeretném húzni, hogy az itt jelentkező problematikának ez csak az egyik lehetséges marxista megoldása, és továbbra is el tudom képzelni, hogy egy „osztatlan” világ-terminussal „dolgozzunk”, és erre építsük a megismerhetőségi tételt: pl. úgy, hogy Engelsnek arra a gondolatára alapozzuk a probléma megoldását, amely szerint a végtelen (világ) éppoly megismerhető, mint amennyire megismerhetetlen. De elképzelhető egy olyan variáció is, amely nem indexszel látja el a „világ” terminusokat, hanem fogalmi körülírással kísérli meg jelezni, hogy a megismerhetőség tétele a végtelen világ mely szegmentumára érvényes elsődlegesen.<sup>21</sup>

## 2. A MEGISMERHETŐSÉG ÉS A TUDOMÁNYOS PROBLÉMÁK VISZONYA

(a) Térjünk rá Gondi József bírálatának második részére, amelyben munkámnak azzal a részével foglalkozik, ahol a „világ” terminusnak a „problémák összessége” kifejezéshez való viszonyát vizsgálom.<sup>22</sup> Gondi Józsefnek számos kritikái észrevétele van ezzel a résszel kapcsolatban.

Fő kifogása: nem lehet egyetérteni azzal a könyvben kifejtett tétellel, hogy *a világnak csak az a része ismerhető meg, amelyre nézve a tudomány problémákat fogalmaz meg.* Döntő érve ezzel a feltételezéssel szemben az, hogy a probléma már olyasmit tartalmaz, aminek a megismerése megkezdődött, ha tehát ragaszkodunk ahhoz, hogy csak a problémák formájába öntött világ ismerhető meg,

<sup>21</sup> Az indexelés ugyanis rendszerint annak a jele, hogy a filozófiai nyelv nem elég gazdag ahhoz, hogy két egymástól részben eltérő fogalmat különböző terminusokkal lásson el, noha az eltérő terminusok könnyebbé tennék a tartalmi különbségek megértését. Esetünkben is erről van szó, a magyar nyelvnek nincs olyan kifejezése, amellyel a világ<sub>2</sub> jelölhető lenne (sőt a szóbeli vitában az is felvetődött, hogy tulajdonképpen a precizitás kedvéért még a világ<sub>3</sub>-ról is kellene beszélnünk, amellyel azt a szférát jelölnénk, amellyel a világ<sub>1</sub> gazdagabb, mint a világ<sub>2</sub>).

<sup>22</sup> Gondi József, i. m. 821—822.

akkor a megismerhető szférát indokolatlanul arra a szférára redukáljuk, amelyet *ténylegesen megismerünk*. Így azonban elkövetjük a Lenin által bírált csernovi hibát: a megismerhetetlent felcseréljük az ismeretlenül maradóval.<sup>23</sup>

Úgy gondolom, hogy Gondi Józsefnek igaza van, ha kifogásolja a fenti tételt. Érvelésének egyetlen hibája, hogy könyvemben nem állítottam az általa kifogásolt nézetet, pontosabban nem úgy állítottam, ahogy ő értelmezi.

Ennek ellenőrzése érdekében idézzük fel először azt a részt a könyvből, amelyre bírálatánál hivatkozik: „A szaktudományokat sohasem tárgyak abszolút totalitása érdekli, amelynek megragadása elvileg lehetetlen, hanem az, hogy az általuk feltárt problémák, illetve jelenségek megismerhetők-e vagy sem, *továbbá az, hogy siker esetén kimerül-e ezzel a megismerés, vagy újabb megismerési szférák, új problémák adódnak*. Ezekre a kérdésekre a világra épülő megismerhetőségi törvény teljes mértékben megnyugtató választ ad, amennyiben egyrészt kijelenti, hogy a feltárt jelenségek megismerhetők, illetve a problémák megoldhatók, *másrészt azt is leszögezi, hogy a kutatás jövője is biztosítva van, mert a megismerés a világ<sub>2</sub> vonatkozásában sem merülhet ki.*”<sup>24</sup>

Ha az idézetben az utólag aláhúzott részeket is figyelembe vesszük, akkor világosan látható, hogy Gondi József gondolataim értékelésénél azt a hibát követte el, hogy két összetett mondatnak csak az első felét vette figyelembe, és úgy tekintette, mintha ez lenne a teljes válaszom a feltett kérdésekre, noha a szövegben az aláhúzott részek éppoly jelentősek és szerves részét képezik a kérdésre adott feleletnek.

Az egész válaszból ugyanis egyértelműen kiderül, hogy a megismerhetőség értelmezésénél természetesen feltételezem, hogy az adott korszakban ismeretlenül maradó szféra nem azonos a megismerhetetlennel, amit világosan jelez az arra való utalás, hogy siker esetén a megismerés nem merül ki. De ugyanerre lehet következtetni az első fejezetben található részekből, ahol több helyen világosan írok arról, hogy a megismerhető világ szférája sokkal nagyobb, mint az, amit *ténylegesen megismerünk*, így pl. utalok azokra a múlt és jelenbeli összefüggésekre, amelyek kívül maradnak a hétköznapi és tudományos megismerésen, de azért megismerhetőek.<sup>25</sup>

De eltérés van közöttünk abban is, hogy hogyan, milyen oldalról közelítjük meg az adott problémát. Gondi József azt a szemléletet, amely a szaktudományok igényéből kiindulva vizsgálja a megismerhetőség problémáját, kissé idegenkedve fogadja, amit az is jelez, hogy nincs egyetlen „jó szava” azzal kapcsolatban, hogy a munka ezt a problémakört tárgyalja. (Mindjárt le szeretném szögezni, hogy korántsem vádolom vitapartneremet azzal, hogy számára *általában* közömbös lenne, hogy a marxista filozófia a szaktudományok számára is

<sup>23</sup> E gondolat logikája: ha csak a megismerésre kerülő megismerhető, akkor ellentéte, amelyet nem ismerünk meg, azonosává válik a nem megismerhetővel.

<sup>24</sup> Földesi Tamás, i. m. 201–202. (Saját kiemelésem — *F. T.*)

<sup>25</sup> Megemlítendő, hogy ugyanez a probléma felvetődött a világ<sub>2</sub> terminussal kapcsolatos szóbeli vitákon is, mégpedig abban a formában, hogy a megismerhetőséget azért korlátozom a világ<sub>2</sub>-re, mert a megismerhetőt azonosítom a megismertté válóval. (Ennek az érveknek a logikája: a világ<sub>2</sub>-n kívül eső szféra nem válik megismertté, tehát nem is ismerhető meg.) Ezzel a feltételezéssel azért nem lehet egyetérteni, mert a valóságban a világ<sub>2</sub> túlnyomó része sem válik megismertté (legalábbis extenzív formában), következésképpen ezen az alapon a világ<sub>2</sub>-t is mértéktelenül le kellene szűkítenünk. Vagyis a világ<sub>2</sub>-n kívül eső szférának nem az a fő jellegetessége, hogy nem válik megismertté (mert ebben nem különbözik a világ<sub>2</sub> jelentős részétől), hanem az, hogy a megismerés lehetősége hiányzik a térbeli és időbeli korlátok miatt.

minél többet nyújtson, csak arra szerettem volna utalni, hogy az a kérdésfeltevés, amely a világ megismerhetőségének és a problémák megoldhatóságának viszonyát vizsgálja, nem nyeri meg különösebben tetszését.)

Ő ugyanis általános filozófiai szemszögből elemezve a kérdést csak azt emeli ki, ami a köznapi és a tudományos megismerés számára valóban közös, nevezetesen azt, hogy „a megismerhetőségnek (egyik szinten) sem kritériuma, hogy megismertté váljon”<sup>26</sup>, de nem fordít figyelmet arra, ami *sajátos*, arra, ahogyan a megismerhetőség a szaktudományok számára általában testet ölt. Ez a sajátosság pedig éppen abban áll, „hogy a tudományokat a világ megismerhetősége elsősorban abban a formában érdekli, hogy megoldhatók-e azok a problémák, amelyek a kutatások során felmerülnek”.<sup>27</sup>

Úgy gondolom, hogy ez a megközelítés, amely a filozófia egyik általános elvénél megpróbálja megkeresni azokat a transzmissziós szíjakat, amelyeken keresztül az adott gondolat egy meghatározott területen érvényesül, azért gyümölcsöző, mert rendkívül megkönnyíti, hogy az adott szakág a filozófiai elvet magáénak érezze. (Esetünkben pedig nem csekélyebb területről van szó, mint a szaktudományokról általában.) Ezért e speciális módszerrel szemben nem helyénvaló az általános, azaz a sajátosságokat figyelembe nem vevő megállapításokra hivatkozni, mivel az előbbieket nem mondanak ellent az utóbbiaknak.

S ezen mit sem változtat az, hogy a klasszikusok így tették-e fel a kérdést, vagy sem. Az ugyanis, hogy „Engels és Lenin sem a problémák prizmáján áttört világra s kimondottan a kutatás tárgyává tett valóságra vonatkozóan állították a megismerhetőséget”, — ahogy Gondi József írja — csak arról tanúskodik, hogy ők általános filozófiai szemszögből vizsgálták a problémát.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Gondi József, i. m. 821.

<sup>27</sup> Földesi Tamás, i. m. 128.

<sup>28</sup> Hogy mennyire idegen Gondi József számára a megismerhetőségnek a tudományos problémákon keresztül történő megközelítése, azt az is tanúsítja, hogy egyik utolsó érvként arra hivatkozik: a tudományban szerepet játszanak azok a felfedezések is, amelyekhez véletlenül jutott az emberiség. „Más volt a probléma, mást kerestek, és egészen mást fedeztek fel. Gondoljunk pl. a középkori alkímisták céljaira, problémáikra, és ennek során véletlenül tett felfedezéseikre.” (Gondi József, i. m. 822.) Úgy gondolom, a könyvben található szöveg alapján egyértelműen bizonyítható, hogy én korántsem állítom: minden ismeret csak a tudatosan felismert tudományos problémák megoldásán keresztül keletkezik. Hadd idézzem ismét a könyv idevágó, releváns részét: „... a világ tudományos megismerése szinte kizárólag a problémaalkotás és -megoldás útján valósul meg...” (Földesi Tamás, i. m. 128. Saját utólagos kiemelésem — *F. T.*) Az idézetből kiderül, hogy kivételeket jőmagam is elismerek (csak „a szinte kizárólag” kifejezést használom), valamint az is, hogy a problémaalkotást külön említem meg, ami lehetővé teszi az attól eltérő megoldást, az ún. mellékterméket. S hogy mindez nem utólagos öngazolás, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a Gondi József által felhozott példa *már a könyvben is szerepel*, annak dokumentumaként, hogy még az alproblémák jegyében is születhetnek értékes tudományos eredmények. — Csak röviden szeretnék kitérni arra, hogy Gondi József nem ért egyet azzal a megállapítással, amely szerint elvileg elképzelhető, hogy a világ megismerhetőségének alanya az emberen kívüli (a világról valamelyik más pontján élő) lény is lehet. Ellenérvének lényege: ilyen lények ugyan létezhetnek, de ezek maguk is emberek, mert természetátalakító, gondolkodó lények. (Gondi József, i. m. 820.) Úgy gondolom, hogy ebben az esetben nincs igazi nézeteltérés közöttünk, mert a vita kizárólag egy terminológiai kérdés körül forog: embernek nevezendők-e azok a lények, amelyek a világról különböző pontjain — esetleg — élnek? A szakirodalom általában a lehetséges eltérések jelzése érdekében — beleértve a történelmi fejlődés sajátosságait is — nem szokta őket az ember terminussal

(b) Végül néhány szót Ruzsa Imre tanulmányáról. Ruzsa Imre azt a feladatot tűzte maga elé, hogy bebizonyítsa: a modern szimbolikus logika eszközeivel lehetséges a megismerhetőségi tétel formalizálása és fáradozásait siker koronázta. Vagyis, egy olyan problémát old meg, amely nekem, aki összehasonlíthatatlanul kevesebbet értek a szimbolikus logikához, mint ő, nem sikerült. Az eredményt csak örömmel fogadhatom, úgy gondolom, hogy nem írtam a munkát hiába, ha ezzel alkalmat adtam egy jelentős logikus számára, hogy egy filozófiai probléma logikai vetületeivel behatóbban foglalkozzék.

Reflexióim végére értem. Szeretném remélni, hogy az itt kifejtett gondolatok nemcsak annyiban tarthatnak bizonyos érdeklődésre számot, amennyiben egy szerző reagálását tartalmazzák a művével kapcsolatban írásban és szóban megfogalmazott problémákra, hanem azért is, mert ezek — teljesen függetlenül attól, hogy milyen „apropó”-ból jelentkeztek — zömükben a világ megismerhetőségének lényeges és nem perifériális kérdései közé tartoznak (így pl. a tételben szereplő terminusok értelmezése, a tétel hatókörének pontosabb meghatározása), s ennyiben a fölöttük való, nemegyszer újabb vitára készítő meditálás előbbre viheti a marxista filozófia e fontos tételének ügyét.

illetni. Álláspontomban mindössze ez a gyakorlatban érvényesülő terminológia tükröződött, de kézséggel elismerem, hogy amennyiben ezeket a lényeket is embernek nevezzük, akkor természetesen igaz az a feltételezés, hogy — materialista alapon — nem létezhet az emberinél magasabbrendű megismerés (figyelembe véve az emberi megismerés további lehetséges fejlődését is). — Jelentkezik azonban ezzel kapcsolatban egy olyan kérdés is, amelyben már nemcsak terminológiai eltérés van közöttünk. Gondi József ugyanezzel a problémával egy más helyen is foglalkozik, méghozzá nem is lábjejegyzetben. Nézete szerint az ember ugyan kipusztulhat a Földön, de szükségszerű, hogy hasonló lény — Gondi terminológiájával: ember — másutt létrejöjjön. Ez eddig rendjén levő, érvként azonban Engels egyik sokat idézett gondolatára hivatkozik: „Az anyag örökké, minden változásaiban ugyanaz marad, attribútumainak egyike sem lehet veszendőbe soha és . . . ezért ugyanazzal a vasszükségyszerűséggel, amellyel a Földön legnagyobb virágát, a gondolkodó szellemet . . . ki fogja irtani, máshol és más időben megint létre is kell hoznia azt.” (Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1963. 340.) Azt hiszem, ez a gondolat egyike Engels legszebb — s ha szabad ezt a kifejezést egy filozófiai gondolatra alkalmazni — legköltőibb eszméinek. A feltevés szépsége azonban ebben az esetben korántsem párosul bizonyítottóságával. Sőt magam nagyon hajlamos vagyok arra, hogy az engelsi gondolatot pusztán metaforának tekintsem — semmi többnek. Hadd tegyem fel ezzel kapcsolatban kérdőjeleimet: „Honnan tudjuk, hogy a gondolkodó ember az anyag egyik attribútuma, vagyis szükségszerű velejárója?” „És milyen alapon állítható, hogy az anyag egyetlen attribútuma sem lehet veszendőbe?” E kérdések megválaszolatlansága miatt a belőlük levont konklúziót is kétellyel kell fogadnunk: nevezetesen azt, hogy a gondolkodó embernek vasszükségyszerűséggel máshol és más időben létre kell jönnie. — Hadd emeljem ki, hogy teljesen más kérdés, hogy az asztronómia jelenlegi fejlettségi fokán valóban feltételezik, hogy más égitesteken léteznek gondolkodó lények. De ez korántsem az engelsi hipotézis igazolása. Azért sem, mert ez *egyidejű* és nem egymás utáni létezés, és egyáltalán nem arra épül, hogy a gondolkodás az anyag attribútuma.

# A TAGADÁS TAGADÁSÁNAK TÖRVÉNYÉRŐL

BALOGH ISTVÁN

Mondhatjuk, hogy volt idő, amikor úgy tűnt: a marxista filozófia fejlődése során véghezvitte a tagadás tagadása törvényének tagadását.

Magának a törvénynek a története természetesen Hegellel kezdődik. „A logika tudományá”-ban Hegel kifejti, hogy a tagadás tagadása „a dialektika egyik legalapvetőbb általános törvénye”,<sup>1</sup> „... amelynek általánosságát az önmagán túlmutató módszer-jellege biztosítja”.<sup>2</sup>

Marxnak a tagadás tagadása törvényével kapcsolatos álláspontjáról pedig indokoltan mondja Tőkei Ferenc, hogy „... Marx a hegeli tagadás tagadása formulát materialista módon átértelmezte és mint a dolgok önmozgásának alapelvét megtartotta. Az elv konkrét alkalmazásának példáit Marx életművéből össze sem lehet gyűjteni; a módszer annyira áthatja az egész életművet, hogy jóformán nincs gondolatmenete, amelyet nélküle meg lehetne érteni.”<sup>3</sup> Engels pedig teljesen egyetért Hegellel a tagadás tagadásának törvényét illetően, mondván, hogy a tagadás tagadásának törvénye a „természetnek, a történelemnek és a gondolkodásnak egy szerfelett általános és éppen emiatt szerfelett messzeható és fontos fejlődési törvénye; olyan törvény, amely, mint láttuk, érvényesül az állat- és növényvilágban, a geológiában, a metematikában, a történelemben, a filozófiában . . .”<sup>4</sup> Lenin 1914–15-ben a dialektika legfontosabb elemeit vizsgálva egy külön pontban említi: „látszólagos visszatérés a régihez, a tagadás tagadása”.<sup>5</sup>

Ámde jöllehet a marxista kézikönyvekben a törvény úgyszólván mindenkor helyet kapott, nem egészen fél évszázaddal később, nagyon is indokoltnak tűnik Molnár Eriknek a tagadás tagadása törvényére vonatkozó végkövetkeztetése. Az a nagyszabású kísérlet, hogy az újabb társadalomtudományi eredményeket a dialektikus materializmus álláspontjával szembesítse a tagadás tagadásával kapcsolatban — ellentétben a dialektika más törvényeivel —, alapvetően negatív eredményre vezet. Molnár Erik ekképpen foglalja össze a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány” című könyvében e törvénnyel

<sup>1</sup> Hegel: „A logika tudománya”, I. rész, Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 82.

<sup>2</sup> Hegel, i. m. II. rész, 421–440.

<sup>3</sup> Tőkei Ferenc: A szocializmus dialektikájához; „Valóság”, 1971/3.; továbbá: Kosuth Könyvkiadó, Bp. 1974/28.

<sup>4</sup> Engels: Anti-Dühring; MEM 20, Bp. 1974, 137.

<sup>5</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1972, 184. Jöllehet Lenin véleménye a tagadás tagadásával összefüggésben változott: így kétségkívül lehet említeni olyan megfogalmazást is Lenintől, amely nem egyezik az általunk idézettel. Bizonyítható azonban, hogy Lenin a korábbi, inkább elutasító álláspontját később — elsősorban a Hegel konspektusok készítésének idején — megváltoztatta és elismerte a tagadás tagadása törvényének jelentőségét. (Vö.: Tőkei Ferenc, i. m. 41.)

kapcsolatos vizsgálódásait: „... a tagadás tagadásának elmélete a mai napig nem jutott túl a ‚példák összegén’, ahol Lenin idejében tartott. A tagadás tagadása, mint az objektív és szubjektív világ egyetemes, a valóság minden területén érvényesülő fejlődéstörvénye, ma sincs bizonyítva. Nincs bizonyítva a természet egyes mozgásformáin belül, nincs bizonyítva a természet nagy mozgásformáinak viszonyában, a természet és a társadalom viszonyában, nincs bizonyítva a gazdasági társadalomalakulatok egymás közötti viszonyában és az egyes gazdasági-társadalomalakulatokon belül. A marxista történetírás, amelyre a történet tényei alapvető kategória gyanánt kényszerítik rá az osztályellentétek dialektikus harcát, vagy a fokozatos és az ugrásszerű fejlődés ellentétes fogalmait, konkrét munkája közben sohasem botlott bele a tagadás tagadásának törvényébe, sohasem kényszerült arra, hogy ennek érvényesülését kimutassa. . . . Sőt . . . bizonyítottnak tekinthető, hogy ez az ún. törvény nem érvényesül egyetemesen. Az olyan ‚törvény’, amely szerint a fejlődés a *régit* a valóság megújítása mellett sem küszöböli ki soha teljesen, nem lehet egyetemes érvényű, mert beleütközik a valóság forradalmi dialektikájába, a valóságos fejlődés forradalmi természetébe.”<sup>6</sup> Eszerint tehát a tagadás tagadásának törvényét, mint alapvetően dialektikaellenes tételt — legalábbis a társadalmi jelenségek vizsgálatánál — ki kell iktatnunk módszereink közül.

Molnár Erik álláspontját látszik alátámasztani — immár közvetlenül a módszerre fordítva a figyelmet — Lukács Györgynek a tagadás tagadására vonatkozó vizsgálata is. Az elutasítás egyrészt kifejeződik abban, hogy miközben az ontológia és a logika elválasztására törekszik, nem lát lényegbevágó különbséget az egyszerű tagadás és a tagadás tagadása között: „Hegel a másként-lét és a másért-való-lét — hamisítatlan ontológiai — kategóriáit egy logikai nyelven fejezi ki, amennyiben ezeket a magán-való-lét tagadásának meghatározóiként tünteti fel. A valóságban azonban ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek.”<sup>7</sup> Másrészt ezen az alapon immár a korábbiak következményeként tételesen is elutasítja azt az állítást, hogy a tagadás tagadása általános törvényszerűség: „Mindaddig, amíg tárgyakról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássá-válás nem forgatja fel az alapvető létformát, úgy tűnik nekünk, ontológiailag teljesen megengedhetetlen a tagadás kategóriájával való operálás”,<sup>8</sup> továbbá a tagadás tagadását mint „... állítólag általános törvényt” említi.<sup>9</sup> Ezzel Lukács tehát lényegében Molnár Erik felfogását fogadja el a tagadás tagadásának törvényével kapcsolatban, legalábbis akkor, amikor közvetlenül e törvényről fejt ki nézeteit.<sup>10</sup>

Lukács György azonban álláspontjának indokoltságát mindenekelőtt abban látja, hogy Hegelnél „... a tagadás és a tagadás tagadása a fogalmak dialektikus mozgásának alapvető mozgatói. Ez logikailag és ismeretelméletileg egyaránt jogosult, csupán az a kérdés, érvényes-e ez az egyetemesség az ontológiára

<sup>6</sup> Molnár Erik: „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány”, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1962, 308–309.

<sup>7</sup> Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/1–2, 78.

<sup>8</sup> Uo. 79.

<sup>9</sup> Uo. 80.

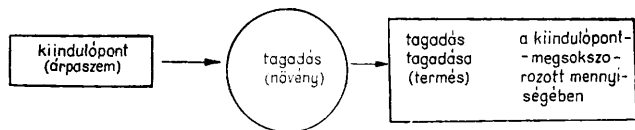
<sup>10</sup> A későbbiekben még utalunk majd arra, hogy Lukács György (a közvetlenség és a közvetítés problémájának vizsgálatánál) valójában nem olyan egyértelműen áll a tagadás tagadása törvényének elutasítása álláspontján, mint ahogy közvetlenül e törvényre vonatkozó megfogalmazásai sugallják.

is?"<sup>11</sup>, s erre a kérdésre Lukács György nem-mel válaszol, így természetesen nem érthet egyet Engelsnek azzal a kísérletével sem, hogy a tagadás tagadása törvényének egyetemes érvényességét bizonyítsa.<sup>12</sup>

Egészen más jellegű azonban Molnár Erik érvelése. Eszerint a tagadás tagadásának törvénye nem egzakt, hanem csupán kiválogatott példák halmaza, s az egzakttság hiánya nem valamiféle mulasztás következménye, nem ismereteink jelenlegi állapotával függ össze, hanem mélyebben fekvő okok folyamánya, nevezetesen annak, hogy a fejlődés dialektikus koncepciója ellentmondásban áll a régi reprodukcióját tétélező tagadás tagadásának törvényével.

Maga Molnár Erik azonban nem tér ki arra, hogy voltaképpen miben is látja a régi reprodukciójának elméleti alapját a tagadás tagadásának törvényében, illetőleg pontosabban: a törvény különböző időben történt különböző megfogalmazásaiban. Ez esetben ugyanis kiderült volna, hogy a régi reprodukciójának mikéntjére nézve különböző álláspontok voltak és vannak forgalomban, továbbá, hogy történtek kísérletek a törvény példálózó jellegének és annak a felfogásnak a meghaladására, amely szerint itt a régi, a túlhaladott egyszerű reprodukciójáról lenne szó.

a) Vegyük elsőként Engels megjegyzéseit. Mint köztudott, az „Anti-Dühring”-ben Engels az árpamag fejlődésével példázza a tagadás tagadásának törvényét. „... ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket... sajátos változás megy végbe vele: kicsírázik; az árpaszem mint olyan elmúlik, tagadtatik, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása. Mi azonban e növény normális életpályája? Növekszik, virágozik, megtermékenyül és végül ismét árpaszemeket termel, s mihelyt ezek megértek, a kalász elhal, most ő tagadtatik. E tagadás tagadásának eredményeképpen ismét a kezdeti árpaszem áll előttünk, de nem egyszerűen, hanem tíz-, húsz-, harmincszoros számban.”<sup>13</sup> Hogy Engels felfogásában ez nem csupán egy, további követelmények nélküli példa, nem pusztán illusztráció — nagyon is valószínű. „A természet dialektikájá”-ban ezt a vázlatot találjuk: „A tagadás tagadása... bimbó, virág, gyümölcs.”<sup>14</sup> Eszerint most már úgy tűnhet, hogy a tagadás tagadásának törvényét Engels példái nyomán a következőképpen ábrázolhatnánk:



Többnyire valóban ez az engelsi példa szokásos értelmezése, és Molnár Erik valójában ez ellen az értelmezés ellen lép fel, azt feltételezve, hogy ez az interpretáció teljesen fedi Engelsnek a tagadás tagadásáról vallott álláspontját, illetőleg, hogy ebben az interpretációban található meg a „törvény” valóban pontos kifejtése. Hasonló felfogást és értelmezést találhatunk Lukács Györgynél is, akinél szintén az árpaszem példája szerepel mintaként a tagadás tagadása törvényének bemutatására majd kritikájára is.<sup>15</sup> Eszerint a tagadás tagadása nem

<sup>11</sup> Lukács György, i. m. 78.

<sup>12</sup> Vö.: Uo. 78–80.

<sup>13</sup> Engels, i. m. 132–133.

<sup>14</sup> Engels: A természet dialektikája; MEM 20, Bp. 1974, 496.

<sup>15</sup> Vö.: Lukács György, i. m. 78–79. o.



lehet az újratermelődés folyamatának törvénye, miután a logikai „tagadás” terminusának ontológiai megfelelője a megsemmisülés. Ez azonban nem vezet másként-léthez.

Jegyezzünk fel azonban egy másik példát, amely arra utal, hogy az árpaszem példa esetleg csupán egy szélső „esetet” illusztrál, Engels ugyanis az árpaszem példát a következőképpen folytatja: „Gabonafajták szerfelett lassan változnak, és így a mai árpa körülbelül ugyanolyan, mint a száz év előtti. Vegyünk azonban egy alakítható dísznövényt, például egy dália-t vagy orchideát; ha a magot és a belőle keletkező növényt a kertész mestersége szerint kezeljük, akkor e tagadás tagadásának eredményeképpen nemcsak több magot, hanem minőségileg megjavított magot is kapunk, mely szebb virágokat hoz, s e folyamat minden megismétlése, a minden újabb tagadás tagadása fokozza ezt a tökéletesedést.”<sup>16</sup>

E második példa szerint tehát a folyamat végpontján nem a kezdőpont áll elő, változatlan formában és csupán mennyiségileg megnövekedve, hanem maga a végpont *minőségileg* más, mint ami a folyamat kezdetén volt. Így tehát az engelsi példák legalábbis kétféle interpretációt engednek meg, s egyáltalán nem kézenfekvő, hogy a legegyszerűbb példa és az ezen alapuló interpretáció rekonstruálná hiven Engels álláspontját.

b) Úgy tűnik, a tagadás tagadásának ezt, a minőségi változással összefüggő oldalát teljesebben és pontosabban közelíti meg az a megfogalmazás, melyet — többek között — „A marxista filozófia alapjai” c. kézikönyvben találhatunk: „A tagadás tagadása . . . nem pusztán megismétli a kiinduló mozzanatot, hanem magába olvasztja, szintetizálja’ az előző fejlődési fokok összes eredményeit, s a ciklus magasabb fokán reprodukálja az eredeti fok bizonyos vonásait . . . amikor a második tagadás ‚megszüntette-megtartja’, tagadja az elsőt, akkor ezzel visszaállítja a kiinduló állapot bizonyos vonásait, tulajdonságait . . .”<sup>17</sup> Ami itt kétségtől különböző az engelsi árpaszem példán alapuló sémához képest az, hogy itt nincs szó a kiindulópont-hoz egészében való visszatérésről, ellenben azt találjuk, hogy a létrejött új minőség maga *tartalmazza* a régit vagy annak bizonyos vonásait. Sematikus ábrán ezt így érzékeltethetjük:



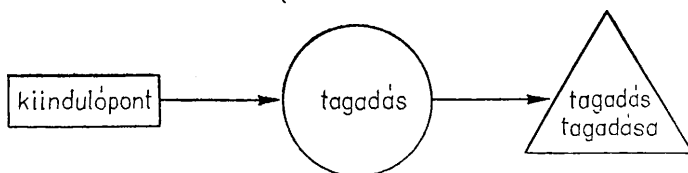
Engels említett második példája látszólag teljességgel beleillik — legalábbis első tekintetre — ebbe a sémába. Ily módon a tagadás tagadásának ez a magyarázata szintén hivatkozhat engelsi példákra. A törvény e második interpretációjában a legjellemzőbb sajátosságot abban találjuk, hogy az eredményben a kiindulópont belső lényege szerint változatlanul, ámde módosult környezetben, alárendelve az új minőségnek, s ezáltal „megszüntette” fennmaradt. Úgy tűnik, a tagadás tagadásának ezt az értelmezését osztja esetenként Lukács is, jólle-

<sup>16</sup> Engels: „Anti-Dühring”, 133. Jellegebén hasonló példákat említ Engels a geológia és a filozófia köréből is. Uo.

<sup>17</sup> „A marxista filozófia alapjai”, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1959, 340—341.

het nem a fejlődés irányában, hanem visszafelé: „Csak ahol a másként-lét objektíve egy radikálisan felforgató átmenetet jelent a tárgyisági vagy folyamatformákban, ott lehet ezt objektíve ontológiailag is tagadásként felfogni. Így az élőlények halálakor, amikor véget ér a biológiai újratermelési folyamat, amely megszüntetve-megtartottan, azaz a biológiai újratermelési törvényeknek alárendelten tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket, amikor a volt szervezet meglevő anyagát ismét anyagiságának normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba.”<sup>18</sup> Világos, hogy ez utóbbi felfogása a tagadás tagadásának egészen bizonyosan nem teszi lehetővé, hogy e törvényt egyetemesnek tekintsünk.

c) Molnár Erik szintén megfogalmaz egy meghatározott, de az előzőektől különböző álláspontot. Fejtegetését a tagadás tagadása törvénye ellen így folytatja: „Vannak azonban a társadalomnak olyan vonásai is — és éppen az alapvető vonások tartoznak ide —, amelyek a fejlődés folyamán teljesen megsemmisülnek, amelyeket a fejlődés teljesen kiküszöböl. A termelési eszközök tőkés magántulajdona és az ebben foglalt kizsákmányolási viszony például a teljesen kifejlődött szocializmusban sehogyan sem marad meg, hanem teljesen kiküszöbölődik. A kapitalizmus és a szocializmus ellentéténél éppen ez a döntő, a kapitalizmus alapvető jellemvonásának teljes és gyökeres tagadása. Hegelnél azonban éppen a teljes és gyökeres tagadás, a *forradalmi* tagadás hiányzik, s ennek helyére kerül a tagadásnak az a formája, amelynél a tagadott megszüntet is megmarad.”<sup>19</sup> Tekintettel arra, hogy Molnár Erik egyáltalán nem vonja viszont kétségbe, hogy az új a régeből keletkezik, s hogy az új kialakulása nem holmi semmiből való teremtés eredménye, kétségkívül bele kell olvasnunk a szövegbe a réginék az újjal való kapcsolatát. Eszerint tehát, ha a valóság „forradalmi természetét” és alakulását vesszük figyelembe, a tagadás tagadásának lényege — legalábbis a társadalmi valóság tekintetében — a következőképpen lenne sematikusán ábrázolható:



Ezzel azonban a tagadás tagadása valóban felbomlik két különálló tagadásra azaz fennáll ugyan a különböző mozzanatok egymáshoz való kapcsolata, anélkül azonban, hogy az összefolyamat ténylegesen nyomon követhető lenne, s a tagadás tagadása nem lesz többé a kiindulópont igenlése semmilyen formában sem. Eszerint tehát Molnár Erik érveit általánosan megfogalmazva azt mondhatnánk, hogy a fejlődés forradalmi természetű a tagadás tagadásának tagadásával, azaz *tagadások* sorozatával lenne egyértelmű.

Ha most már Molnár Erik álláspontjának magyarázatát keressük, akkor a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány” című művében különös figyelmet érdemel az imént idézett Hegelre vonatkozó megjegyzése. Való igaz,

<sup>18</sup> Lukács György, i. m. 79.

<sup>19</sup> Molnár Erik, i. m. 309—310.

Hegel felfogására ezen a ponton is áll az, hogy „a legkülönbözőbb felfogások húzódnak meg mögötte”, de ebből még egyáltalán nem következik — mi-ként Molnár Erik mondja —, hogy maga a tagadás tagadásának törvénye ellent-mond a valóság és a fejlődés forradalmi természetének.

Ezzel szemben Lukács György abban látja a problémát, hogy Hegelnél egy-bemosódik a logika az ontológiával, s a szükséges szétválasztást Engels sem hajtotta végre eléggé radikálisan. Ugyanis „. . . ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek”.<sup>20</sup>

Úgy véljük, hogy az előzőekből következően, mielőtt bármiféle hipotézist fogalmaznánk meg, a tagadás tagadása törvényének az összefüggések rendsze-rében elfoglalt helyére vonatkozólag, választ kell adnunk legalább két kérdésre. Az egyik az a kérdés, hogy milyen változáson ment át e törvény felfogása a marxista filozófiában az eredeti hegeli felfogáshoz képest; a második: nyílik-e lehetőség arra, hogy a hegeli szövegek, továbbá a marxizmus klasszikusai írásai-nak alapján a tagadás tagadása törvényének az eddig bemutatott felfogásoktól eltérő interpretációját adjuk. Csak ezt követően vizsgálható, hogy van-e helye a tagadás tagadásának az *egyetemes* összefüggések között, vagy pedig el kell-e fogadnunk Molnár Eriknek Lukács Györggyel együtt vallott álláspontját, mely szerint „a tagadás tagadása csak a gondolkodás fejlődését jellemzi általánosan, míg a történeti fejlődésben csak részleges szerepet játszik.”<sup>21</sup>

Ha a dialektika vonatkozásában és kivétel nélkül minden esetben úgy tekint-jük Marx és Engels viszonyát a hegeli filozófiához, hogy az utóbbi semmi más mint — az engelsi képletes kifejezéshez igazodva — tótágast álló dialektikus materializmus, melyet csupán át kellett fordítani, akkor egészen bizonyosan nem érthetjük meg Engelsnek a tagadás tagadása törvényére vonatkozó pél-dáit. A helyzet ugyanis az, hogy amennyiben Engels *példái* nem volnának má-sok, mint a Hegelnél idealista elméleti rendszerbe épülő törvény materialista átfordításai, világosan kijelölhetnénk a továbbhaladás lehetséges módját. Vagyis a példa kibontása és általánosítása lenne a teendő ahhoz, hogy a tagadás tagadásának dialektikus materialista elméletéhez jussunk. Mindjárt meg kell említeni ezúttal, hogy tényszerűen valóban ez volt a helyzet a marxista filozó-fiában, s hogy ilyen kísérlet történt a tagadás tagadásának kifejtésére. Az a tétel ugyanis, amely szerint a fejlődés egy más fokon megismétli (természetesen fejlettebb fokon) az alacsonyabb fejlődési szakaszt, nem más, mint az engelsi *példa* kiterjesztés útján való általánosítása.<sup>22</sup>

Mindenesetre jó okunk van arra, hogy ne ezt a megoldást válasszuk: maga Engels írja az „Anti-Dühring”-nek a tagadás tagadásával foglalkozó részében, hogy „. . . itt csak azt kell kimutatnunk, hogy a tagadás tagadása a szerves világ mindkét birodalmában *valóban előfordul*”.<sup>23</sup> Másként mondván, Engels nem kifejtteni szándékozik a törvényt, hanem előfordulását bizonyítani. Másik művé-ben, „A természet dialektikájá”-ban hasonlóképpen foglal állást: „Itt nem a dialektika kézikönyvét kell megírunk”, hanem csak azt bizonyítanunk, hogy a

<sup>20</sup> Lukács György, i. m. 78.

<sup>21</sup> Molnár Erik, i. m. 310.

<sup>22</sup> Amikor Molnár Erik a tagadás tagadásának példálózó jellegéről ír, éppen a tör-vény kifejtésének ezt a módját bírálja. Más kérdés, hogy ezt magának a törvénynek a bírálataként fogja fel.

<sup>23</sup> Engels: „Anti-Dühring”, 133.

„dialektikus törvények a természetnek valóságos fejlődési törvényei . . . E törvények egymás közti belső összefüggésére ezért nem térhetünk ki.”<sup>24</sup>

Ilymódon tehát „A természet dialektikájá”-t sem tekinthetjük kísérletnek arra, hogy abban Engels összefoglalja, megfogalmazza, kifejtse a materialista dialektika törvényeit. Valójában egy nem kevésbé fontos, de másfajta kísérletről van itt szó. Mivel Hegel számára a tagadás tagadásának törvénye (és a dialektika más törvénye is) csupán mint gondolkodási törvény létezett, szükségesnek mutatkozott annak vizsgálata, hogy ezek a törvények merő agyszülemények-e vagy pedig a „természet és a társadalom történetéből vonatkoztatjuk el”<sup>25</sup> őket. Engels munkahipotézisében tehát éppen az ellenkezője a helyzet annak, mint amit Molnár Erik feltételez, hogy ti. a tagadás tagadása csak a gondolkodás fejlődését jellemzi általánosan. Engels írja: azt akarjuk bebizonyítani, hogy „a dialektika törvényei . . . az elméleti természetkutatásra is érvényesek”.<sup>26</sup> Ha tehát el is fogadjuk Molnár Erik érvelését a tekintetben, hogy a példák sokasága önmagában nem bizonyítéka a törvény egyetemes érvényességének, és ráadásul ezek a példák eléggé sajátosak, rögtön hozzá kell tenni ehhez, hogy Engels sehol sem vonja kétségbe Hegelnek a tagadás tagadásának törvényére vonatkozó megállapításait. Ezért emeli ki Engels, hogy a törvény értelmezése végett Hegelhez kell fordulnunk. „. . . Kantnál dialektikát tanulmányozni hasztalanul fáradságos és kevésbé kifizetődő munka lenne, amióta megvan a dialektikának átfogó, bárha egészen hamis kiindulópontból kifejtett kompendiuma *Hegel* műveiben . . . Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy itt semmiképp nem a hegeli kiindulópont védelmezéséről van szó . . . Szintoly kevésbé lehet arról szó, hogy fenntartsuk a hegeli rendszer dogmatikus tartalmát, ahogy azt a berlini hegelizmus ó és ifjú vonala prédikálta. Az idealista kiindulóponttal együtt bukik a rá konstruált rendszer is, tehát nevezetesen a hegeli természetfilozófia is. Emlékeztetnünk kell azonban arra, hogy a Hegel elleni természettudományos polémia, amennyiben Hegelt egyáltalában helyesen értette meg, csak e két pont ellen irányult . . . Mindezek levonása után megmarad még a hegeli dialektika.”<sup>27</sup> Engels álláspontjából mármost azt a feladatot vonhatjuk le, hogy a tagadás tagadása törvényének marxista elméletéhez nem elegendő az általa alkalmazott példákból kiindulni: Engels példái is csupán a hegeli megfogalmazáshoz való viszonyban értendők, egy azt igazoló-kiszélesítő kísérlet részei. Amennyiben a Hegelhez való kapcsolódásnak ezt a jellegét nem vesszük figyelembe, eleve feladjuk azt az álláspontot, amelyről az engelsi példákat összefüggésükben érthetnők meg. Ebből pedig szükségképpen következik az, hogy a tagadás tagadásának törvényét csupán példák halmazának tekintsük, és a *törvény helytelen interpretációinak kritikáját, mint magának a törvénynek a bírálatát adjuk elő*.

A példák összefüggéseit vizsgálva először az tűnik fel, hogy Engels nagyon gondosan választotta azokat ki a különböző tudományágak területeiről. Mindenekelőtt azoknak a területeknek mindegyikéről hoz legalább egy példát, amelyben a törvény érvényességének bizonyítása döntő jelentőségű. Így példái érintik a biológiát, a geológiát, a matematikát, a történelmet, végül a filozófiát, s miután bizonyítja, hogy „a tagadás tagadása a szerves világ mindkét birodalmában tényleg előfordul”, azután állapítja meg, hogy a tagadás tagadása

<sup>24</sup> Engels: „A természet dialektikája”, 358—359.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Engels: Régi előszó a „Dühring”-hez. A dialektikáról; MEM 20, 346—347.

„a természetnek, a történelemnek és gondolkodásnak rendkívül általános fejlődési törvénye”. A törvény megfogalmazása tekintetében azonban maga Engels is Hegelhez utalja az olvasót. „Az emberek dialektikusan gondolkodtak, jóval mielőtt tudták volna, mi a dialektika . . . A tagadás tagadásának törvényét, amely a természetben és történelemben, és — mígnem aztán felismertük — koponyánkban is tudattalanul végbemegegy, Hegel csak elsőként élesen megformálta.”<sup>28</sup>

Az engelsi példák azonban mégsem merő igazolásai, bizonyítékai a Hegel által megfogalmazott törvénynek, pontosabban a kiegészítő példák egyáltalán nem részletkérdéseket érintenek, hanem „stratégiai” jelentőségűek. Mert jöhetnek Hegel magát a törvényt helyesen fogalmazza meg, de idealizmusánál fogva azt a hibát követi el, hogy „a törvényeket mint gondolkodási törvényeket a természetre és a történelemre ráoktrojálja, nem pedig belőlük levezeti”.<sup>29</sup> A kiegészítő példáknak és egyáltalán Engels e ponton való kísérletének jelentőségét érzékelhetjük a Dühringgel folyó vitában is. Itt természetesen nem Dühringnek a dialektikáról való véleménye érdekes, hanem az a meglátása, hogy Hegelnél a dialektika törvényeiből fakad a valóság dialektikája, nem pedig fordítva. Ezen a ponton Engels nem védi meg Hegelt, viszont bebizonyítja, hogy Marx a Hegel által megfogalmazott törvényt gyökeresen ellentétes módon kezelte. Dühring eljárása éppen abból állt, hogy a Hegellel szemben jogos észrevételt fordítja Marx ellen: „Jobb és világosabb eszközök híján . . . a hegeli tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy ennek révén hozzák világra a múlt méhéből a jövődőt. Az egyéni tulajdon megszüntetése . . . az első tagadás. Ezt egy második fogja követni . . . de egy magasabb . . . formában”<sup>30</sup> Engels válasza az, hogy Marx nem így kezeli a törvényt, hanem konkrét történelmi és gazdasági elemzés eredményeképpen jut arra a következtetésre, hogy a „kisajátítókat kisajátítják”, s „amikor . . . a folyamatot a tagadás tagadásaként jellemzi, nem arra gondol, hogy ezzel bizonyítsa be a folyamat történelmileg szükségszerű voltát.”<sup>31</sup>

Engelsnek Dühringgel szembeni vitáját különösen tanulságossá teszi az a körülmény, hogy a marxista filozófia történetében a későbbiekben sajátos módszer alakult ki a dialektika törvényeinek kezelésében, olyan módszer, amelyet Engels a vitában határozottan *nem* Marx módszerének nevez. Hogy ezt a nem-marxinak nevezett módszert bemutassuk, Sztálin szövegére hivatkozunk, jöhetnek köztudott, hogy Sztálin nem foglalkozott közvetlenül a tagadás tagadásának törvényével, sőt „A dialektikus és történelmi materializmusról” című tanulmányában a dialektika fő tételei között meg sem említi. Sztálinnak e tanulmányát s e tanulmányának módszerét mégis döntőnek tekinthetjük, mivel a későbbiekben, a marxista filozófia továbbfejlődésében rendkívüli szerepet játszott. Lássuk tehát egy konkrét példán, hogyan kezeli Sztálin a dialektika törvényeit a bizonyításban. „Ha a világ szakadatlan mozgásban és fejlődésben van, ha a régi elhalása és az új gyarapodása a fejlődés törvénye, akkor világos, hogy nincsenek többé megingathatatlan társadalmi rendszerek.”<sup>32</sup> Hangsúlyozzuk: itt nem a megállapítások tartalmát vizsgáljuk, hanem azt a módszert, amellyel

<sup>28</sup> Engels: „Anti-Dühring”, 139.

<sup>29</sup> Engels: „A természet dialektikája”, 358.

<sup>30</sup> Engels: „Anti-Dühring”, 127.

<sup>31</sup> Uo. 131.

<sup>32</sup> Sztálin: „A dialektikus és történelmi materializmusról”, 2. kiad., Szikra, 1949, 12.

a dialektika egy meghatározott törvényét valamely megállapításhoz bizonyításnak használják fel. Ami ekkor szembeűnik, az az, hogy míg Marx és Engele szerint a dialektika törvényeihez a történet és a történelem vizsgálatán keresztül juthatunk el (vagy amennyiben e törvénynek a valóságban való érvényesülését példákkal akarjuk igazolni, akkor konkrétan meg kell vizsgálnunk, hogy az általános törvény hogyan érvényesül), addig Sztálinnál maga a törvény a kiindulópont, amelyet a valóságnak követnie kell. Engels éppen ezt a módszert kifogásolja Hegelnél, akinek idealizmusával hozza összefüggésbe a dialektika törvényeinek ilymódon való felfogását. Nézzük meg Sztálin egy másik példáját: „... ha a lassú mennyiségi változásnak gyors és váratlan minőségi változásokba való átmenete fejlődési törvény —, akkor világos, hogy a forradalmi változások, melyeket az elnyomott osztályok visznek véghez, teljesen természetes és elkerülhetetlen jelenségek.

Tehát: az átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba és a munkásosztály megszabadulása a kapitalista igától nem lassú változások útján, nem reformok útján, hanem csakis a kapitalista rendszer minőségi megváltozása útján, forradalom útján valósítható meg.

Tehát: ha a politikában nem akarunk tévedni, akkor forradalmároknak kell lennünk, nem pedig reformistáknak.”<sup>33</sup> Ismét mondjuk: nem az egyes állításokat vizsgáljuk, hanem azt a módot, amellyel Sztálin eljut hozzájuk a dialektika valamelyik törvényéből. Hogy a dialektika kezelésének e két módszere milyen gyökeresen áll szemben egymással, arra Marx közvetlenül utal Ricardo és Adam Smith tudományos módszerének jellemzése során. „A durva empirizmus hibás metafizikába, skolasztikába csap át, amely azon kínlódik, hogy letagadhatatlan empirikus jelenségeket közvetlenül egyszerű formai elvonatkoztatással vezessen le az általános törvényből, vagy e törvénynek megfelelővé okoskodja őket.”<sup>34</sup> A Sztálin által végrehajtott módosítás a dialektika értelmezésében ugyanilyen jellegű, ezért hatása — következményeiben — a dialektikus módszer *egészét* alapvetően érintette. Az ilyen eljárás mód legnagyobb veszélye az, amit Molnár Erik már mint eredményt rögzít, amikor megállapítja, hogy a tagadás tagadásának törvénye nem több példák összegénél. E módszer valóban merő illusztráció- és példagyűjteménnyé változtatja a természet és a társadalom megannyi jelenségét, előre megfogalmazott törvények számára. A dialektika törvényeinek nem dialektikus alkalmazása következtében maguk a törvények sémákká, tartalomra kívülről váró formákká merevedhetnek.<sup>35</sup>

Ami mármost érdeklődésünk közvetlen tárgyát illeti, álláspontunk szerint a tagadás tagadása törvényében különös erővel ütközik össze a dialektikus és a formális szemléletmód, annál fogva, hogy a tagadás tagadása „... az egész

<sup>33</sup> Uo. 13—14.

<sup>34</sup> Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, I. rész, Budapest 1958, 59.

<sup>35</sup> Ezért szükségszerűnek kell tartanunk, hogy a marxista filozófiai gondolkodás a dialektika törvényeinek újbóli tanulmányozásával fogott hozzá annak a feladatának ellátásához, hogy pótolja a dogmatizmus időszakában keletkezett lemaradását. Elegendő ennek hazai példáiból utalni a Hegel iránti érdeklődés megnövekedésére (vö. pl. Erdei László: „A megismerés helyzete”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1957). Az ember és a társadalmi törvény dialektikus kapcsolatok újvizsgálatára (Vö. pl. a „Társadalmi Szemle” törvény-vitája), kategóriák dialektikus összefüggésének vizsgálatára (vö. Lukács György: „A különösség”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1957), a termelési mód és a termelési viszonyok dialektikus kapcsolatának vizsgálatára (vö. pl. Tőkei Ferenc: „A társadalmi formák elméletéhez”, Kossuth, 1968) stb. Ugyancsak felélnkül az érdeklődés — itthon és külföldön egyaránt — a dialektikus logika problémái iránt.

rendszer felépítésének alaptörvénye”.<sup>36</sup> Mielőtt közvetlenül Hegelnek a tagadás tagadásával kapcsolatos szövegeihez fordulnánk, meg kell említenünk Leninnek „A logika tudománya”-hoz fűzött megjegyzéseit, az 1914 szeptember–decemberi konspektusokban. Lenin mindenütt kiemeli, hogy Hegel „irgalmatlanul szidja a dialektikával úzótt játék formalizmusát, unalmát, ürességét”, de a tagadás tagadásával összefüggésben külön megjegyzi: „A dialektika ‚hármassága’ annak külsőleges, felszínes oldala.”<sup>37</sup> Ez — az egyébként Hegeltől származó, de Lenin által külön kiemelt — megállapítás legalábbis kétségeket kell hogy támasszon a tagadás tagadása törvényének korábban bemutatott interpretációi iránt. Ugyancsak feltűnő, hogy Lenin egyáltalán nem indít olyan heves harcot az „aufheben” ellen, amint azt Molnár Erik teszi. „Ez nagyon fontos a dialektika megértéséhez”,<sup>38</sup> írja Lenin Hegel következő szövegéhez: „. . . de a más lényegileg nem az *üres negatívum*, a *semmi*, amit a dialektika közönséges eredményének vesznek, hanem az *elsőnek mása*, a *közvetlennak a negatívuma*; tehát mint a *közvetített* van meghatározva — általában az *elsőnek meghatározását* tartalmazza magában. Az első tehát lényegileg a másban is megőrződik és fennmarad.”<sup>39</sup>

Hegel álláspontja szerint: „megszüntetni — aufheben — és a *megszüntetett* — *das Aufgehobene* — [az *eszei*] a filozófia legfontosabb fogalmainak egyike, olyan alapmeghatározás, amely éppenséggel mindenütt visszatér, amelynek értelmét határozottan fel kell fogni s különösen a semmitől meg kell különböztetni. Ami megszűnik, ezáltal nem válik semmivé. A semmi a *közvetlen*; egy megszüntetett ellenben közvetett valami; a nem léttel bíró, de *eredményképpen*, amely egy létből indult ki. Ennélfogva *magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik.*”<sup>40</sup> Így és ezzel együtt mondhatjuk, hogy „. . . a megszüntetett egyszersmind megőrzött, amely csak közvetlenségét veszttette el, de azért nem semmisült meg.”<sup>41</sup>

Az ilymódon egyszer már megszüntetett *közvetlen* következésképpen nem térhet többé vissza a közvetlenségbe, tehát szó sincsen annak semmilyen közvetlen reprodukciójáról sem részleteiben, sem egészében. Amihez jutunk, az nem a közvetlen, de nem is a semmi — hiszen a semmi éppoly közvetlen, mint ami megszűnt —, következésképp nem jutunk és nem is juthatunk a pusztá ürességhez; azmihez érkezünk, az *egy fejlődési folyamat az eredmény szempontjából*: mint *közvetített*, amelynek természetesen szintén van közvetlensége: az, hogy *más*, mint ama első. Ha most ezen a ponton ismét visszatérünk az engelsi példákra, akkor tárul fel azok igazi jelentősége és lényege. Engels ugyanis éppen nem a reprodukció értelmében, hanem az új minőség kialakulásának törvényeként értelmezi a tagadás tagadását. Ha pedig eszerint gondoljuk újra a példákat, arra jutunk, hogy az árpaszem esetében voltaképpen már a mennyiségileg megnövekedett eredmény (termés) éppen úgy feltételez egy közvetítést, de olyan jellegűt, ahol ez a közvetítés csupán a mennyiségi oldalon jelentkezik, míg a többi példa esetében minőségi változásokra vezet. Így tehát az árpa-példa valóban egy olyan határesetet jelöl, amelyben a törvény megjelenik

<sup>36</sup> Engels: „A természet dialektikája”, 358.

<sup>37</sup> Lenin: Filozófiai füzetek, 190.

<sup>38</sup> Uo. 187.

<sup>39</sup> Hegel: „A logika tudománya”, II. rész, Akadémiai Kiadó, Bp. 1957, 430.

<sup>40</sup> Hegel, i. m. I. rész, 82.

<sup>41</sup> Uo.

ugyan, de még nem teljesen világosan, ekként csupán a minőségi változások lezajlása során ragadhatjuk meg. A későbbiekben mégis csupán az előbbi, szélső esetét ragadják ki a törvénynek, s innen már egyenes út vezetett ahhoz, hogy a mennyiségi változások leírásából elmaradjon a közvetítés felismerése. A tagadás tagadásának bizonyítására tehát a árpaszemről szóló példát oly módon felhozni, hogy azt: 1. a kiindulópont közvetítés nélküli reprodukciójának igazolásaként szerepeltetjük, továbbá 2. azt nem mint határesetet tekintjük, hanem e törvény legsajátosabb, legjellemzőbb esetének — a tagadás tagadása törvényének félreértésére, helytelen interpretációjára vezet.

Ha tehát megragadunk a közvetlennél, akkor az egész folyamat valóban nem tűnik fel másként, mint a réginek, vagy az egészében meghaladott régi valamely részének, darabjának átvitele az újba, megismélődése az újban. A tagadás tagadásának törvénye ellen megfogalmazott ellenvetés tehát, hogy ti. „vannak a társadalomnak olyan vonásai, amelyek a fejlődés során teljesen megsemmisülnek” mindvégig megrekedt a közvetlenben, következésképpen egyáltalán nem is releváns a szóban forgó törvény lényege szempontjából. Mert jóllehet a valóságban sohasem ragadjuk közvetlenül üstökön a közvetítettet, ez azonban egyfelől azt jelenti, hogy amihez eljutunk a közvetlen megszüntetésével, az nem valamiféle egyneműség, nem valami forma nélküli tartalom; másrészt pedig a hegeli felfogás valóságos bizonyítéka, hiszen arról tanúskodik, hogy a közvetítet — valóságos lényege szerint — csak a közvetlen áttörése útján érhető el. Így a közvetlen, az empiria, a „konkrétság”, a kézzelfogható valóság, a „tények” világa *szükséges kezdetnek* fog bizonyulni, melyet azonban feltétlen át kell törni ahhoz, hogy a közvetítetthez eljussunk. Ámde ha a kiindulópontul a közvetítet nélküli közvetlent tekintjük, akkor ez a közvetlen egy nem-belsővel, nem-lényeggel bíró valami, ezért meghatározása sem lehet más, mint az egyszerű különbség: . . . „először is a *kezdettel* kell kezdeni . . . Mivel kezdet, ezért tartalma valami *közvetlen*, de olyan, amely az *elvont általánosság* értelmét és formáját mutatja. Akár a *lét*, akár a *lényeg*, akár a *fogalom* tartalma, *felvett, készen talált, asszertórikus* valami, mert *közvetlen, készentálált*” — írja Hegel.<sup>42</sup>

Itt azonban egy megjegyzést kell tennünk. Mert jóllehet a kezdet mindenképp valami közvetlen, de ennek formája egyáltalán nem attól függetlenül az elvont általánosság, hogy a létről vagy a fogalomról van szó. Úgy gondoljuk, Lukács György vitája Hegel felfogásával ezen a ponton teljesen indokolt és megalapozott, amikor az ontológiai és ismeretelméleti oldal zavaró egymásba játszását számos probléma forrásának tekinti. „. . . Hegel az egyetlen, aki . . . lefekteti egy új, a dialektikus logika alapzatait, másfelől, amennyiben új ontológija ebben az új logikában fejeződik ki, a logikai kategóriákat túlterhelte ontológiai tartalmakkal . . . mint ahogy egyúttal a legfontosabb új ontológiai felismeréseket logikai formákba kényszerítésük révén sokszorosan eltorzítja.”<sup>43</sup> Ebből azonban — úgy véljük — nem következik, hogy a tagadás tagadásának törvényét *kizárólagosan* logikai törvénynek kellene tartanunk. Azonban határozottan meg kell különböztetnünk érvényesülésének különböző módjait az ontológia, illetve az ismeretelmélet területén. A *kezdetre vonatkozóan* ez a megkülönböztetés abban áll, hogy az ontológia területén a kezdet egyáltalán nem az „elvont általánosság értelmét és formáját mutatja” (miként az ismeretelméletben), hanem az azonosság — különbség egyidejű, közvetlenül készen talált for-

<sup>42</sup> Hegel, i. m. II. rész, 424.

<sup>43</sup> Lukács György, i. m. 76.



máját.<sup>44</sup> Amíg tehát a logikában az absztrakt—általános (fogalom) a készen talált közvetlenség, addig az ontológia területén az azonosság—különbség kézen talált formájától kell elindulnunk. A különbségtől azonban kettős út vezet tovább: az egyik a közvetlenség azonossága, mely a különbség, a semmi, majd az újabb különbség fokozataiban mozog. Hegel ennek az útnak a követését reflexió nélkülinek, formálisnak tartja, mivel a különbségnél nem jut tovább. A másik ágon a különbségtől a közvetítettig, a lényegig, majd pedig a lényeggel bíró közvetlenhez juthatunk el.

A lehetséges utak elágazásának az az ellentmondás az alapja, hogy mivel *valóságosan* a természetben és a társadalomban egyaránt minden jelenség és tárgy a közvetlen és a közvetített valamilyen egységéből áll, éppígy valóságos a közvetlenség folyamatos fennmaradása is, ennél fogva elvileg mindig is lehetséges megmaradni ennél az egyoldalúságnál, amely mint láttuk a kiindulópontnál egy elvonatkoztatásban már készen kapott. A valóságos folyamatnak ez a leírása, amely *megmarad* ennél az egyoldalúságnál, szintén a valóságot követi ugyan, de nem hatol be fejlődésének folyamatába, *megállapít*, anélkül, hogy a kialakulását meg tudná közelíteni.

Következésképpen a tagadás tagadására vonatkozóan találhatunk egy külső — formális koncepciót —, amely a „hármasság” tételével operál, és a közvetlenséget követi nyomon, s emellett létezik egy tartalmi koncepció. A probléma egyik összetevője azonban éppen az, hogy ez utóbbi koncepció *formája* látszatra szintén a hármassághoz igazodik, s ezért a dialektika formálissá tételének lehetősége szüntelenül visszatér, valahányszor üres formaként jelenik meg a módszer külső oldala: „. . . hogy a módszer egész formája *hármasság*, csak egészen felületes, külső oldala . . . a megismerés módjának . . . A formalizmus szintén hatalmába ejtette ugyan a hármasságot és üres *sémájához* tartotta magát” — mondja Hegel.<sup>45</sup> Ha tehát túl akarunk jutni azon az állásponton, amely szerint a valóság egyetlen meghatározottsága az, ami közvetlenül adott, akkor mindenképpen bele fogunk ütközni egy, a formális sémában elő nem forduló mozzanatba, amely kiveti az egész hármasságot a közvetlenségből (amelyen a formális eljárás nyugszik), s elvezet majd a közvetített problémájához.

A tagadás tagadásának eredményére vonatkozóan Hegel a hármasság felbontásához a következő megjegyzést fűzi. „Ez a *második* közvetlen az egész folyamatban, ha egyáltalán számlálni akarunk, a harmadik az első közvetlen-

<sup>44</sup> Ebből természetesen nem csupán az a probléma adódik, hogy a megismerés menete éppen ellentétes a valóságos folyamat menetével, s így a látszólagos kiindulópont az eredményt is magában foglalja (éppen a fogalom révén történő megismerés következtében), hanem az is felmerül, hogy miként lehetséges egyáltalán ontológiai érvényű megállapítást tenni. Itt valóban kitűnik az, hogy egyfelől nem fogalmazható meg előfeltétel nélküli ontológiai megállapítás, másfelől azonban ezen előfeltételek jellege éppen a szóban forgó ontológiai folyamatban válik világossá. Így tehát az ontológiai folyamat megismerése ugyan nem független a megismerés kategóriáitól, s ennyiben valóságos átfedéseket kell megállapítanunk, de az ontológia és az ismeretelmélet (logika) megkülönböztetését is határozottá kell tennünk. „. . . itt teljes világosságnak kell uralkodnia afelől, hogy az igazi kiindulópont maga a valóság volt, hogy ennek elvonatkozottó széttagolása olyan visszatükrözési kategóriákhoz vezet, amelyeknek szintetikus felépítése a valóság megismerésének útját, nem pedig magának a valóságnak a menetét ábrázolja, még ha az így keletkező kategóriáknak és összefüggéseknek mint a valóság gondolati reprodukciójának magától értetődő módon ontológiai és nem logikai jellegűeknek kell is lenniük”. (Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában; II. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/3—4. 401—402.)

<sup>45</sup> Hegel, i. m. II. rész, 433.

hez és a közvetítetthez. De egyben harmadik az első vagy formális negatívhoz és az abszolút negativitáshoz vagy a második negatívhoz . . . ennyiben a harmadiknak számlált negyediknek is számlálható és a *hármasság* helyett az elvont forma *négyességnek* vehető.<sup>46</sup> Az, hogy a hármasság helyett négyességet számolunk, természetesen nem változtatná meg önmagában a séma ürességét, formálisságát, ha csupán sémákat hasonlítgatunk össze. Ámde a négyesség, ha egyelőre csupán a sémában, mégis jelzi azt, hogy a hármasság valójában két negativitást, egy formális és egy abszolút negativitást foglal magában, s e két negativitás egymást közvetíti. Ezért tehát a tagadás tagadásának az a koncepciója, amely csupán azt veszi észre s addig jut el, hogy az első negáció a megszüntetés mozzanatát, vagy a megsemmisítést, a második negáció a megszüntetett negációt, s így ismét egy igenlést tartalmaz, csupán a formális sémában mozog, mert e séma nemcsak hogy nem tartalmazza az abszolút negativitás mozzanatát, hanem ebből eredően a kiindulópont-hoz való visszatérés is formális, *közvetlen*, s nem vezet el a közvetítetthez. (Ráadásul ez a visszatérés is tökéletes meglepetésként, előzmények nélkül áll elő.)

Az abszolút tagadás ezzel szemben nem az első, tehát a kezdet *nem-léte*, hanem az *ő mása*, negativitása, tehát az, amellyel vonatkozásban áll. Ámde amíg a kezdet a *különbségnek* üres, közvetlen *önmagára* való vonatkozása, addig és azért az abszolút negativitás a *másra* vonatkozás. A különbség kifordul önmagából azért, hogy a környező világ mindazon jelenségei, része, amellyel és amelyekkel vonatkozásba kerül, az *ő másává* válnak. Ha mármost a kiindulópontban, a kezdet mint közvetlen, *pozitív* került meghatározásra, akkor abban a mozzanatban (amelyben ama kezdetet az *ő másaiban*, tehát nem közvetlenül ragadhatjuk meg) a közvetlen negativitását, azaz a közvetlen abszolút tagadását foghatjuk fel. „Egészen általánosan felfogva . . . az előbb *közvetlen*, így *közvetített*, *másra vonatkoztatott* . . . A *második* tehát, ami ezáltal keletkezett, az elsőnek *negatívuma* . . . nem az üres *negatívum*, a *semmi* . . . hanem az *elsőnek mása*, a *közvetlennel negatívuma*, tehát mint *közvetített* van meghatározva. Ami tehát most előttünk van, az a *közvetített*, amely elsősorban vagy ugyancsak közvetlenül véve szintén egyszerű meghatározás, mert mivel az első elmerült benne, csak a második van előttünk. Egyszerű meghatározásnak vehető, de igazsága szerint *vonatkozás* vagy viszony . . . Nem olyasminek a *mása* tehát, amellyel szemben közömbös.”<sup>47</sup> Ez a második mozzanat tehát mindenoldalúan negativitásként adódik: a „négyesség” sorozatában olyképpen, hogy a közvetlenség negativitásként jelenik meg, de egyúttal ez az *a pont*, amelyben a *közvetített* és magát a *közvetítést közvetlenül*, tehát *negativitásában vehetjük szemügyre*. Így tehát a közbülső tagadásnak két vonatkozását találjuk, s ez a magyarázata annak, hogy Hegel miért beszélhet a hármasság helyett négyességről. Az egyik vonatkozás az első közvetlenhez és a közvetlenül is megjelenő eredményhez kapcsolódik (mely pl. az árpaszemnek mint kezdetnek és mint végpontnak a megjelenésével illusztrálható). Ennek sajátos vonása az, hogy maga a közbülső is közvetlennel jelenik meg (pl. növény). A másik vonatkozás azonban éppen az, hogy a közbülső nem más, mint amaz első közvetlennel a megszüntetése, annak negatívja. Márpedig a közvetlen abszolút negatívja *a csak másra* nézve vonatkozással bír, az, aminek önmagára nincs is vonatkozása. És valóban ez fogalma szerint: nem kezdet és nem eredmény, hanem közbülső, amely azért van, hogy

<sup>46</sup> Uo.

<sup>47</sup> I. m. 430–431.

nem önmagára, hanem minden másra, minden tőle *különbözőre* vonatkozása van. Nem állapot tehát, hanem az állapot abszolút negatívja: maga a mozgás, a „végtelen processzus” (a növény esetében pl. asszimiláció). Az ellentmondás tehát abból áll elő, hogy a közbülsőt *egyidejűleg és fogalma szerint* egyszerűre kell elgondolni közvetlennek és az abszolút nem közvetlennek is, önmagára vonatkozóan és *a csak másra* vonatkozóan, maga magának és a vele mindenoldalú ellentmondásban álló másnak —, *tehát magát az ellentmondást kell elgondolnunk*, és ezért „kettősen”, önellentmondónak kell ezt a közbülsőt felfognunk. Így lesz megkettőzött, azaz a hármasság négyességgé. „A második szféra a különbözők vonatkozását azzá fejleszti, ami elsősorban, a maga ellentmondásává — a végtelen processzusban.”<sup>48</sup> Ez egyszerűs mind a tagadás tagadásának fordulópontja is, mert a legvégső (a harmadik, illetve a negyedik) mozzanatban ismét olyan vonatkozás áll előttünk, amely már nem maga *az* ellentmondás, hanem az ellentmondások konkrét egysége, mint a dolgok meghatározottsága. Ezért ebben a mozzanatban most már tartalmas, valóságos, konkrét totalitáshoz érkezőnk. Ez a konkrét totalitás azonban a második mozzanat *eredménye*.

Ami a végső (a harmadik, illetve a negyedik) mozzanatnak azt a vélt sajátosságát illeti, hogy netán visszaállítaná a kiindulópontot, tehát a közvetlent, azt találjuk, hogy ami a kezdetből itt, ezen a ponton megmarad: egy vonatkozás, mégpedig mind a kezdetnek, mind pedig az eredménynek az *önmagára való* vonatkozása. De míg a kezdet „a magáértvaló-lét nélküli magánvaló-lét” *üres* önmagára való vonatkozása (azaz nem több, mint különbség), addig a folyamat végén a tartalomnak és formának, a lényegnek és jelenségnek egymásra való vonatkozását találjuk magában a dologban, amelynek éppen ezáltal önálló léte van: magáértvaló léte. Az önmagára való vonatkozáson kívül a végpont nem rekonstruálhatott semmit a kezdőpontból az eredményben, mert ezen kívül nem volt mit rekonstruálnia, nem lévén a kezdetben egyéb meghatározottsága.

Ennélfogva azt mondhatjuk, hogy a tagadás tagadásának az a felfogása, amely szerint a régi rekonstrukciójáról van benne szó, voltaképpen elkerülhetetlenül magában foglal egy további következményt. Annak folyamánként ugyanis, hogy minden megismerés az adott totalitásnak közvetlenre való redukálásával indul, ténylegesen nem is a réginek, a meghaladottnak az újban való fennmaradását mondjuk ki a tagadás tagadása törvényének rekonstrukciós jellegű magyarázatával, hanem inkább a jelenlegi viszonyokat, jelenségeket vetítjük közvetlenül vissza, a korábbi időszakokra. Marx erről írva kifejti, hogy „. . . A polgári gazdaság ily módon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja. De semmi esetre sem a közgazdászok módja szerint, akik minden történelmi különbséget elmosnak és az összes társadalmi formákban a polgáriakat látják.”<sup>49</sup>

A tagadás tagadásának törvényét egyáltalán nem igazolná az, ha kimutatnánk: vannak olyan társadalmi jelenségek, amelyek egy új társadalmi formációban is fennmaradnak, s éppígy nem cáfolja az, hogyha megállapítjuk: a valóság forradalmi természete teljes egészében kiküszöböli a régít. Valójában a tagadás tagadásának törvénye egy egészen más területen érvényesül: a közvetlenségből a közvetítetthez való mozgás általános fejlődéstörvénye, amely egyaránt megtalálható a természetben a társadalom valóságos folyamataiban és a megismerésben.

<sup>48</sup> Hegel: „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai”, I. rész, A logika. Akadémiai Kiadó, Bp. 1950, 319.

<sup>49</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest, 1972. 31.

résben. Mert jóllehet a közvetlenség minden területen másként jelentkezik, azonban a közvetítettbe való átmenete egyaránt szükségszerű.<sup>50</sup> Ezért a fejlődés folyamatától való elszakítása üressé, tartalmatlanná, formálissá teszi a tagadás tagadásának kezelését, felfogását, s ezzel együtt követhetlenné válik a közvetlenből a közvetítettbe való átmenet is.<sup>51</sup>

Úgy véljük, éppen ez utóbbi szétválasztást hajtotta végre *előzetesen* Molnár Erik (illetve külön vizsgálat nélkül elfogadta az előzetesen már kialakult szétválasztást), majd az ezáltal formálissá változtatott tagadás tagadása ellen fordult. Részben ehhez hasonló Lukács Györgynek a tagadás tagadásával *közvetlenül* kapcsolatos felfogása is, azonban miután a közvetlenség és közvetítettség viszonyának elemzése Lukács György felfogásának egyik alapvető pontja, a konkrét elemzésekben a tagadás tagadásának tényleges tartalma számtalan esetben visszatér.<sup>52</sup> A tagadás tagadásának valóságos bizonyítéka tehát az, hogy *a természet és a társadalom valósága ténylegesen tartalmazza a közvetítettséget: a formán kívül a tartalmat, a jelenségen kívül a lényeket stb. „... nincs semmi sem az égben, sem a természetben, vagy a szellemben vagy bárhol, ami ne éppúgy tartalmazná a közvetlenséget, mint a közvetítettséget . . .”*<sup>53</sup> Azzal azonban, hogy a közvetítettet a dolog fejlődése folyamán mint vonatkozások összességét és e vonatkozások történetét ragadhatjuk meg, egyúttal feloldható a közvetített „önmagában kuksoló elvontság”-ra, s ez a közvetített úgy határozódik meg tartalomként, mint fejlődéstörténetének eredménye.

Azt mondhatjuk tehát, hogy valamely dolognak, a valóság valamely jelenségének tulajdonságai, belső lényege ellentmondásokban, az összefüggések rendszerében, ezek alakulásában fejlődik ki, s a tartalom magában hordozza mint *eredményt*, eme vonatkozások teljességét, összefoglalását.

Ámde aktuálisan, e folyamat valamely meghatározott pillanatában azt látjuk, hogy ha a közvetlen egyben magában is hordja és közvetíti a közvetítettet, ő

<sup>50</sup> Éppen ebből következően helytelen a tagadás tagadásának törvényét (miként a dialektika más törvényeit is), a valóságos folyamatokra ráerőltetni, nem pedig belőlük levezetni, hiszen már a kiindulópontnál egészen eltérő közvetlenségeket kapunk. A logika például, melynek szükségképpen kiindulópontja a fogalom, ennek (a fogalomnak) *természete* szerint helyesen kezdi az absztrakt általánossal, miután a fogalom közvetlensége éppen ebben áll. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az absztrakt általános tehát a *fogalom* lenne a kezdet általában. Ez a magyarázata annak, hogy miért nem lehet közvetlenül az engelsi példákából kibontani a tagadás tagadásának törvényét, még ha ezek stratégiai jelentőségű példák is. Azt mutatják be, hogyan érvényesül a szóban forgó törvény különböző, egymástól lényegesen eltérő területeken, de magának a törvénynek a leírását nem adják.

<sup>51</sup> Marx, amikor a tagadás tagadásának hegeli felfogását elemzi, éppen arra mutat rá, hogy Hegel a valóságos fejlődést, a történelem mozgását fejezi ki elvont és spekulatív formában, („Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest, 1962, 99–118.) Marxnak a tagadás tagadásával kapcsolatos felfogását Tókei Ferenc részletesen és behatóan elemzi „A szocializmus dialektikájához” c. könyvében (Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1974.).

<sup>52</sup> Amikor Lukács György a tagadást a megsemmisítéssel, azonosítja az említett szétválasztás érvényesül. (Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/1–2. Ugyanakkor azonban már korai műveiben is fellép a közvetlenségbe való megrekedés ellen, s ezt a polgári felfogás alapvető jellemzőjének tartja (pl. Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. „Utam Marxhoz”, I, Magvető, Bp. 1971). Ontológiájának munka-elemzése pedig nem kis részben a közvetlenség–közvetítettség valóságos viszonyának elemzésén alapszik.

<sup>53</sup> Hegel: „A logika tudománya”, I, rész, 44.

maga nem a közvetített, csak a fejlődés folyamatában lesz azzá. Így aktuálisan, mint állapot a közvetlen a közvetített megszüntetése. Ezért a fejlődés valamint a fejlődés megismerése nemcsak hogy nem esik egybe, hanem ez utóbbi ugyan csak a történelem terméke; saját eszköze, valamint módszerre van szüksége ahhoz, hogy a megismerő ne csupán néma részese legyen a folyamatnak, hanem tudatában is legyen e fejlődésnek.<sup>54</sup> A közvetített megragadásának külön eszköze és módszere pedig nem csupán a közvetlen áttörésének eszköze és módszere, hanem egyúttal viszonylagosan önálló viszonyná formálja ama közvetítettet, s ezzel megduplázza a valóságosan egységben levőt, a közvetlen világa fölé emeli különállóként a közvetített világát. „A megszüntetett — das Aufgehobene — az eszmei” — mondja Hegel —, mert a megszüntetett közvetlen: a közvetített, amely önállóvá kidolgozott alakjában nem más, mint a megismerő tudat magáért-való-létében.

Ezért Marx, amikor Hegelnek a tagadás tagadására vonatkozó nézeteit bírálja, egyáltalán nem azt tartja helytelennek, hogy Hegel a történelmileg alakuló, tényleges materiális viszonyokról leváló viszonyként fogja fel ezt a megismerő tudatot. „A valóságban magánjog, morál, család, polgári társadalom, állam stb. fennmaradnak, csak mozzanatokká váltak, az ember egzisztenciális módjaivá és létezési módjaivá, amelyek nem elszigetelten érvényesek... A mozgásnak mozzanatai.

Valóságos egzisztenciájukban ez az ő mozgékony lényegük el van rejtve. Napvilágra, kinyilatkoztatásra csak a gondolkodásban, a filozófiában kerül... a vallás, állam, természet, művészet igazi egzisztenciája: a vallás-, természet-, állam-, művészetfilozófia.”<sup>55</sup> Marx kritikájának éle ott fordul Hegel ellen, ahol bebizonyosodik, hogy Hegel ennek a szükségképp fennálló elválásnak egy konkrét, történelmileg meghatározott, társadalmi formáját: az elidegenedett formát veszi alapul és terjeszti ki. Ennélfogva pedig „a tagadás tagadása... nem az igazi lényeg igazolása, éppen a látszat-lényeg tagadása által, hanem a látszat-lényeg... igazolása”.<sup>56</sup> A hegeli álláspont problémája tehát abban van, hogy valóságos viszonyokról leváló, szükségképpen külön formákat öltő elméleti viszonyokat nem az előbbiekből igyekszik megérteni, hanem, hogy ezeket a levált elméleti viszonyokat a lényeg kifejezőiből a lényeggé teszi, újra termelt, épp ezért viszonylag önállóvá vált formájukat valóságosabbnak és reálisabbnak tekinti, mint eredeti alapjukat, amelyből származnak. Így elidegenedett formájukat álláspontja bázisának teszi meg. „Ha... nekem csak a vallásfilozófia stb. a vallás igazi létezése, akkor csak vallásfilozófusként vagyok igazán vallásos és így megtagadom a valóságos vallásosságot és a valóban vallásos embert. De

<sup>54</sup> Itt újra belátható annak szükségszerűsége, hogy a folyamat leírása az eredmény álláspontjáról történik, egyszerűen annál fogva, hogy a megismerés eszközei és szubjektuma maga egy folyamat meghatározott végpontján állnak. „Mint egyáltalán minden történelmi társadalmi tudománynál, a gazdasági kategóriák meneténél is mindig szem előtt kell tartani, hogy — miként a valóságban, úgy a fejben is — a szubjektum, ez esetben a modern polgári társadalom adva van, és hogy ezért a kategóriák ennek a meghatározott társadalomnak, ennek a szubjektumnak létezési formáit, egzisztencia-meghatározásait, gyakran csak egyes oldalait fejezik ki, s hogy ezért ez a társadalom tudományosan is semmi esetre sem csak ott kezdődik, ahol róla, mint olyanról már szó esik.” (Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 31–32.)

<sup>55</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 111–112.

<sup>56</sup> Uo. 111. Marxnak Hegellel folytatott polémiaját itt nem kell részleteznünk speciálisan a tagadás tagadása szempontjából, miután ez egybeesik az elidegenedés hegeli felfogásának marxi kritikájával általában.

ugyanakkor igazolom őket, részben saját létezésemen belül vagy az idegen létezésen belül, amelyet velük szembehelyezek, mert ez *magá* csak az ő *filozófiai* kifejezésük . . .”<sup>57</sup>

A Marx által említett „mozgékony lényeg” nem más, mint ama közvetített. A tagadás tagadásának törvénye pedig nem más, mint a mozgékony lényeg kifejlődésének útja. Az elsődleges folyamatból kiemelkedő *külön formájának* létrejötte pedig hozzá van kötve a *jelek* kialakulásának történetéhez.

<sup>57</sup> Uo.

# „NULLANÖVEKEDÉS” VAGY „ORGANIKUS FEJLŐDÉS”? KÜLÖNBÖZŐ VILÁGMODELLEK — AZONOS IDEOLÓGIAI TALAJON

FEJÉR LÁSZLÓ

## A JÖVŐKUTATÁS TÁRSADALMI FUNKCIÓI

A tudományos társadalomelmélet, a marxizmus—leninizmus kialakulása a jövőbelátás területén is forradalmi változáshoz vezetett. Marx és Engels korszakalkotó munkássága ugyan először mutatta ki tudományosan annak lehetőségét — éppen a társadalom objektív törvényszerűségeinek feltárásával —, hogy az ember tudatosan alakíthatja, formálhatja jövőjét.

A történelem szinte minden szakaszában az emberek megkísérelték megjósolni a jövőt, előre látni saját helyzetük és egész társadalmuk alakulását. Ezek a törekvések az általános emberi aktivitás kifejeződései, az ember jövőre irányultságának eszmei formái, amelyeket a mindenkori anyagi-társadalmi viszonyok sajátosan meghatároznak. Ha alaposabban szemügyre vesszük ezeket a jóslási törekvéseket, azt tapasztaljuk, hogy már az ókori társadalmakban és azóta is mindig meghatározott ideológikus formákban jelentkeztek, ideológiai elemekkel keveredtek, végső soron a történelmileg változó és fejlődő osztályellentmondások kifejezői voltak, amelyeknek megfelelték az őket hordozó eszmei rendszerek és tudatformák (mitológia, vallás, utópiák).

A marxizmus—leninizmus — legáltalánosabban tekintve — létrejöttétől kezdve az emberiség jövőjét feltáró tudomány, az emberiség jövőjéről szóló általános elmélet volt.<sup>1</sup> Az emberiség távolabbi jövőjének feltárása mellett — különösen az utóbbi években — egyre általánosabb igény jelentkezik a közelebbi jövő feltárására, azaz a következő ötven-hatvan év társadalmi-gazdasági, politikai változásainak előrejelzésére, a társadalom jövőképeinek felvázolására.

Ez teljesen kézenfekvő igény a szocialista társadalom részéről, mivel itt a gazdaság, a politika és az egész társadalom tervszerű fejlesztése és alakítása objektíve lehetséges és szükségszerű. A tőkés társadalomban pedig — különösen az állami monopolkapitalizmus rendszerében — az egyre elviselhetetlenebbé váló gazdasági-társadalmi antagonizmusok letompítására és következményeik kivédésére irányuló törekvések sürgetik a jövő tudományos igényű feltárását és valamiféle hatékonyabb társadalmi tervezést. Ilymódon a jövő tudományos feltárása — meghatározott keretek között — a tőkés uralkodó osztályoknak is érdekükben áll. Erről a történelmi-társadalmi meghatározottságról Ossip K. Flechtheim — akitől egyébként a „futurologia” mint a jövőkutatás tudományának egyik elnevezése is származik — a következőket írja egyik legutóbbi tanulmányában: „Míg a tervezés a szocialista hagyományokból ered, s továbbra is mindenekelett a kommunisták övezetében gyakorolják, a

<sup>1</sup> Vö. Ágh Attila: A jövő marxi elméletének alapjai; „Világosság”, 1974/8—9.

kapitalista térségben kialakult a jövő megragadásának egy másik formája: a prognosztika, avagy a szorosabb értelemben vett jövőkutató, amiként az mindenekelőtt az Egyesült Államokban kibontakozott. A második világháború idején nyilvánvalóvá vált, hogy a korszerű háborút nem lehet végigvinni jelentős mennyiségű prognózis-programozás és tervezés nélkül. Azóta a nagyvállalatok is felismerték, hogy az értékesítést és a műszaki fejlesztést elő kell irányozni, sőt tervbe kell foglalni. Így aztán most Amerikában és Európában egyaránt erőltetik a technikai előrejelzést (Technological Forecasting), a konjunktúraprognózist és a konjunktúrabarométert, mint ahogy a legkülönbözőbb gazdasági adatok előzetes kiszámítását is... A tervezéshez hasonlóan a prognosztika is használja a matematikai és a statisztikai módszereket, a közgazdaságtani és üzemgazdaságtani ismereteket, a képzés-gazdaságtant, a demográfiát és további egyedi tudományok egész sorát.”<sup>2</sup>

Flechtheim kiemeli a tervezés és a jövőkutató pozitív kapcsolatát, és utal arra, hogy a tervezés elengedhetetlenül szükségessé válik a tőkés társadalom viszonyai között is. De egyszerűen figyelmen kívül hagyja azokat a minőségi különbségeket, amelyek a szocialista társadalmi tervezés objektív történelmi-társadalmi szükségszerűsége és a tőkés tervezés prakticista — a tőkés gazdasági-társadalmi viszonyok megőrzésére irányuló — törekvései között fennállnak.

A flechtheimi közelítés mindenekelőtt külső, formai kapcsolatot keres a tervezés és a jövőkutató között, és a tervezést — legalábbis elméletileg — beépíthetőnek tartja valamiféle egységes jövőkutatóba.<sup>3</sup>

Úgy tűnik, hogy Flechtheim a tervezés szükségességét az egész világ nagy megoldatlan problémáiból és a kapitalista társadalom anarchisztikus jelenségeiből vezeti le. Elismeri, hogy az átfogó társadalmi tervezés lehetősége és valósága a szocialista társadalmi rendszer történelmi kibontakozásából, a szocialista forradalmak győzelméből adódik, és hogy a szocialista társadalmi gyakorlat elméleti alapjait a marxizmus—leninizmus klasszikusainak munkái képezik. A marxizmus elméletét azonban a maga polgári álláspontjáról sok szempontból utópisztikus jellegűnek tartja, és ezért úgy gondolja, hogy ki kell dolgozni a tőkés társadalom jelenlegi viszonyai között is elkerülhetetlenül szükségesnek látszó tervezésnek egy új, nem-marxista elméletét. A társadalmi tervezésnek ez a Flechtheim-féle felfogása nem felel meg az objektív társadalmi törvények felismerésére és az azokhoz való tudatos alkalmazkodásra épülő tudományos koncepciónak.

## IGÉNY A TUDOMÁNYOSSÁGRA ÉS A TŐKÉS OSZTÁLYÉRDEKEKRE

A polgári jövőkutató általában alapvető feladatának tekinti az ember belátható jövőjének felvázolását, és benne a tudományosság igényével is találkozhatunk. Hogyan teljesül végül is a tudományosság igénye a polgári jövőelméletekben? Milyen elvekben találják meg a tudományos kutatás ki-

<sup>2</sup> O. K. Flechtheim: Drei Möglichkeiten unsere Zukunft; „Frankfurter Hefte”, 1974. júli. 481—488.

<sup>3</sup> O. K. Flechtheim „Futurologie. Der Kampf um die Zukunft” (Verlag Wissenschaft und Politik, 1970) c. művében részletesen fejtette ki ezt a koncepciót.



indulópontjait? A kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy lényegében a pozitívizmus elméleti vonalát követik. A tudományosságra való törekvésüknek alapjában a valóságos világ egyoldalú, mennyiségi, matematikai-modellezési szemlélete felel meg. A polgári jövőkutatás úgy tesz, mintha tartózkodna az értekektől és érdekektől, és egységesnek tételezi fel az emberiség jövőjét. Eltekintenek a jelen valóságának a társadalmi rendszerek különbözőségéből fakadó minőségi ellentmondásaitól, azoktól, amelyek globális méretekben a két világrendszer antagonisztikus társadalmi ellentmondásaira vezethetők vissza. Ezeket a társadalmi ellentmondásokat, amelyeknek a kibontakozása és megoldódása egy objektív történelmi folyamatban valósul meg és objektív társadalmi törvényszerűségek által determinált, egyáltalán nem veszik számba a társadalom jövője szempontjából.

Még a polgári jövőkutatás progresszív irányzataira is az a jellemző, hogy ha el is jutnak bizonyos objektív társadalmi törvényszerűségek felismeréséhez, ezekből nem képesek ellentmondásmentes, következetesen tudományos érvényű általánosításokat levonni, mivel nem rendelkeznek szilárd, valóban tudományos társadalomelméleti alapokkal. A tudományos társadalomelméleti, világnézeti alapok hiányában a tudományosságra való törekvés igénye a tőkés ideológia korlátaiba ütközik.

A polgári jövőelméleteket már első közelítésben is két csoportba sorolhatjuk a tudományosság feltételeinek érvényesülése szempontjából. Az első csoportba azokat sorolhatjuk, amelyekben a tőkés ideológiai elkötelezettség a tudományosság követelményét teljesen háttérbe szorítja. Ezek az elméletek a tőkés társadalom nyílt apológiáinak tekinthetők. A második csoportba sorolható elméletekre az a jellemző, hogy szerzőik szembenéznek a tőkés társadalom ellentmondásaival, bizonyos határok között még a tőkés társadalom objektív törvényszerűségeinek feltárását is vállalják, de mivel nem helyezkednek a következetesen materialista és dialektikus társadalom- és történelemszemlélet alapjára, még a sok esetben helyes felismeréseiket sem képesek egységes elméleti rendszerbe foglalni. Így következtetéseiket már általában elszakadnak a valóságtól. Tehát szándékuk ellenére sem tudják a tudományosság követelményét maradéktalanul teljesíteni. Ennek eredményeképpen elméleti következtetéseik — tényleges hatásukban — szintén tőkés ideológiai érdekeket szolgálnak, mert a valóságnak ellentmondó, hamis elképzeléseket táplálnak az emberiség jövőjéről. Mégis elsősorban a polgári jövőelméleteknek ez a második csoportja jelentős a marxista, tudományos jövőkutatás szempontjából, mivel kritikai elemzésük egy sor helyes felismerést szűrhet ki belőlük — elsősorban módszertani vonatkozásban.

A tőkés társadalom kereteit feszítő antagonisztikus ellentmondások, a tőkés társadalom egyre jobban elmélyülő válsága a tőkés uralkodó osztályt a jelen ellentmondásaiból kivezető út keresésére készíti. A tőkés politikának a válságok leküzdésére szolgáló programok és tervek elkészítéséhez olyan prognózisokra van szüksége, amelyek többé-kevésbé pontosan jelzik a kapitalista társadalom, mindenekelett a gazdasági szféra egyes területeinek várható alakulását. A burzsoá állam és a tőkés uralkodó körök ezért támogatják a jövőkutatást, de csak addig, amíg a jövőelméletek nem mutatnak túl a tőkés társadalom viszonyain. Így érthető az is, hogy a polgári jövőkutatás valóban tudományos eredményeket elsősorban a jövőkutatási módszerek kidolgozásának területén, valamint a gazdasági, ökológiai folyamatok és a tömegkommunikáció alakulásának előrejelzésében mondhat magáénak.

A jövőkutatási szakirodalom egyik viszonylag nagy tudományos visszhangot kiváltó munkája a MIT (Massachusetts Institute of Technology) rendszerdinamikai csoportjának keretében született könyv, „A növekedés korlátai”, melyet D. H. Meadows, D. L. Meadows és munkacsoportja készített.<sup>4</sup> A könyv Volkswagen-pénzen készült és a Római Klub megbízása alapján. A Római Klub ún. első jelentésének is ez a könyv képezte egyik alapját. A Meadows-csoport lényegesen támaszkodott a Massachusetts Institute of Technology-n már korábban kibontakozott rendszerdinamikai, prognosztizálási tevékenységre, amelyet Forrester professzor irányított. A könyvvel kapcsolatban már eddig is jelentős kritikák jelentek meg a nemzetközi és a hazai szakirodalomban.<sup>5</sup> A kialakult vita is bizonyítja, hogy „A növekedés korlátai” lényeges és jelentős megállapításokat tartalmaz az emberiség belátható jövőjével kapcsolatban.

A tanulmány talán legfontosabb mondanivalója az, hogy a gazdasági és a legszélesebben értelmezett társadalmi növekedésnek abszolút korlátai vannak a Földön. Megállapítják, hogy ha ezeket az abszolút korlátokat nem vesszük figyelembe és — tudatos társadalmi irányítással — nem fagyasztunk be mindenféle növekedést, akkor a földi világ belátható időn belül (50–100 év) katasztrofális helyzetbe kerül, s végül is elkerülhetetlen lesz az emberiség kipusztulása. A szerzők mondanivalójuk kifejtéséhez megszerkesztették a világ rendszerdinamikai modelljét, a „nullanövekedés” modelljét, amely egyben az emberi világ alternatív jövőképeként is tekinthető. Alternatívájuk körülbelül így fest: vagy nullanövekedés, vagy semmilyen növekedés, azaz teljes pusztulás.

Érdeemes közelebbről is megvizsgálni, hogy milyen is a MIT-csoport modellje. A jelenlegi földi világ jelenségeinek öt tényező-csoportját választották ki és ezekből állították elő világmodelljüket. Ezek a tényező-csoportok a következők: a népesség alakulása, az ipari termelés növekedése, az élelmiszertermelés változása, az újra nem termelhető nyersanyag- és energiaforrások mennyiségének alakulása, a szennyeződés méreteinek és minőségének változása. Magát a világot — a földi természetet és az emberi társadalmat — olyan soktényezős rendszernek tekintik, amelyben az összetevő elemek dinamikusan változnak és visszacsatolódásaikon keresztül végül az összes elem megváltozásának okozói is. A pozitív visszacsatolódásokon keresztül gyorsítják, a negatív visszacsatolódásokon keresztül lassítják az elemek változásait. Rendszerdinamikai modelljükben a valóságos visszacsatolódásoknak a rendszerelméleti visszacsatolások felelnek meg.

Modellalkotásuk általános koncepcióját helyesnek ítéldhetjük meg, mivel a valóság, az anyagi világ különböző részei és területei mint rendszerek általában modellezhetőek, és az is igaz, hogy „... a modell olyan, a megismerés objektumával objektív megfelelési viszonyban levő és a kutatás folyamatában azt helyettesítő anyagi vagy eszmei rendszer, amelynek tanulmányozása új információt szolgáltat, vagy szolgáltatathat magáról a megismerés objektu-

<sup>4</sup> D. H. Meadows—D. L. Meadows: „The Limits to Growth”, Universe Books, New York 1972.

<sup>5</sup> Magyarországon a „Természet világa” c. folyóirat 1973/5., 6., 8., 9. 10. számaiban, a „Magyar Tudomány” 1974/4., 10. számaiban, a „Műszaki Gazdasági Tájékoztató” 1974/10. számában olvasható vita, illetve ismertetés a „Növekedés korlátai” c. könyvről.

máról”.<sup>6</sup> A modellalkotás különösen olyan rendszerek vizsgálatánál indokolt, amelyeknél a jelenségek elemzése nem lehet közvetlen, és így a modell elősegíti a rendszer megismerését. A modellel szemben az a fő követelmény, hogy a vizsgált vonatkozásban megfeleltethető legyen a modellezett jelenséggel, nem kell tartalmaznia a jelenség minden vonását — ez nem is valósulhat meg soha.

A MIT-csoport világmodellje is csak öt tényező-csoportot vesz figyelembe, és figyelmen kívül hagy minden más meghatározót, sok lényeges természeti jelenséget, és — ami viszont már alapvető hiányossága —: a legfontosabb társadalmi meghatározókat. Modelljüket lényegében csak az általuk kiválasztott öt tényező-csoport modelljének tekinthetjük, világmodellnek csak abban az esetben, ha valóságos világunkat ezzel az öt tényező-csoporttal azonosítjuk. Mégis szándékuk szerint a világ egészének jövőjét óhajtják előrejelezni és tévedésüket nem nagyon enyhíti az, hogy modelljüket ők maguk is túlságosan leegyszerűsítettnek tartják. Sőt, többszörösen is ellentmondásba kerülnek saját magukkal, amennyiben ezt a szerintük is túlságosan leegyszerűsített világmodelljüket a társadalompolitikai döntések megalapozására, illetve e döntések nem kívánatos utóhatásainak kiküszöbölésére szánják. Az a véleményük, hogy rendszerdinamikai prognosztizálásuk társadalmilag sokkal realiztikusabb és felelősségteljesebb, mint az eddig alkalmazott prognosztizálási módszerek.

A MIT-csoport modellalkotásának legfőbb hiányosságaira, hibáira és el-lentmondásaira már a University of Sussex jövőkutatói munkacsoportjának tagjai is felhívták a figyelmet. Kritikájukban elsősorban a társadalmi, politikai tényezők elhanyagolását húzzák alá, érvelésükkel ebben a vonatkozásban marxista alapról is egyetérthetünk. C. Freeman, a Sussex-csoport vezetője ezt írja: „Bármely társadalmi rendszer bármely modellje szükségszerűen maga után vonja a rendszer gyakorlati alkalmazásával kapcsolatos előfeltevéseket, és ezeket az előfeltevéseket szükségszerűen befolyásolja a készítő egyén vagy csoport attitűdje és elfogadott értékei.”<sup>7</sup> K. Pavitt, a Sussex-csoport tagja is arra mutat rá, hogy bizonyos értékek tételezésétől függő előfeltevések feltétlenül meghatározzák a számítógépekkel végzett számítások minőségét. Jóllehet a computer csak mennyiségekkel dolgozik, de a mennyiségi végeredmények a valóságban mindig meghatározott minőségeket is hordanak. A MIT-csoport előfeltevéseivel kapcsolatban C. Freeman azt mondja, hogy „ahol Malthus megy be, ott Malthus jön ki”.<sup>8</sup> K. Pavitt ezt elsősorban azért tartja veszélyesnek, mert a pesszimista alaphangú előfeltevések a MIT-modell végkövetkeztetéseit is szükségképpen pesszimiztikus jellegűvé teszik, és ez bénítólag hathat a társadalmi igazságtalanságokkal szembe forduló mozgalmakra, illetve azok figyelmét, akik elfogadják a MIT-csoport konklúzióit és politikai javaslatait, eltereli a leglényegesebb társadalmi és politikai kérdésekről és csak részproblémák felé irányítja, mint amilyen a környezet-szennyeződés vagy a születésszabályozás. A sussexiek ezen megállapításai-  
val egyetérthetünk.

<sup>6</sup> Kocsondi A.: A tudományos modellek és a modell-módszer fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5, 802.

<sup>7</sup> C. Freeman: Malthus with a Computer; „Futures”, 1973, 5. k. 1. sz.

<sup>8</sup> Id. cikk.

A „nullanövekedés” elmélete látszólag egy antitechnicista koncepciót mutat. Meadows-ék eleve megkérdőjelezzik és indokolatlannak minősítik azt a felfogást, amely optimista módon a technikai fejlődésre apellálva kivezető utakat lát a világot fenyegető jelenlegi és jövőbeni válságokból. Reménytelennek és hibásnak ítélik meg azt a szemléletet, mely szerint a szennyeződést új és fejlettebb technikával meg lehet állítani, illetve a hulladékok feldolgozásával és új, mesterséges nyersanyagok felfedezésével ki lehet küszöbölni a nyersanyaghiányt. A válságok leküzdése szempontjából a technikának másodlagos, sőt sok esetben káros szerepet tulajdonítanak. Felfogásukról azonban kiderül, hogy valójában csak látszólagosan anti-technicista, mivel az egész gazdasági-társadalmi rendszer — ahogy ők fogalmazzák: „a globális rendszer” — jövője szempontjából a technikát döntő tényezőnek tartják. A technika elsődleges szerepe modelljükben a tőkebefektetések, tőkeemegtérülések, tehát általában a tőkemozgások prognosztizálásában jelenik meg. Ez elsősorban azért van így, mert a társadalmi-gazdasági rendszert csak mint tőkés alakulatot képesek szemlélni. Végül is a társadalmi mozgásokat alárendelik a technikának, nem veszik figyelembe a termelési viszonyok meghatározó szerepét, és ezen semmit sem változtat az a megkötésük, miszerint a technikai elem létjogosultságát csak a ráfordítások megtérülésében játszott szerepe biztosíthatja. Koncepciójukról általában kijelenthető, hogy tartalmában technicista jellegű, és ezt elsősorban világmodelljük végső mondanivalója igazolja, hiszen a világot fenyegető összeomlás feltételezését a technikai, a gazdasági fejlődés egyoldalú abszolutizálásából és minden más tényező figyelmen kívül hagyásával nyerik.

Az a mód, ahogyan a MIT-csoport tagjai világmodelljük kialakításához a tényező-csoportokat kiválasztották eleve tőkés, technicista szemléletet takar. Természetesen az öt tényező-csoport fontosságát nem vonhatjuk kétségbe, mégis kiválasztásukat egyoldalúnak kell tekintenünk. E választás ideológiai tartalma annak a tőkés szemléletmódnak felel meg, amely minden társadalmi kérdés megítélését egyértelműen gazdasági- és profitérdekeknek rendel alá. A MIT-csoport tagjait is az az ideológiai alapállás jellemzi, amely a tőkés világ — mindenekelőtt a gazdaságilag legfejlettebb Egyesült Államok — kizsákmányoló jellegű társadalmi viszonyait tükrözi vissza, és amelyek között a tudati, szociálpszichológiai és politikai tényezők — és mindenekelőtt a gazdasági-társadalmi viszonyok alapvető meghatározó szerepének a problémája — annyira alárendelődnek a profitszemléletnek, hogy már ezen alárendeltségi viszony jelzése is elvész a társadalomelméletekben. A MIT-modell közvetlenül az amerikai viszonyokat jeleníti meg, amelyek azt a hamis látszatot keltik, mintha a társadalomban kizárólag csak termelési és ezekhez kapcsolódó technikai tényezők léteznének, mintha az ember világát kizárólag csak fizikai-természeti jelenségek határoznák meg. Így válik érthetővé, hogy a „Növekedés korlátai”-ban a korlátok szinte kizárólag csak természeti viszonyok függvényei. A társadalmi tényezők — igazságtalan elosztás, háborúk, pazarlás — teljesen alárendelődnek a természeti tényezőknek és a világmodellben szinte egyáltalán nem kapnak szerepet, ahogyan nem kapnak szerepet ezek társadalmi-gazdasági meghatározói sem. A MIT-modell szerzői a növekedésben tulajdonképpen a legfontosabb elemnek a tőkebefektetést tekintik, az ipari termelés növekedését teljesen, az élelmiszer-

termelés növekedését részben erre vezetik vissza. Még a meg nem újítható nyersanyag- és energiaforrások kimerülésének az ipari és mezőgazdasági növekedésben játszott negatív szerepét is ehhez képest másodlagosnak tekintik. A társadalom fejlettségét azonosítják az ipari termelés nagyságával, a társadalmi berendezkedést — ezen a tőkés társadalom viszonyait kell értenünk — jónak és a jövőben is kívánatosnak tartják, és ebben az örök, természetes keretben, értelmezésük szerint, a társadalmi fejlődés alapja a tőkebefektetés — azaz: a technikai alapok — növelése. Erről így fogalmaznak: „... a felsorolt fejlődési arányok megteremtője az a bonyolult társadalmi és gazdasági rendszer, amely lényegében állandó és amely valószínűleg inkább lassan, mint gyorsan fog változni, hacsak nem következik be valahol súlyos társadalmi bomlás”.<sup>9</sup> Máshol ezt írják: „Egy társadalom gazdaságának egyik legjobb mércéje... az egy főre eső energiafogyasztás.”<sup>10</sup>

A *népességnövekedésről* és az emberiség jövőjének alakításában játszott szerepéről vallott nézeteik hasonló egyoldalúságot és hamis, tőkés ideológiai beállítottságot mutatnak. A jelenleg rendelkezésre álló adatokat egyszerűen extrapolálják a jövőre. A népességnövekedés folyamatát önmagában tekintik és elvlasztják az azt meghatározó vagy befolyásoló minden lényegi, az objektív társadalmi viszonyokon alapuló tényezőktől. A népességnövekedés és a tőkés osztályviszonyok között semmiféle kapcsolatot nem keresnek. Lényegében fetisizálják a népességnövekedés folyamatát, és igazat kell adnunk sussexi kritikusaiknak, akik szerint „A növekedés korlátai” a malthusi elmélet modernizált változatának tekinthető ebben a vonatkozásban. Meadows-ék tulajdonképpen csak annyit tesznek hozzá a malthusi elmélethez, hogy megállapítják: a népesség növekedése együtt valósul meg a gazdasági növekedéssel.

Ma már egyre világosabban látszik, hogy a népességnövekedés folyamatát Földünkön nem lehet differenciálatlanul vizsgálni. A népességnövekedés egészen más formában és módon megy végbe a gazdaságilag fejlett országokban és a gazdaságilag fejletlen területeken. Sőt az olyan gazdaságilag viszonylag igen fejlett régiókban, mint amilyen Nyugat-Európa, a népességnövekedés stagnálását, vagy éppenséggel a népesség abszolút számokban való csökkenését is tapasztalhatjuk. Tehát a népességnövekedést nem lehet egyértelműen és kizárólag csak a gazdasági növekedésre visszavezetni, még akkor sem, ha az Egyesült Államokban kétségtelenül tapasztalható népességnövekedés. A MIT-csoport azonban még az USA viszonylatában sem bizonyítja, hogy a népességnövekedést a közvetlen gazdasági-termelési tényezők mellett — vagy azok helyett — nem befolyásolják-e más társadalmi, politikai vagy erkölcsi meghatározók — többek közt az adott történelmileg kialakult társadalmi-gazdasági rendszer, az állam tudatos politikai beavatkozása ezen a területen, vagy a társadalmi tradíciók és szokások.

A nullanövekedés modelljéből az a következtetés adódik — noha Meadows-ék ezt direkt formában nem is fogalmazzák meg és általában óvakodnak a népességnövekedéssel kapcsolatos élesebb fogalmazástól —, hogyha el akarjuk kerülni a népesség elviselhetetlen mértékű túlnövekedését, akkor a gazdasági növekedést kell megállítanunk. Ennek a véleménynek többek között az is bizonyítja tarthatatlanságát, hogy ennek a koncepciónak a megvalósí-

<sup>9</sup> D. H. Meadows—D. L. Meadows, i. m. 43.

<sup>10</sup> Uo. 71.

tása a Föld leggyorsabban népesedő — és egyben gazdaságilag legelmaradot-  
tabb — országait az éhhalál és a pusztulás színtereivé változtatná.

A sussexi csoporthoz tartozó M. Jahoda azt mondja ezzel kapcsolatban, hogyha az emberek nem akarnak több gyermeket, akkor ezt el is érik majd. Csakhogy M. Jahoda sem látja, hogy a családtervezés, és általában a népeség alakulásának tudatos szabályozása, elválaszthatatlanul összefügg a társadalmi rendszer jellegével. A tőkés társadalom viszonyai között — ahol a tőkés profitérdek alapvetően meghatároz minden társadalmi és gazdasági folyamatot — nem lehetséges a népességnövekedés átfogó társadalmi tervezése, mint ahogy bármiféle tervezés a kapitalizmusban előbb-utóbb megvalósíthatatlanná válik a tőkés csoportok kíméletlen profitharcában és a tervezés végül is mindig anarchiába torkollik. A népességnövekedés társadalmi tervezését is csak olyan társadalomban lehet megvalósítani, amelyet objektíve jellemez a harmonikus és tervszerű össztársadalmi fejlődés lehetősége és szükségyszerűsége — és ez kizárólag csak a szocialista-kommunista társadalom.

A MIT-modell szerzői lényegében lemondanak a valóságos történelmi és társadalmi folyamatok feltárásáról. Helyesen ismerik fel, hogy az anyagi világ folyamataiban időeltolódások jelentkeznek, vagyis hogy bizonyos események — okozatok — csak kisebb-nagyobb időkésséssel jelentkeznek a kiváltó körülmények — okok — működéséhez képest. Rendszerdinamikai modelljük ebből a szempontból helyes, tudományos felismeréseket is tartalmaz. Valóban lényeges szerepet kell tulajdonítanunk a környezetszennyeződés és a népességnövekedés folyamatainak vizsgálatában az időeltolódásnak. Az időeltolódások szempontjából azonban „A növekedés korlátai” egyenlőségjelet tesz a természeti és a társadalmi folyamatok közé, és a társadalmi változásokban tapasztalható időeltolódásokat gazdasági-termelési, társadalompszichológiai és biológiai folyamatokra vezetik vissza és lényegében ellenőrizhetetlennek tartják. Tehát a társadalmi változások, illetve a társadalmi viszonyok változásának időeltolódásait is pusztán természeti jellegűeknek tartják és az ezekből adódó társadalmi feladatok megoldására nem látnak megfelelő eszközöket. Erről azt írják: „... az emberiség gyakorlatilag semmi újat nem fektözött fel, amivel a társadalmi változások ütemét gyorsíthatná”.<sup>11</sup>

A nullanövekedés modelljéből kicsengő társadalomfelfogás, a technikának és a népességnövekedésnek az értelmezése lényegében a tőkés társadalom viszonyait fejezi ki. A szerzők nem tudnak — és úgy tűnik, nem is akarnak — kilépni vizsgálatukban a kapitalizmus keretei közül, és ezért adódik számukra az a feltételezés, hogy a társadalmi folyamatok teljesen hasonlóak a természeti világ folyamataihoz, hogy a történelemben is csak vak szükségyszerűség uralkodik és az ember tehetetlen ezen szükségyszerűséggel szemben. Valójában az antagonisztikus osztálytársadalom viszonyait extrapolálják az egész történelemre, és ez tévedésük egyik alapvető oka. Engels a történelmi folyamatról ezt írja: „... a számtalan egyes akarat és egyes cselekedet összetütközései a történelmi területen olyan állapotot idéznek elő, amely teljesen analóg a tudattalan természetben uralkodó állapottal... Ám ahol a felszínen a véletlen úzi játékát, ott mindig belső, rejtett törvények uralkodnak rajta, és csak azon fordul meg a dolog, hogy ezeket a törvényeket felfedezzük.”<sup>12</sup> Meadows-éknak tehát éppen a kapitalista társadalomban uralkodó objektív

<sup>11</sup> Uo. 149.

<sup>12</sup> Engels: Anti-Dühring; MEM 20, Budapest 1963, 275.

törvényszerűségeket kellene felfedezniük ahhoz, hogy eljussanak a társadalmi folyamatok igazi tartalmához, és így a társadalmi változások prognosztizálásával a valóságnak adekvát jövőképet állítsanak elő. A MIT-csoport jövőkutató tevékenységét a polgári társadalomtudomány-művelés egyik válfajának tekinthetjük — tevékenységükben burzsoá érdekek és értékek fejeződnek ki, ahogy ezt általában a polgári társadalomtudományokról G. Myrdal is kimutatta.<sup>13</sup> Ezért csak illúzióknak tekinthetjük azt az elképzelésüket, hogy ők mint a burzsoá politikusok tanácsadói — a kapitalizmus keretei között maradva — jövőkutatói tevékenységükkel hozzájárulhatnak az emberiség jobb jövőjének kialakításához. A történelem eddigi tapasztalatai azt mutatják, hogy erre a feladatra ma csak a munkásosztály vállalkozhat, amely a marxizmus—leninizmus következetesen tudományos, forradalmi elméletét valósítja meg a gyakorlatban.

### AZ „ORGANIKUS FEJLŐDÉS” MODELLJE

Mihailo Mesarovic és Eduárd Pestel könyve, „Fordulóponton az emberiség. A világhelyzetről szóló 2. jelentés a Római Klubnak”<sup>14</sup>, az 1974. évi frankfurti könyvvásár egyik bestsellere volt. Már a könyv címéből is látható, hogy a szerzők tudatosan kapcsolódnak a „A növekedés korlátai” c. tanulmányhoz és — legalábbis szándékuk szerint — ki akarják küszöbölni annak hibáit, hiányosságait, sőt a nullanövekedés modelljéhez képest egy egészen új koncepció alapján kívánják kialakítani világmodelljüket.

Saját az ún. organikus fejlődésről szóló világmodelljük és a MIT-modell közötti alapvető különbséget a két világmodell alapjául szolgáló világnézeti elvek különbségében látják. A világnézet fogalmát azonban nem filozófiai értelemben használják, tehát nem az embert körülvevő világ anyagi, vagy szellemi minőségének jelölésére.<sup>15</sup> A „világnézet” általuk használt fogalma tulajdonképpen a „világ szemlélet” fogalmához áll közelebb, de gondolatmenetükből és a könyv egész mondanivalójából kitűnik, hogy elméletüknek objektíve van egy meghatározott világnézeti tartalma — és ez idealista jellegű.

A MIT-modell és az organikus fejlődés modelljének koncepcionális különbségeiről a következőket írják:

„Azok a végkövetkeztetések, amelyeket a világ jövőbeni fejlődésének modell-elemzéséből levonhatunk, döntően attól a ‚világnézettől’ függnek, amely a világmodell struktúrájában nyer kifejezést. A MIT-modellben kifejezésre jutó ‚világnézetnek’ a miennkel való szembenállása, durván fogalmazva, a következő tételekben fogalmazható meg:

Forrester és Meadows tételei:

1. A világ formáját tekintve egynemű, homogén rendszernek tekinthető.
2. Ha a jelenlegi tendenciák folytatódnak, ez a rendszer valamikor a jövő évszázad közepén összeomlik.
3. Az összeomlás elkerülésére a gazdasági növekedést azonnal lassítani kell

<sup>13</sup> G. Myrdal: *Érdekek a társadalomtudományban*; KJK, Budapest 1972.

<sup>14</sup> M. Mesarovic—E. Pestel: *„Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage”*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1974.

<sup>15</sup> Következetesen a „Welt-Anschauung” szóformát használják idézőjelbe téve.

oly módon, hogy viszonylag rövid idő múlva a nullanövekedés egyensúlyi állapota bekövetkezzék.

A mi tételeink:

1. A világ reálisan csak egymással kapcsolatban levő régiók rendszerének tekinthető, amelyeknek kulturái, tradíciói és gazdasági fejlődése különböző. Egy homogenizáló szemléleti mód kevéssé kifejező, sőt megtévesztő.
2. Az általános világösszeomlás helyett a különböző régiókban különböző helyeken, részben már jóval a következő évszázad közepe előtt, különböző természeti jellegű összeomlások következnek be különböző okok miatt. A valamennyi régiót összekötő rendszerbeli összefüggések alapján ezek a regionális jellegű összeomlások kétségkívül az egész világon érezhető következményeket vonnak maguk után.
3. Azok az akciók, amelyek ilyen regionális válságok leküzdésére és ezáltal a regionális katasztrófák elkerülésére alkalmasak, csak globális kontextusban lehetnek sikeresek. Ha az emberiség nem szánja el magát közös cselekedetekre, akkor végül is egyetlen régió sem maradhat érintetlen a katasztrófális események láncolatától.
4. Csak az organikus, az egyes régiók mindenkori gazdasági és társadalmi állapotát összehangoló növekedés nyújt lehetőséget a világválságok leküzdésére. A differenciálatlan, vad növekedés ezzel szemben csak gyorsítaná a regionális katasztrófák bekövetkezését.
5. A kivezető stratégiák kialakításában való késlekedés nem csupán azon választási lehetőségek állandó csökkenéséhez vezet, amelyek a nagy problémák megoldására nyitva állnak az emberiség előtt, hanem végül halálos következményekkel járna. Ebben az értelemben tekintjük elméletünket a túlélés stratégiájának az előttünk álló évtizedek számára.”<sup>16</sup>

A két világmodell úgynevezett „világnézeti” alapjaiban fellelhető különbségeket M. Mesarovic és E. Pestel lényegében szemléletmódbeli különbségekre vezetik vissza. Az általuk megfogalmazott tételek tulajdonképpen azt fejezik ki, hogy míg a MIT-modell földi világunk egyfajta globális, homogenizáló jellegű elméleti közelítésére támaszkodik, addig az organikus világmodell fő elméleti közelítési elve a differenciálás. Ha azonban kissé részletesebben is elemezzük a Római Klub 2. jelentésének mondanivalóját az emberiség jövőjéről, akkor kiderül, hogy a két világmodell — a szó igazi értelmében — hasonló, vagy azonos világnézeti alapokra épül, és ideológiai tartalmukban nem mutatnak lényeges különbségeket.

A következőkben nyomon követjük a „Fordulóponton az emberiség” c. könyv fő gondolatmenetét, hogy rávilágíthassunk megállapításainak a valósághoz való viszonyára, hogy megvizsgáljuk, milyen világnézeti, politikai, ideológiai elveket tartalmaz, hogy objektíve milyen ideológiai funkciót tölt be a két társadalmi rendszer eszmei küzdelmében.

Bevezető részében a könyv a jelen világot úgy ábrázolja, mint amelyben a válságok sűrűsödnek és általánossá válnak. A jelenben kibontakozó és — a jelenlegi tendenciák folytatódása esetén — a jövőben szükségszerűen katasztrófához vezető válságokat a teljesen általánosan értelmezett növekedésre vezetik vissza. A tanulmány nem általában a növekedést kérdőjelezi meg, hanem annak csak múltbeli és jelenlegi formáit. A szerzők szerint az emberiség jelenleg a válságok egész sorát éli át. Ezek tünetei: a gyors népességnövekedés, a

<sup>16</sup> Uo. 56.



környezet szennyeződése, az élelmiszer- és nyersanyaghiány, az energiaválság stb. Megállapítják, hogy a válságok az egész Földre kiterjednek és a válságok leküzdésére hozott eddigi intézkedések nem az okokat szüntetik meg, hanem legfeljebb csak a tüneteket enyhítik és ezért az érintetlenül hagyott okok szükségszerűen újabb válságokhoz vezetnek. Az a véleményük, hogy csak az számít jó eszköznek a válságok leküzdésére, amely átfogó és a válságtüneteket mint az emberiség általános betegségtüneteit kezeli. A válságmentes jövő szempontjából azt tartják fontosnak, hogy bizonyos a múltban hasznosnak számító alapelveket — és ilyenek tekintik az állandó növekedés szükségességébe vetett hitet — fel kell számolni, és helyettük teljesen új alapelveket kell kidolgozni. A növekedés szükségességének alapelveivel kapcsolatban két, jelenleg uralkodó szélsőséges álláspontra hívják fel a figyelmet: az egyik, a növekedés teljes negligálása, a másik, a növekedés szükségességének abszolutizálása. Mindkét szélsőséges felfogást elítélik és rámutatnak, hogy e két álláspont hívei bizonyos kérdésekben közös platformra kerülnek: egyaránt tagadják, hogy a Föld lakossága minden határon túl növekedhet, de megegyeznek abban, hogy a halálozási ráta csökkenése és az anyagi igények növekedése útjába nem szabad akadályokat gördíteni. Mesarovicék szerint a növekedés elméleti megközelítésében a differenciálás igényét kell érvényre juttatni, a növekedést folyamatában kell szemlélni. Véggöveketetésük: sem a növekedés mellett, sem ellene nem szabad általában elköteleznünk magunkat.

A következőkben a könyv szerzői megállapítják, hogy az ember világában — tehát a társadalomban — a növekedés folyamatát csak a természeti növekedési folyamatok megismerése útján érthetjük meg. A természetben a növekedés két típusát különböztetik meg. Az egyik a differenciálatlan növekedés: ezt exponenciális függvénnyel lehet ábrázolni. Példaként utalnak a differenciálatlan sejtosztódásra, amikor a sejtek száma időegységenként megkétszereződik: ilyen a rákos sejtosztódás. A másik típus az organikus növekedés, amelyben a differenciálódási folyamat a döntő. Erre példa az élő szervezet fejlődése és növekedése. Az ilyen folyamatokban az egymás után következő időegységekben csak valamely szervspecifikus sejt fajta száma nő, és ugyanakkor a másfajta sejtek száma változatlan vagy csökken. Úgy gondolják, hogy az emberiség jövőjében az ilyen organikus növekedés feltételeit kell megteremteni. Megjegyzik azonban, hogy a világrendszer — értelmezésükben ez a földi civilizáció — organikus növekedését nem lehet egy az egyben természeti jellegű organikus növekedésnek felfogni, mivel a természetben egy ún. „általános terv” uralkodik, és ezen az élő világ evolúcióját, a természetes kiválasztódást értik.

A világrendszer fejlődésében — vagyis az emberiség történelmében — eddig szintük csak differenciálatlan növekedés valósult meg. A növekedés ellenzői éppen ezt abszolutizálják. A kizárólag csak differenciálatlan növekedés szemlélete vezet felfogásukban a jövő pesszimiztikus megítéléséhez. Ennek illusztrálására idézik egy amerikai bankigazgató okfejtését, aki így érvel: „Szokássá vált, hogy az energiaválságot egy jéghegy csúcsával hasonlítsák össze — és ez rendben van. Azonban azok az emberek, akik ezt a jelképet használják, úgy gondolják, hogy ezen kívül más dolgokban, például a műanyagokban is szűkében vagyunk, mivel túlzottan kevés berendezést építettek a világszerte állandóan növekvő kereslet kielégítésére. A valóságos probléma nem ez, hanem az, hogy mindezek a szűk beruházási keresztmetszetek egy sokkalta nagyobb jéghegy csúcsát mutatják. A víz felszíne alatt az a hideg és rideg

tény rejlik, hogy a pótolhatatlan nyersanyagforrásokat olyan gyorsasággal használjuk el, amely a továbbiakban egyszerűen nem tartható fenn. Mindig több és több termelő beruházás megvalósítása, amely a nyersanyagok még gyorsabb felhasználásához vezetne, nem megoldás. Ebben az értelemben az energia-válság számunkra olyan mint egy dráma színházi próbája, amely egy napon egy még nagyobb színpadon játszódhat le.”<sup>17</sup>

Az organikus növekedés megvalósításában azonban komoly nehézségeket látnak. Szerintük az egyik ilyen fő nehézség az „általános terv” hiánya. A történelemben Pestelék nem látnak „általános tervet”. Leszögezik, hogy ezt az általános tervet az emberiségnek magának kell kifejlesztenie, mert az emberiséget — a görög drámák deus ex machinájától eltérően — semmiféle külső hatalom nem fogja ezzel megajándékozni. Számukra ez az alternatíva adódik: vagy tovább járni a differenciálatlan fejlődés útján, vagy az organikus növekedés útjára lépni. Ha az emberiség tovább akar élni, a második utat kell választania. Úgy gondolják, hogy ha nem is teljesen egyértelműen, de az eddigi történelem alapot szolgáltathat a jövő optimista felfogására.

A könyv bevezető gondolatmenetével kapcsolatban megállapítható, hogy M. Mesarovic és E. Pestel — bármennyire is igyekeznek bizonyítani az organikus növekedés szükségességét — maguk nem tesznek eleget a differenciált elemzés követelményeinek. Történelem- és társadalomszemléletük differenciálatlan. Abban igazuk van, hogy a kapitalizmus válságjelenségei egy differenciálatlan jellegű „rákos” fejlődés tüneteit mutatják, azt azonban nem látják, hogy ezek a tünetek a tőkés társadalom objektív viszonyaira, a tőkés termelési mód anarchiájára vezethetők vissza. Világos, hogy a történelemben nem érvényesül valamilyen — teleológikus értelemben felfogott — „általános terv”, vagy az élő organizmusok fejlődésének „általános terve” — magyarán a darwini természetes kiválogatódás törvénye —, de érvényesülnek sajátlagosan objektív társadalmi törvényszerűségek, amelyek alapvetően meghatározzák a társadalom minden szférájának mozgását. Amit ők differenciálatlan növekedésen értenek az eddigi történelemben, az tulajdonképpen nem más, mint a magántulajdonon alapuló társadalmak vak, spontán, anarchisztikus mozgása, amely legkiélezettebb formában a kapitalizmusban kibontakozó egyenlőtlen gazdasági és társadalmi fejlődéshez vezet.

Az organikus fejlődés modelljének egyik legfőbb hibája az, hogy a szerzők eltekintenek az objektív történelmi-társadalmi tényezők elemzésétől és a világrendszer vizsgálatában nem alkalmaznak megkülönböztetést az objektív társadalmi minőségek szempontjából. Így érthető, hogy nem ismerik fel az általuk értelmezett organikus fejlődés jellemzőit a szocialista világrendszer országaiban. Pedig a szocialista társadalom valósága, amely lényegileg egyet jelent a munkásosztálynak és a dolgozó osztályoknak a társadalmi tulajdonon alapuló politikai hatalmával, az egyedüli biztosíték arra, hogy a természet és a társadalom erőivel folytatott közdelemben az emberek túlnyomó többségének, és perspektivikusan az egész emberiségnek az érkei érvényesüljenek, és hogy valóban létrejöhessen egy összemberi méretű — általános társadalmi terv. A tőkés rendszer fennállása mellett elkerülhetetlen a válságjelenségek elmélyülése. Ezzel együtt a válságjelenségek különbözőképpen jelentkeznek a gazdaságilag fejlett és a gazdaságilag fejletlen országokban, de ugyancsak különbözőképpen jelentkeznek a kizsákmányoló és az elnyomott

<sup>17</sup> Uo. 16.

osztályok oldaláról. A tőkés osztálynak politikai hatalmánál fogva lehetősége van a válságok negatív következményeit áthárítani a dolgozó osztályok oldalára. A tőkésországokra jellemző korlátlan inflációs gazdaságpolitika azt mutatja, hogy a burzsoázia él is ezzel a lehetőséggel. Tehát egészen mást jelent a válság az uralkodó és az alávetett osztály oldaláról, és az organikus modell erre nincs egyáltalán tekintettel.

A könyv további részeiben a világválságok természetének vizsgálatáról olvashatunk. A nullanövekedés globális világmodellje helyett Pestelék egy regionális világmodellt vázolnak fel. Földünk különböző területeit az eltérő gazdasági, földrajzi, ökológiai adottságok szerint differenciálják. Azt a felismerésüket, hogy az eltérő adottságok a Meadows-féle globális világmodell helyett már önmagukban is egy regionális modell kialakítását indokolják, el lehet fogadni. Világmodelljükben a Földet tíz régióra osztják. Véleményük szerint a tíz régió különböző adottságai egy általános tervezés keretében jól szinkronizálhatók, és ez reális alap lehet az organikus növekedésre való áttérés számára. Felfogásuk szerint tudatos irányítással, a nemzetközi munkamegosztás fokozásával az egyik régió növekedési tendenciáit (pl. a nyersanyagfelhasználás növekedését) ellensúlyozni lehet egy másik régió növekedési tendenciáinak korlátozásával.

Az organikus fejlődés modellje felépítésében logikusnak látszik, de a modellben nem található válasz arra, hogy az egyes régiók és országok hogyan fogják alávetni magukat ennek a feltételezett általános igazgatásnak. A fejlett tőkésországok a múltban és jelenleg is alapvetően partikuláris érdekeiket követik egymás között is és a fejletlen országokhoz fűződő kapcsolataikban, lényegében a gyarmati kizsákmányolást folytatják és az erősebb jogát juttatják érvényre. A Föld különböző régiói között tapasztalható gazdasági egyenlőtlenség igazi okai a társadalmi-gazdasági viszonyok alakulásában keresendők, ezek jórészt a tőkés gyarmatosítás következményei. Az organikus fejlődés modelljének szerzői elméletileg csak az egyenlőtlenség tényét rögzítik, de az okokat nem tárják fel, és ideológiailag nem lépnek túl a MIT-modellen.

Melyek a szerzők ajánlásai világmodelljük jövőbeni gyakorlati megvalósítására? Megállapítják, hogy a világválságok nem múlhatnak el maguktól, és leküzdésük csak az igazságos elosztás elvén alapuló globális világrendszer keretében oldható meg. Kijelentik, hogy világméretű összefogásra van szükség, az intézkedések nem lehetnek partikuláris jellegűek, hanem azonos értékelképzeléseken és magatartási módokon kell nyugodniuk. A kooperációt állítják a konfrontációval szembe. És itt mindenekelőtt merőben új erkölcsi normák kialakítását tartják szükségesnek, amelyek leküzdhetik a szűk látókörű és csak a közvetlen hasznosság szempontjait követő konfrontációs törekvések reális veszélyét. Ez a következtetés számukra tisztán elméleti alapon adódik, egy olyan feltételezésen, amely nem vet számot a társadalmi valósággal, és amely szerint az egyedül lehetséges jövő az emberiség számára az általuk értelmezett ún. organikus növekedés.

Tulajdonképpen jól ismert utópiák újabb jelentkezésével van itt dolgunk. Joggal feltehetjük a kérdést: a társadalmi fejlődést vajon nem objektív feltételek, viszonyok határozzák meg? A pusztán elméleti belátások valóban képesek lennének bármikor is megváltoztatni az emberek erkölcsi tudatát? A két világrendszer közti minőségi különbség a tudati felfogások öntörvényű átalakulásával áthidalható lenne? A kapitalista társadalom osztályellentmondásain belül valóban kialakulhat egy egységes erkölcsi normarendszer? A

kérdésekre egyértelműen nemmel kell válaszolnunk. Ha a szerzők gondolatmenetét végigvisszük, olyan egységes etikai tudat kialakulásától teszik függővé világmodelljük érvényrejutását, amely csak a kapitalista világrendszer tagadásával, megszűnésével jöhet létre. Szemléletük ebben a vonatkozásban utópisztikus, idealista jellegű, mivel a szerzők a kapitalizmus megszüntetéséről nem beszélnek: így hipotézisüket sem vehetjük komolyan.

A továbbiakban azzal a megállapítással találkozunk, hogy az organikus növekedés feltételeinek biztosítására ki kell alakítani a hosszútávú döntések standard módszereit a különböző társadalmi csoportok, kormányok és szervezetek működéséhez. Mert — mint írják — „Máskülönben ezek nem lennének mások mint passzív mitfaharok egy olyan úton, amelynek pályáját mások, a véletlen által meghatározott erők tervszerűtlenül irányítják... A szűklátókörű nacionalizmus haszontalan és mindig zsákutcába vezet — ezt az állítást egyszer és mindenkorra be kell látni és kvázi törvénynek kell elismerni.”<sup>18</sup> Következtetésük szerint az egész világrendszert érintő átfogó kérdéseket csak világméretű akciókkal lehet megoldani. A nemzeti kísérletek kudarca vanak ítélve, és példaként az inflációs fejlődés problémáinak megoldatlanságára utalnak. Csakhogy a kapitalizmus egész eddigi története bizonyítja, hogy a nacionalizmus, ill. a partikuláris érdekek egyértelmű dominanciája a kapitalizmus lényegéből fakad, és a nemzeti korlátok felszámolása csak akkor és annyiban valósulhatott és valósulhat meg — természetesen mindig csak időlegesen —, amikor és amennyiben a burzsoázia osztályérdekei ezt megkövetelik. Tőkés viszonyok mellett ez a jövőben sem lehet másképpen. Az ún. multinacionális tőkés vállalkozások maguk is a nemzetközi tőkés csoportosulások antagonisztikus ellentmondásainak a hordozói. A burzsoázia internacionalista összefogása mindig csak a tőkés társadalom viszonyainak megóvására, a forradalmi mozgalmak elfojtására, a szocializmus ellenforradalmi visszaszorítására, a kialakult szocialista világrendszer elleni harcra jött létre: tehát a tőkének ez a parciális összefogása az emberiség jelenlegi világméretű megosztottságát konzerválja, objektív akadály a összemberiség méreteiben kialakítandó egységes döntéseknek és intézkedéseknek. Ezt az új kori és a legújabb kori történelem számtalan tényével és napjaink világpolitikai fejleményeivel is bizonyíthatjuk. A burzsoázia különböző nemzetközi szervezetei — akár gazdasági, politikai, vagy katonai jellegű szervezetek, mint a NATO, a SEATO, a CENTO, az EGK vagy az AÁSZ — a burzsoa internacionalizmus gyakorlati megvalósítói és lényegük a szocializmusellenesség. A nemzeti korlátok igazi megszüntetése csak a szocialista-kommunista társadalmi fejlődésben bontakozik ki és ennek fő hajtóereje a nemzetközi munkásmozgalom.

A könyv szerzői kifejtik, hogy a jelenlegi differenciálatlan növekedés folytatódása szükségszerűen katasztrófákhoz vezetne még akkor is, ha a katasztrófák konkrét jelei csak az ezredforduló körül rajzolódának ki. A katasztrófák megelőzésére már most gyakorlati, elsősorban politikai intézkedéseket kell hozni. A jelenlegi és a várhatóan még kifejlődő újabb konfliktusokat nem lehet háborúval megoldani, mert ez mindig az atomháború reális veszélyét jelentené, ami gyakorlatilag az emberiség öngyilkossága lenne és ezért nem lehet reális alternatívaként kezelni — állapítják meg helyesen a szerzők. És azt a megállapításukat is bizonyos fenntartásokkal elfogadhatjuk, miszerint —

<sup>18</sup> Uo. 134.

hogya nem oldjuk meg a jelenlegi válságokat, vagy csak partikuláris megoldási módokat alkalmazunk — akkor ez Földünk egyes régióiban katasztrofális állapotokat idézhetne elő (pl. szélsőséges túlnépesedés, környezet általi mérgezés stb.), és ez a végső kétségbeesés következtében önmagában is háborúk kibrobbadásához vezethetne. Mesarovicék azonban a különböző országok sokoldalú együttműködésének, tulajdonképpen az emberek világméretű együttműködésének, egyik legfőbb akadályát a természet erőszakos kihasználásában és kizsákmányolásában látják. A természettel folytatott rablógazdálkodásnak feltétlenül vannak ilyen jellegű következményei — ennyiben egyetérthetünk a könyv szerzőivel —, azonban látnunk kell, hogy a természet „kizsákmányolása”, és ezzel együtt az emberek kizsákmányolása szintén a kapitalizmus sajátossága és mindkettő felszámolását csak a szocialista fejlődés oldhatja meg, vagyis olyan társadalmi gyakorlat, amelyben az általános, osztálytársadalmi érdekek alárendelődik a partikuláris érdek, mégpedig a termelőeszközök tőkés tulajdonának felszámolása alapján.

M. Mesarovic és E. Pestel az emberiség világméretű összefogásának szükségességét állítják és ezenközben idealista módon bizonyos erkölcsi kérdéseket helyeznek előtérbe. Az individuális erkölccsel egy globális erkölcsi tudatot helyeznek szembe, és ennek megalapozásához bizonyos erkölcsi követelményeket fogalmaznak meg. Először is az egyes emberek világpolgár-tudatának erősítését hangsúlyozzák. Úgy gondolják, hogy már a gyermekek nevelésében törekedni kell az egész emberiség problémái iránt megnyilvánuló fogékonyság kialakítására. Másodsorban megállapítják, hogy az ún. fogyasztói etikában a takarékosságnak és a megfontoltságnak magasabb értéket kell biztosítani a pazarlásnál, és egyáltalán meg kell szüntetni azt a szemléletet, amely a pazarlást bocsánatos bűnnek tartotta és legfeljebb csak a nagyvonalúság jelzőjével illette. Harmadszor annak a tudatnak az erősítését szorgalmazzák, miszerint az ember a természet része, és kötelessége a természet oltalmazása. És végül felvetik annak a szükségességét is, hogy a mai generációknak tudatoson le kell mondaniuk bizonyos lehetőségekről — elsősorban az anyagi fogyasztás területén — a következő generációk érdekében.

Az itt felsorolt etikai következtetések valóban kifejeznek bizonyos általános, perspektivikus emberi értékeket, és néhány vonatkozásban helyesen tükrözik az embernek a természethez fűződő objektív kapcsolódását. De egyfelől pusztán erkölcsi intelmekkel az égvilágon semmi sem fog megváltozni. A szerzők bizonyos eszmék (mondjuk: a nacionalizmus) elvetését javasolják, és ezek helyettesítését „racionálisabb” eszmékkel (a „világpolgár” tudatával). Az ilyen „gyermeteg fantáziák” leleplezése egyik feltétele volt a társadalmi valóság tudományos megközelítésének a múlt század közepén, és az ma is. Az ilyen utópisztikus, idealisztikus eljárást jellemezve írták „A német ideológia” szerzői 1845–1846-ban: „Tanítsuk meg az embereket arra, hogy a (hamis) képzelődéseket olyan gondolatokkal cseréljék fel, amelyek megfelelnek az ember lényegének . . . hogy verjék ki őket a fejükből . . . és akkor a fennálló valóság össze fog omlani.”<sup>19</sup>

Ami pedig az ember és a természet viszonyát illeti: az embernek a természethez fűződő kapcsolatait az embereknek egymáshoz való viszonyaik, tehát az objektív társadalmi-termelési viszonyok határozzák meg és közvetítik. Az emberek anyagi élettevékenysége lényegénél fogva egyenlő társadalmi ter-

<sup>19</sup> MEM 3, Budapest 1960, 17.

melő tevékenységével. Éppen a termelés szférájában alakulnak ki azok az antagonisztikus osztályviszonyok, amelyek oda vezetnek, hogy a gazdasági, és következésképpen a politikai hatalom birtokában levő osztály a többi osztály fölé kerül, ennél fogva objektíve előnyösebb a helyzete a természettel folytatott kölcsönhatásban. A természet kiaknázásából fakadó negatív következményeket elhárítja magától és ezt — a történelmi tapasztalatok szerint — gyakran meg is teszi, vagy legalábbis viszonylag hosszú időre elodáztatja ezen negatív következmények jelentkezését saját létfeltételeiben. Így aztán a könyv szerzőinek erkölcsi ajánlásai — éppen valóságos társadalmi tartalmuk miatt — ténylegesen a kizsákmányolt tömegek félrevezetését, manipulálását szolgálják.

Az organikus növekedés modellje az emberiség továbbfejlődése szempontjából a „végső határok” három típusára utal: bizonyos természeti jellegű határokrak, ún. „belső határokrak” és „szervezeti korlátokra”. Természeti határoknak tekintik az atmoszféra széndioxid- és aerosol- telítettségét, a hidrológiai körforgás egyensúlyának felbomlását, a hőmérsékleti egyensúlyok megszűnését, amelyek a differenciálatlan növekedés következtében igen gyorsan létrejöhetnek és katasztrófákat idézhetnek elő. Az ilyen „természeti határokról” — a szerzőkkel egyetértve — azt mondhatjuk, hogy valóban reális veszélyt jelenthetnek az emberiség jövője szempontjából, ha megelőzésükre és leküzdésükre nem jönnek létre a megfelelő társadalmi és technikai feltételek.

Mit is értenek a szerzők az ún. „belső korlátokon”? Ezt annál is inkább érdeemes közelebbről megvizsgálunk, mivel könyvük végső világnézeti és ideológiai mondanivalója is ezekben nyer értelmet. Szerintük ezek a korlátok magában az emberben találhatók. Lényegében az ember szellemi és fizikai képességeinek abszolút korlátaira utalnak és ugyanúgy tekintik valóságosnak ezeket, mint a természeti korlátokat. Azt írják, hogy ezek a határok az intellektus, az ész, az emberi önismeret és az emberi lélek határai. Miközben az ember egyre bonyolultabb technikát alkotott, mint írják: „... elvesztette az érzését saját rendeltetése iránt, a természethez és az isteni dolgokhoz való kötődését”.<sup>20</sup> Később leszögezik, hogy a társadalmi és pszichikai hanyatlás már ma is tapasztalható tünetei a „belső határok” túllépésére engednek következtetni és hogy idegrendszerünk a mainál nagyobb megterheléseket már talán nem is képes elviselni.

Ha a szerzők ezen gondolatmenetükben csak arra utalnának, hogy az embernek mint biológiai lénynek, megvannak természetszerűen a maga meghatározott korlátai, akkor véleményükkel egyet lehetne érteni — az orvostudományok, a biológia és a pszichológia eredményei is bizonyos sávban alátámaszthatnák azt. Azonban a „belső határokon” ők egész mást értenek. Egyrészt nyíltan irracionális tartalmat adnak ezeknek, amennyiben az „isten dolgokhoz” való kötődésre hivatkoznak: ez nyílt világnézeti idealizmus. Másrészt a jól ismert természeti-antropológiai felfogás szellemében, az embert pusztán természeti-biológiai lénynek értelmezik, nem veszik tudomásul, hogy az ember mindenekelőtt társadalmi lény, hogy a munkaeszközökkel felfegyverkezett és társadalomba szerveződött ember elsősorban nem biológiailag, hanem éppen társadalmilag fejlődik tovább. Polgári alapállásuknál fogva nem vesznek tudomást a materialista pszichológia eredményeiről sem, a többi közt arról, hogy az ember pszichikai képességei is eszköz-közvetítettek, a társada-

<sup>20</sup> Uo. 139.

lom által kifejlesztett tárgyi és nyelvi eszközökhöz kötöttek, ezekkel együtt fejlődnek, társadalmilag meghatározottak, társadalmilag öröklődnek át és gazdagodnak. A közösségi társadalom — a szocialista-kommunista társadalmi formáció — talaján kifejlődő és egyre inkább általánossá váló közösségi tudat várhatóan minőségileg teljesen új pszichikai tulajdonságok és képességek kialakulásához is vezet. Erre már a jelen szocializmusának bizonyos jelenségei is engednek következtetni, mint amilyenek például a szocialista típusú üzemi, tudományos stb. kollektívák keretében kibontakozó alkotó munka eredményei. Természetesen ez a felfogás a szerzők koncepciójával világnézeti ellentét, mivel összeegyeztethetetlen isten létének és a teremtés gondolatának elfogadásával, éppúgy mint a naturalisztikus-antropológiai ember felfogással.

Ha az előzőeket összevetjük azzal, amit Pestelék „szervezeti korlátoknak” neveznek, akkor idealista és reakciós mondanivalójuk még világosabbá válik. Megállapítják, hogy a fejlett ipari országok gazdaságának növekedése (pl. a szolgáltatások mennyisége, a társadalmi össztermék stb.) a szervezetek — az állami és a gazdasági szervezetek — komplexitásának fokozódásával és ugyanakkor hatékonyságuk szükségszerű csökkenésével jár együtt. Úgy gondolják, hogy ez a folyamat elsősorban a szolgáltató szektorban a minőség gyors és nagyarányú romlásához vezet — így az egészségügy, az oktatás és képzés, a postaszolgálat stb. területén. Ebben a folyamatban látják az egyén és a közösség fokozódó elidegenedésének alapvető okát. Az emberek fokozódó hajlamát az irracionális gondolkodásra és az ezáltal motivált cselekvésre szintén erre a folyamatra vezetik vissza.

Új stratégiák kidolgozását sürgetik a lehetséges válságok megelőzésére. Kétféle szakadékról beszélnek, és az új stratégiák kidolgozásához a következő elveket javasolják: az ún. „első szakadék” véleményük szerint az ember és a természet között alakult ki és egyre gyorsuló ütemben mélyül, ha felszámolására nem fordítunk minél hamarabb kellő figyelmet. Az ún. „második szakadékon” az „Észak” és a „Dél”, a „gazdagok” és a „szegények” közötti ellentmondást értik, és felszámolását reális feladatnak tartják. Az ún. „második szakadék” felfogásukban csak abból a szempontból lényeges, amennyiben ez fokozná a természet ésszerűtlen kizsákmányolását. Nem általában a gazdagság és a szegénység ellentmondását, és különösen nem az elmaradottságot, a szegénységet szülő és konzerváló imperializmust kívánják megszüntetni, hanem csak azt akarják, hogy az emberek azonos elvek alapján tartózkodjanak a természet kirablásától. Így fogalmazzuk: „Olyan emberiség, amelyet önmagában áthidalhatatlan szakadék hasít ketté, az ember és a természet közötti szakadás problémájával is tehetetlenül áll szemben.”<sup>21</sup>

Ami a problémák megoldását illeti, egyébként minden bizonyítás nélkül, egyenlőségi jelet tesznek a Szovjetunió és az Egyesült Államok közé, azt állítják, hogy mindkettő rákényszeríti a maga akaratát a kisebb, gyengébb államokra.

A szerzők kifejtik, hogy az organikus növekedés csak globális együttműködésben valósulhat meg. De az ezen belül realizálandó regionális fejlesztési célok és koncepciók alapját a régióra jellemző általános kulturális örökségben és gazdasági feltételekben — tulajdonképpen kizárólag csak a technikai fejlettség mutatóiban — látják. Az egyes régiókhöz tartozó országok társadalmi

<sup>21</sup> Уо. 140.

rendszerének minősége mint szempont náluk fel sem merül. Mégis azzal a következtetéssel élnek, hogy az ilyen módon értelmezett regionális gazdasági növekedés szükségképpen és automatikusan új és világméretűben egységes gazdasági, társadalmi és politikai szervezeti formákhoz vezet. Tévedésük ezen a ponton teljesen nyilvánvaló. A „globális együttműködés” lehetőségeit taglalva a szerzők kijelentik — miközben hangsúlyozzák a „harmónia” és a „kompromisszumok” elérésének szükségességét a válságok megelőzése érdekében —, hogy a partnereknek, a nemzeti államoknak az egyenjogúságon alapuló együttműködésének legfőbb akadályai a „két szuperhatalom”, a Szovjetunió és az Egyesült Államok léte. Az ismert demagógiával élve arról írnak, hogy az iparilag fejlett országok beavatkozása a fejlődő országok életébe negatív következményekkel járna, mert „... a fejlődő országokban a gazdagok még gazdagabbak lennének és a szegények óriási serege még nagyobb szegénységbe süllyedne”.<sup>22</sup> A megoldásra csak egyetlen lehetőséget látnak: a fejlődő országok saját maguk szabják meg az iparilag fejlett országok által nyújtott segítség célját és módozatait. Ez a koncepció megállná a helyét, ha szerzői hozzátennék egyrészt, hogy ennek természetesen feltétele a fejlődő országoknak a megszabadulása az imperializmustól való gazdasági-politikai függőségtől, valamint egy nem kapitalista úton való elindulása, a társadalmi-gazdasági viszonyok radikális átalakításának a megkezdése; másrészt, ha a szerzők figyelembe vennék, hogy objektíve más jellegű a fejlődő országok viszonya az iparilag fejlett szocialista és kapitalista országokhoz. A kapitalista országok támogatása — mint ismeretes — a neokolonista törekvések fontos eszköze, amely az elmaradottságot ténylegesen konzerválja, sőt tovább szélesíti a szakadékot az iparilag fejlett és az elmaradott országok között. Továbbá ennek a támogatásnak a politikai árát a fejlődő országoknak előbb-utóbb mindig meg kell fizetniük, gyakran az imperialista erők közvetlen politikai eszközeivé válnak, mint azt az utóbbi évek néhány világpolitikai eseménye is egyértelműen bebizonyította Ázsiában, a Közel-Keleten, Afrikában, vagy Latin-Amerikában.

A Föld országainak összességéről helyesen állapítják meg a szerzők, hogy hasonlóan a természeti ökológiai rendszerekhez, nem monolitikus jellegűek. Azonban a különböző társadalmi rendszerek közötti különbségeket megengedhetetlen módon nyelvi és kulturális különbségekre szűkítik le, és ezekről a különbségekről feltételezik, hogy pozitív szerepet játszhatnak a régiókból összetett globális világ válságmentes jövőjében. Az itt mutatkozó optimizmus alapjáról semmiféle magyarázatot nem adnak.

Az organikus növekedés modelljének végső és összefoglaló következtetései szerint a lehető legrövidebb időn belül ki kell dolgozni azokat a módszereket, amelyek egy, a jövőt anticipáló, globális tervezés lehetőségét biztosítják. Ebben a tervezésben érvényre kellene jutniuk a nemzeti, a regionális és a globális érdekeknek, gyakorlatilag minden egyes ember és az egész emberiség érdekeinek. A tervek kidolgozásához és gyakorlati megvalósításához mérőben új szemléleti módot tartanak szükségesnek „... a politikai vezetés és annak választói részéről, hogy többé ne azt az alapelvet kövessék, miszerint egy problémát félig megoldottnak hisznek már azáltal, hogy maguk előtt tologatják”.<sup>23</sup> Leszögezik, hogy ha rövid időn belül nem valósul meg a globá-

<sup>22</sup> Uo. 141.

<sup>23</sup> I. m. 143.



lis és hosszútávú tervezés, akkor a válságok már belátható időn belül pusztító háborúk formáját ölthetik magukra és végül az emberiség kipusztulásához vezetnének.

Ha értékelni akarnánk az „organikus növekedés” modelljének végső következtetéseit az emberiség jövőjéről, azzal kezdenénk, hogy bizonyos megállapításait marxista szempontból is elfogadhatjuk. A természeti környezet, a technika objektíve káros hatásai valóban az egész emberiségre nézve veszélyesek lehetnek — a társadalmi rendszerek különbözőségétől függetlenül. Ennek a ténynek a felismerése a szocialista és a kapitalista országokban egyaránt szükséges, és a felismerésből adódó gyakorlati következtetések levonása a két világrendszer békés egymás mellett élésének politikai viszonyai között megvalósíthatónak látszik. Ilyen irányú törekvések a szocialista országok külpolitikájában — már viszonylag hosszú idő óta — egyértelműen érvényesülnek, és a kapitalista országok józan politikai körei hajlamosak ezek elfogadására. Elég itt utalnunk a különböző szinteken és világméretekben folytatott környezetvédelmi együttműködésre.

A könyv szerzői azonban jóval túlmennek ezeken a problémákon, és tudományosan teljesen megalapozatlan, reakciós utópizmusokba bonyolódnak. Leglényegesebb elméleti tévedésük talán az „emberi lényeg” hibás, idealista felfogására vezethető vissza. Nem látják, hogy az ember lényege társadalmi-ságában van, hogy az emberi aktivitás tartalmában társadalmi jellegű, és hogy ez a tevékenység, a történelmileg fejlődő társadalmi viszonyok rendszerében fejlődik. Az ember fejlődését nem lehet „általában”, a társadalom fejlődésétől függetlenül szemlélni, mint ahogy azt M. Meszarovic és E. Pestel teszi. Náluk a jövőt megvalósító ember valamiféle elvont emberi lényeggel rendelkezik. Ezt a felfogásukat a könyv bevezető — mottónak szánt — gondolata is tükrözi: „A világnak rákja van és a rák az ember.”<sup>24</sup> Ez az általános beállítás teljesen történelmietlen: az embert legfeljebb a kapitalista társadalom teszi „rákszerűvé”, és a világ igazi rákja maga a kapitalizmus. Az organikus növekedés jövőelmélete lényegében a tőkés érdekek egy újabb ideológiai megnyilvánulásának tekinthető. Éppen ezen ideológiai korlátok miatt nem képes az organikus növekedés elmélete a valóság adekvát tükrözésére, hasonlóan a marxizmus megjelenése előtti és az azt követő polgári jövőelméletekhez. Pestelék harmonikus jövőt akarnak — a tőkés jelen objektív társadalmi ellentmondásainak megszüntetése nélkül.

„Valamennyien a lehetetlent akarják, ti. a polgári életfeltételeket e feltételek szükségszerű következményei nélkül. Egyikük sem érti, hogy a termelés polgári formája éppoly történelmi és mulékony forma, mint amilyen a feudális forma volt. Ez a tévedésük onnan származik, hogy az ő szemszögükből a burzsoá ember minden társadalom egyetlen lehetséges alapja, onnan, hogy nem tudnak olyan társadalmi állapotot elképzelni, melyben az ember nem lenne többé burzsoá.”<sup>25</sup> Marx ezeket a kritikai gondolatait eredetileg Proudhon és követői elméletére alkalmazta, de aktualitásuk napjainkban is érvényes és ezek tükrében a nullanövekedés és az organikus növekedés világmodelljeinek lényege is feltárul.

<sup>24</sup> Uo. 12.

<sup>25</sup> Marx P. V. Annyenkovhoz, 1846. december 28.; MEM 27, Budapest 1971, 436.

# TÁJÉKOZÓDÁS

## FILOZÓFIAI LOGIKA II.\*

A „filozófiai logika” értelmezése a szovjet logikai irodalomban

G. HAVAS KATALIN

A „filozófiai logika” terminus — mint a modern logika bizonyos fejezeteinek, vagy a modern logika bizonyos aspektusban való tárgyalásmódjának a megjelölésére szolgáló kifejezés — főleg a nyugati logika irodalomban használatos. A szovjet logikusok bírálják a filozófiai logika olyan értelmezését, amely szerint ez a modern logika bizonyos fejezeteit foglalja magában, olyanokat, amelyek filozófiai alkalmazhatóságuk szempontjából fontosak. Például V. A. Szmirnov és P. V. Tavanyec így ír: „Nem tartjuk szerencsésnek ezt a terminust két oknál fogva. Először is azt az illúziót keltheti, hogy a standard (klasszikus vagy intuicionista) logika nem kapcsolódik filozófiai problémákhoz. Pedig ez nem így van: ez a logika a matematika megalapozására (ez szintén filozófiai probléma) és egy sor más filozófiai problémára orientálódik (lásd a deszkripció elmélet szerepét, az univerzálíák szerepét stb.). Másodszor, olyan hatása lehet ennek a terminusnak, hogy elszakítja a ‚filozófiai logikai’ tanulmányokat azoktól a tudományos standardoktól, amelyeknek módszerét és problematikáját már a ‚rég’ logika kidolgozta.” [13. 24–25.]

A szovjet logikai irodalomban a „filozófiai logika” terminust — a „formális logiká”-tól megkülönböztetve — a „dialektikus logiká”-val azonos jelentésben használják. „Első pillanatban — írja G. A. Zaicsenko — úgy tűnhet, hogy ebben a tekintetben a marxizmus és a lingvisztikai pozitivizmus közel van egymáshoz. Az analógia alapja az, hogy mind a kettő elismeri a formális logika mellett a filozófiai logika létjogosultságát. Azonban a marxisták a filozófiai logikát — a dialektikus logikát — nem állítják szembe a formális logikával, hanem általános világnézeti kiegészítésének tekintik.” [30. 150.]

A mai szovjet logikai irodalomban — a Zaicsenko által említett közös alap mellett — a dialektikus logika tárgyát illetően különböző koncepciók léteznek. Ezek mindegyike valamilyen formában kapcsolódik a marxizmus klasszikusainak a logika tárgyára vonatkozó megállapításaihoz. Így a mai szovjet nézetek megértéséhez, ha csak vázlatosan is, fel kell idéznünk a klasszikusok ide vonatkozó megállapításait.

\* A tanulmány I. része megjelent a „Magyar Filozófia Szemle” 1975/1–2. számában. — Szerk.

## I. A MARXIZMUS KLASSZIKUSAI A LOGIKÁRÓL

A marxizmus klasszikusai a logika fejlődésének ahhoz a vonalához kapcsolódtak, amely Bacontól kiindulva Kanton és Hegelen keresztül a logikának az ismeretlemelethez, a metodológiához való szorosabb kapcsolódását szorgalmazta. E vonal képviselőinél a logika filozófiai tudomány jellege nem merült fel problémaként.

Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai egyetértettek Hegelnek azzal a gondolatával, hogy a régi, pusztán formális logikai elemzések nem elégségesek az ismerttől az ismeretlenhez való továbbhaladás formáinak feltárásához, hogy e folyamatot csak a formális logika és a dialektika együtt képes elemezni. E kettőt — a formális logikát és a dialektikát — együtt nevezi Engels a gondolkodás és a gondolkodás törvényei tanának, és egyben olyan tudománynak, amely az egész megelőző filozófiából még önállóan megmarad. Erre az Engels több művében megismétlődő gondolatra hivatkozik Lenin is. Marxról írt tanulmányában egyetértőleg idézi fel Engels megállapítását: „A régebbi filozófiából megmarad a gondolkodásról és annak törvényeiről szóló tanítás — a formális logika és a dialektika.” Majd így folytatja: „A dialektika pedig Marx értelmezésében, de Hegel szerint is magában foglalja azt, amit manapság ismeretelméletnek, gnoszeológiának neveznek.” [4. 47–48.]

N. J. Kondakov 1971-ben megjelent „Logikai szótár”-ában [25. 126–128.] mint figyelemre méltó tényre hívja fel a figyelmet arra, hogy Marx sohasem használta a dialektikus logika terminust, továbbá, hogy Engels egyetlen az életében publikált művében sem fordul elő ez a kifejezés, és hogy Leninnek a filozófiai szempontból két legjelentősebb munkájában, a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban és a „Filozófiai füzetek”-ben, nem találkozhatunk a dialektikus logika kifejezéssel.

Lenin mint azonosokat fogta fel a gondolkodás dialektikájának törvényeit, a dialektikát és az ismeretelméletet. A „Filozófiai füzetek”-ben, Hegel „A logika tudománya” című művéhez készített jegyzeteiben, Hegelnek ahhoz a mondatához, hogy a logika a megismerés természetével foglalkozik, Lenin odairja: „Vesd össze a mai gnoszeológiával.” [6. 83.] A hegeli kis logika („Enciklopédia”) tartalomjegyzékéről készített jegyzetének a következő címet adja Lenin: „Hegel *dialektikájának (logikájának)* (kiemelés tőlem — H. K.) vázlata.” [6. 274.] Tehát a hegeli logikát Lenin mint dialektikát, ergo mint ismeretelméletet fogta fel. Ebben az összefüggésben lehet megérteni a két oldallal később következő lenini megjegyzést: „Marx nem hagyott hátra *Logikát*’ (nagy betűvel), hátrahagyta a *Tőke logikáját*, és ezt jól kellene használni a szóban forgó kérdésben. A *Tőke*’-ben alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak [nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz], amely átvett minden értékeset Hegelből és továbbfejlesztette ezt az értékeset.” [6. 276.] Világos, hogy itt Lenin a gondolkodás dialektikus törvényeinek az ismeretelmélettel és a dialektikával való azonosságáról beszél.

A marxizmus klasszikusai egyetértettek azzal a bírálattal, amellyel Hegel kora metafizikus szemléletét illette. Hegelnél ez a bírálat nem egy helyen összefonódott a formális logika bírálatával. A metafizikus gondolkodásra mért csapás a formális logikát is érte. Nem így van ez azonban a marxizmus klasszikusainál. (Engels az „ $a = a$ ” tétel régi metafizikai értelemben vett formájával vitatkozik, és nem a formális logika azonosságtörvényével. [Lásd 2.

491.] Lenin, amikor a dialektikus logikának a meghatározásokkal kapcsolatos követelményeiről ír [lásd 7. 86–87.] (egyébként ez az egyetlen olyan lenini mű, ahol a „dialektikus logika” meghatározásáról szó van), a dialektikát az eklekticizmussal állítja szembe,<sup>1</sup> és nem a formális logikával. Leninél a dialektikus logikai elemzés — dialektikus ismeretelméleti elemzés, és semmiképpen sem olyan, amely ellentétben lenne a formális logikai törvényekkel.

Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a marxizmus klasszikusai a logikának mint a *gondolkodásról* szóló tanításnak a továbbfejlesztését szorgalmazták. Úgy vélték, hogy az őket megelőző korokban kidolgozott logikai tanítások mellett — és nem ezek helyett, nem azokat „megszüntetve-meghaladva” — a logikának, mint általános megismerési módszernek, mint a megismerés természetét analizáló diszciplínának a továbbfejlesztésében a dialektikának mint megismerési módszernek — és ezzel a logika egy új ágának — a kidolgozása a fontos feladat.

Érdekes itt megjegyezni, hogy Marx és Engels kortársa, J. Dietzgen, a német proletárfilozófus, aki önálló úton sok tekintetben megközelítette Marx és Engels filozófiai felfogását, a formális logika értékelésében is közel járt Marx és Engels nézeteihez. Kora formális logikáját metafizikusnak tekinti<sup>2</sup>, de ez nála nem jelenti a formális logika jelentőségének tagadását. Az a véleménye, hogy a formális logikai követelmények szerint való gondolkodásra a megismerés *minden* területén szükség van. De ugyanakkor tudni kell azt is, hogy a világ bonyolultabb, mint ahogy e törvényekben tükröződik. „Semmilyen esetben sem lehet továbbmenni anélkül — írja —, hogy a tárgyakat ne szemlélnénk mint azonosakat. És nem kevésbé hasznos ezzel egyidejűleg tudni és emlékezni arra, hogy a dolgok nem csak azonosak és megmerevedtek, hanem ugyanakkor változóak, folyékonyak. Ez ellentmondás, de nem értelmetlenség.” [8. 53.] Kora formális logikáját azért tartja metafizikusnak, mert még nem ismerte fel, nem látta be, hogy a formális logika eszközei csak „segédeszközök ahhoz, hogy az emberek meg tudják érteni egymást, de ugyanakkor nem adekvátak a dolgok természetével”. [8. 52.] A régi logikát tovább kell fejleszteni. Ennek eredményeként a logikai ismeretek új köre jön létre, amely nem tagadása az arisztotelészi logikának, hanem kiegészítése. Az ismeretek ezen új körének új nevet kell adni, speciális elnevezést: „ismeretelmélet” vagy „dialektika” a megfelelő név.

Marx, Engels, Lenin műveiből számos példát lehet felhozni arra, amikor a formális logikai törvények követésének fontosságáról szólnak, amikor bírálják azokat, akik megsértik e törvényeket. Így pl. Marx a „Tőké”-ben bírálta Smitht, azért mert „ellentmondásba került azzal, amit néhány oldallal előbb állított.” [9. 2, 217.] Lenin nemegyszer hívta fel a figyelmet arra, hogy nem logikus, ha valaki egymást kölcsönösen kizáró érveket hoz fel [lásd pl. 10. 351.], hogy „logikai ellentmondásnak — persze, helyes logikus gondolkodás esetén — sem a gazdasági, sem a politikai elemzésben nem szabad lenni”. [5. 33.] A példákat még sokáig folytathatnánk, de úgy gondoljuk, a fentiek

<sup>1</sup> Buharin az egyoldalúság kárát akarta bemutatni egy vita során. Lenin neki válaszolva írja: „En ezt a magyarázatot hálásan köszönöm, és hogy hálámat tettel bizonyítsam, válaszképpen népszerűen megmagyarázom, *mi az eklekticizmus, szemben a dialektikával.*” [7. 86.] (Kiemelés tőlem — H. K.).

<sup>2</sup> „A formális logika nem helyes elnevezés. Ez a logika nem formális, hanem metafizikus logika.” [8. 150.]

elegendő bizonyítékul szolgálnak arra, hogy megállapítsuk, Marx, Engels, Lenin formális logikán olyan filozófiai tudományt értettek, amely a következetes, logikai ellentmondásoktól mentes gondolkodás általános emberi törvényeinek vizsgálatával foglalkozik, amely tudomány követelményeinek nem mondhat ellent a logikailag helyes gondolkodás. Továbbá úgy vélték, hogy a formális logika törvényeinek követése önmagában még nem biztosítja az igaz ismeretek szerzését, ehhez szükség van a dialektikus módszer követésére, a dialektikus gondolkodásra is.

A marxista filozófia logikai koncepciójának megértése szempontjából fontos rámutatni arra a bírálatra, amelyet Lenin gyakorolt e kérdésben Plehanov nézetei felett.

A hegeli logika azon sajátosságából kiindulva, hogy ebben a logika azonosul az ontológiával, hogy a formális logikai elvek egyben a valóság leírásának is elvei, Plehanov a valóság két területét különböztette meg. Az egyik terület az, ahol a formális logikai törvények érvényesülnek, a másik a dialektika területe. Plehanovnál azon a területen, ahol a formális logika törvényei érvényesülnek, nem érvényesek a dialektika törvényei, és ha a dialektika érvényesül, ez kizárja a formális logikai törvények hatályát.

Lenin rámutatott, hogy Plehanov itt nem dialektikusan gondolkodik, metafizikus álláspontra csúszik vissza. Dialektikusan megközelítve a dolgot ugyanis nem lehet a helyes gondolkodásnak külön dialektikus és külön nem dialektikus formáit feltételezni. Lenin szerint *minden* természeti (beleértve a szellemi és társadalmi) jelenségben, még a legegyszerűbb viszonylatot tükröző elemi ítéletekben is mint „sejtben” megvannak a dialektika összes elemeinek csírái, ezek feltárhatók, és fel is kell tárni azokat. [6. 350.]

Plehanov „Überweg: System der Logik” c. munkájából a következő sorokat idézi: „Minden pontosan megfogalmazott és teljesen egyértelmű kérdésre, mely arra vonatkozik, hogy egy bizonyos alanyhoz egy bizonyos állítmány hozzátartozik-e, vagy igenel vagy nemmel kell válaszolni.” Majd az idézet után így folytatja: „Ez ellen látszólag semmit sem lehet felhozni. De ha ez a törvény helyes, nem jelenti ez egyben azt is, hogy a dialektika képlete helytelen? Lehet-e akkor azt állítani, hogy az igen egyben nem is, a nem egyben igen is? És nem kell-e Bernstein példájára mosolyognunk és szánakozva vállat vonnunk, ha azt látjuk, hogy olyan mély gondolkodók, mint Herakleitos, Hegel és Marx helyesebbnek tartották ezt a képletet, mint az igen-igen, nem-nem egyértelmű képletet?” [11. 55.]

Lenin szerint — Plehanovval szemben — a valóság *minden* területén „az igen és a nem képlete” uralkodik, és nem úgy áll a helyzet, hogy van olyan terület, ahol az „igen és a nem kizáró képlete” uralkodna, míg más területen ezzel ellentétes törvény lenne érvényes. Plehanov nem látta meg azt, amit pl. Dietzgen olyan helyesen ismert fel, hogy a formális logika törvényei segédeszközök arra, hogy az emberek meg tudják érteni egymást, de ugyanakkor egyetlen területen sem adekvátak a dolgok természetével (abban az értelemben, hogy csak megközelítőlegesen felelnek meg a dolgoknak), habár a dolgok természetében *minden* területen meg van az alapja annak, hogy ezek megismerési segédeszközként szolgáljanak. Plehanovnak tehát nem volt igaza, amikor úgy értelmezte a dialektikát (Hérakleitosz, Hegel és Marx dialektikáját), mint amely a formális logika „igen-igen és nem-nem” képletével *szemben* helyesebbnek tartja az „igen-nem és nem-igen” képletet. Az „igen-igen és a nem-nem” képlet a formális logikában elsősorban állításaink határozottságá-

nak a követelményét fejezi ki. Azt követeli meg, hogy ha valamely tárgyról azt állítottuk, hogy annak megvan egy adott tulajdonsága, akkor ne tagadjuk azt, hogy megvan ez az adott tulajdonsága. Ha viszont azt állítottuk, hogy nincs meg egy adott tulajdonsága, akkor ne tagadjuk azt, hogy nincs meg ez az adott tulajdonsága. E követelmény megsértését nevezzük logikai ellentmondásnak, és a fentiekben már hoztunk fel példát arra vonatkozóan, hogy Marx (és természetesen Engels és Lenin is) a logikai ellentmondást súlyos logikai vétségnek tekintette. Így tehát magától értetődik, hogy nem akarta ezt felcserélni semmilyen más törvénnyel.

Más kérdés az, hogy Plehanov idejében, és általában a hagyományos logika egész korszakában, a logika kétértékű logika volt, vagyis a logikának nem volt eszköze az olyan esetekre, amikor nem megfelelő az az absztrakciós szint, amelyen állítható vagy tagadható a tárgyról az, hogy megvan egy adott tulajdonsága (és e kettő közül az egyik igaz, a másik viszont hamis állítás lesz). Valóban vannak olyan megismerési feladatok, amikor a kétértékű logika szemléletmódja nem kielégítő, amikor nem elegendő az „igen” és a „nem”, mint a válaszadás lehetősége. Ma már tudjuk, hogy ilyen esetekben többértékű logika alkalmazásával kielégítőbb megoldás adható. (Ezt azonban semmi esetre sem lehet úgy értékelni, mint a „nem-dialektikus” logikáról a „dialektikus” logikára való áttérést.) Kétségtől Plehanov valamit megérzett a kétértékű logika ezen tökéletlenségéből, de a kiutat ebből nem helyes irányban kereste. (Természetesen a történeti feltételek miatt nem is oldhatta meg ezt a problémát, anakronizmus lenne ezért elmarasztalni.)

A. Gramsci egyik tanulmányában [12. 119.] szintén bírálja Plehanovot azért mert az úgy fogta fel a dialektikát mint a formális logika egy fejezetét, mint a mozgás logikáját a pangás logikájával szemben. Gramsci — ugyanúgy mint Marx, Engels és Lenin — a dialektikát önálló logikának tekintette, olyannak, amely azonos az ismeretelmélettel. A dialektika szerinte új gondolkodásmód, új filozófia, de éppen ezért új technika is, új módszertan. [Lásd 12. 121.] Engels azon tételének magyarázata, hogy a régi filozófiából többek között a formális logika marad fenn — Gramsci szerint abban a másik engelsi gondolatban található meg, hogy a „fogalmakkal való bánás művészete nem velünk született és nem is a közönséges mindennapi tudattal adott dolog, hanem valóságos gondolkodást követel”.

A formális logikát A. Gramsci — a dialektika mellett — szintén a gondolkodástechnika eszközeként értelmezte. A formális logika a gondolkodás leg-  
elemibb grammatikája. „Az eszközértékként felfogott formális logikának — írja Gramsci — megvan a maga jelentősége és tartalma (tartalma a funkciójában van), ahogyan a munkaeszközöknek és a szerszámoknak is megvan a maguk értéke és jelentősége. Pl. a reszelőt egyformán felhasználhatjuk vas, réz, fa, különböző fémötvözetek stb. reszelésére, de ez nem jelenti azt, mintha „tartalom nélküli”, tisztán formális stb. volna. Így a formális logikának saját fejlődése, saját története van stb., tanítható, gazdagítható stb.” [21. 119.]

Gramsci már felveti azt a kérdést is, hogy a gondolkodás technikájáról szóló tanítás vajon a filozófia tudomány keretébe tartozik-e, vagy pedig olyan különleges viszony van e technikai eszköz és a filozófia között, mint a kísérleti tudományokban használt „anyagi eszközök” és a tulajdonképpen értelemben vett tudomány között. Arra a megállapításra jut, hogy a gondolkodástechnika elsajátítása — szemben más technikai eszközökkel — minden tudományos munka előfeltétele. Elképzelhető — írja — olyan csillagász, aki bizonyos

a kutatáshoz szükséges anyagi eszközöket nem tud használni — másoktól kapja meg készen az adatokat —, még olyan költő is elképzelhető, aki nem tud írni és olvasni. De a „gondolkodás technikáját nem hasonlíthatjuk ezekhez a műveletekhez, ezért nem mondhatjuk, hogy ezt a technikát meg kell tanítani, ugyanúgy, mint az írás-olvasást, anélkül, hogy ez érdekelné a filozófiát, mint ahogy az írás-olvasás sem érdekli a költőt mint olyant”. [12. 123.] A gondolkodás technikájának kérdése nem szakítható el a filozófiától.

Leninnek és más marxistáknak Plehanovot bíráló gondolataira azért is érdemes felhívni a figyelmet, mert a Plehanovéhoz hasonló gondolatokkal egészen a legutóbbi időkig lehetett még találkozni marxista igénnyel fellépő filozófusoknál is. Az ilyen nézetek rendszerint kapcsolódnak egy olyan Hegel-értékeléshez, amely Hegelnek csak a formális logikát elmarasztaló gondolatait emeli ki.

V. F. Aszmusz Hegel születésének kétszázadik évfordulójára írt tanulmányában a következőkben összegezi az ilyen felfogás lényegét: „Azt amit Hegel csak a logika egészének ‚momentumaként’ tekintett, azt, ami Hegel szerint csak az értelmi absztrakcióban választható szét, nemegyszer megpróbálták átváltoztatni a gondolkodás és a megismerés egy fokává. Megpróbálták úgy szembeállítani az egyiket a másikkal, mint a logika tudományának ‚alsó’ és ‚felső’ fokát. E nézet szerint az ‚értelmi’ vagy ‚formális’ logika a logikum alsó foka, a ‚dialektikus’ (vagy Hegel szavaival a ‚negatíván ésszerű’) a logikum felső foka. Ami a harmadik ‚oldalát’ illeti a logikumnak — amelyet Hegel ‚spekulatívnek’ vagy ‚pozitíván ésszerűnek’ nevez —, ezt teljesen figyelmen kívül hagyták, mintha a logikum hegeli értelmezésében nem játszana semmiféle szerepet.” [14. 28.]

E nézet képviselői szerint a dialektikus logika feladata a formális logika tételeinek a „meghaladása”. Megpróbáltak megkülönböztetni egymástól formális logikai fogalmakat, ítéleteket, következtetéseket, és ezzel ellentétes dialektikus fogalmakat, dialektikus ítéleteket, dialektikus következtetéseket. E nézeteknek — amelyek ma már a marxista irodalomban csak elvétve jelentkeznek — számos káros következménye volt, amelyek megnehezítették a marxista filozófusok körében a logika tudománya egészének fejlődését.

A szovjet filozófiai, logikai közéletben az e kérdéssel kapcsolatos jelenlegi helyzetet P. V. Kopnyin a következőképpen értékelte: „A filozófia tudománya ma már nálunk kilépett abból az elhúzódozó periódusból, amikor a logikusok minden ereje a dialektikus logika tárgya és ennek a formális logikához való viszonya körüli vitára összpontosult. A legutolsó visszaesési kísérlet arra, hogy filozófiai gondolkodásunkat terméketlen fejtegetésekbe vigyék bele a dialektikus és a formális logikai fogalmakról, ítéletekről és következtetésekről, az 1965 áprilisában a dialektikus materializmusról rendezett moszkvai szimpozionon annak három referátumában jelentkezett (Alekszejev, V. I. Malcev, V. I. Cserkeszov). Azonban ezek a referátumok teljesen egyértelmű reakciót váltottak ki a kongresszus résztvevőinél: ma már nemcsak a logika specialistái, hanem azok is, akik a dialektikus materializmus területein dolgoznak, nem találnak ezekben a fejtegetésekben lehetőséget azoknak a valóságos problémáknak a megoldására, amelyek a filozófia tudománya előtt állnak.” [15. 11.] A szovjet filozófusok a fent említett nézetek ellen nem csak hazai viszonylatban léptek fel. A Filozofszkie Nauki c. folyóiratban B. V. Birjukov ezen nézetek magyar képviselőit (Erdei L., Vas I., Tamás Gy.) bírálta. [31. 170—174.]

## 2. A DIALEKTIKUS LOGIKA MAI KONCEPCIÓI

A dialektikus logika tárgyának meghatározásához mindenekelőtt a dialektikus logikának a dialektikához való viszonya tisztázandó. Azonos-e a két fogalom egymással, vagy különböző? Beszélhetünk-e külön a dialektikáról mint a lét általános törvényeiről szóló tanról, és a dialektikáról mint általános tudományos módszerről, amely a tudomány minden területén alkalmazható?

A dialektika, a logika és az ismeretelmélet egybeesésének eszméjére támaszkodva létezik olyan álláspont, amely nem tartja lehetségesnek marxista alapon az ontológiának mint önálló tudományos filozófiai diszciplínának a kidolgozását. P. V. Kopnyin<sup>3</sup> pl. így ír: „... értelmetlen minden fejtegetés a létről általában, a lézetőről mint olyanról: a filozófia ott kezdődik, ahol felvetődik a lét és gondolkodás viszonyának a kérdése”. [16. 54.] Szerinte a marxista filozófiában nem választható el egymástól a létről és a megismerésről szóló tanítás, mivel a gondolkodás törvényei végső soron egybeesnek a lét törvényeivel, és mivel a gondolkodás törvényei nem érthetők meg másképpen, mint a lét törvényeivel való viszonyuk tisztázása útján. „Az, amit rendszerint metafizikának szokás nevezni, logikának bizonyul, ez utóbbiról pedig kitűnik, hogy nemcsak a gondolkodásról szóló tan, hanem magának a létnek a formáit is vizsgálja, amelyek a gondolkodás törvényeiben és kategóriáiban tükröződnek. Az objektív világ és annak törvényei nem önmagukért tartanak számot az ember érdeklődésére, hanem mint meghatározott társadalmi szükségletek kielégítésének eszközei.” [16. 57.] Az objektív dialektika törvényei feltárássának elsősorban megismerési módszerként való funkciójukban van jelentőségük, vagyis azt a társadalmi szükségletet elégítik ki, hogy a tárgyak helyes megközelítésének a különböző tudományokban egyaránt alkalmazható metodológiai elveit fogalmazzuk meg általuk.

A dialektikus logika — egyik értelmezésében — azonos a dialektikának az előzőekben vázolt elméletével. Lényegében hasonló álláspont fogalmazódik meg a „Filozófiai enciklopédia” 1964. évi kiadásában. „A dialektikus logika a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tudománya. Ezek a törvények egy különös folyamatban tükröződnek, ezek a logikai kategóriák. Éppen ezért a dialektikus logikát meghatározhatjuk úgy is, mint a dialektikus kategóriák tudományát.” [24. 209.]

A dialektikát, az ismertelméletet és a dialektikus logikát azonosító nézetekkel szemben érvel A. P. Septulin. „Habár a dialektikus logika is tanulmányozza a valóság általános törvényeit és a megismerés működési és fejlődési törvényeit — írja A. P. Septulin —, mégsem olvad fel sem a dialektikában, sem az ismeretelméletben.” [18. 14.] A három tudománynak más-más célja van. „A dialektikus logika abból a célból tanulmányozza a valóság törvényeit, a lét és a megismerés általános formáit, hogy olyan elveket (szabályokat, követelményeket) dolgozzon ki, amelyek megfelelőek arra, hogy tevékenységében orientálják. Így tehát a dialektikus logika elvei az objektív valóság és a megismerés történeti

<sup>3</sup> P. V. Kopnyin Leninre hivatkozva tagadja a „lét általános elmélete” megalkotásának lehetőségét. Leninnek Sz. Szuvorovot bíráló sorait idézi: „Úgy, úgy Sz. Szuvorov újra felfedezte a lét általános elméletét”, miután a filozófiai skolasztika számos képviselője — már ki tudja hányadszor — a legkülönbözőbb formákban felfedezte. Gratulálunk az orosz machistáknak a lét új, általános elméletének felfedezése alkalmából! Reméljük, legközelebbi kollektív munkájukat teljes egészében annak fogják szentelni, hogy megalapozzák és továbbfejlesztik ezt a nagy felfedezést.” [17. 314.]



fejlődése általános törvényeiből, általános tulajdonságaiból és összefüggéseiből levont következtetések.” [18. 16.] A dialektikus logika céljának az ismeret-elmélet és a dialektika céljától való szabatos elhatárolásával A. P. Septulin — úgy véljük — adós maradt.

A. P. Septulin vitatkozik P. V. Kopnyinnal a formális és a dialektikus logika egymástól való elhatárolásában. A. P. Septulin szerint ugyanis a dialektikus logika a gondolkodás összes formáit és törvényeit vizsgálja, és éppen ezért „A dialektikus logikának, mint a gondolkodási formák és törvények (elvek) tudományának a megjelenésével és kifejlődésével, a formális logika a dialektikus logika egy sajátos részévé változik át.” [18. 18.]

Azok a logikusok, akik a dialektikus logikát mint dialektikus módszert értelmezik, úgy vélik, hogy a dialektikus logika feladata az igaz gondolkodásnak a logikai helyességén túlmenő feltételeit feltárni. A dialektikus logika, a dialektikus módszer ad útmutatást arra vonatkozóan, hogyan kell a valósághoz közelednünk, ha meg akarjuk ismerni. Ebben az értelmezésben a dialektikus logika az általános metodológia része. Az általános metodológia a logika törvényeinek alkalmazása a megismerő gondolkodásra. Az általános metodológia, mint D. P. Gorszkij írja, „nem merül ki abban a problematikában, amelyet a dialektikus logika, a marxista gnoszeológia tanulmányoz”. [19. 3.] Gorszkij a dialektikus logika helyét az általános metodológiában a következőképpen látja: „Amikor arról beszélünk, hogy a materialista dialektika a megismerés egyetlen tudományos módszere, akkor először is arra gondolunk, hogy a dialektikus materializmus metodológiája a tudományos megismerés metodológiájának alapvető magva; másodsor, hogy más, a különböző tudományokban felhasznált általános módszereket (pl. a szimbolikus logika és a szemiotika által kidolgozott metodológiát) csakis a dialektikus materializmus metodológiája alapján lehet helyesen értelmezni és sikeresen felhasználni.” [19. 3—4.] Magáról a dialektikus logika tárgyról Gorszkij a következő meghatározást adja: „... a dialektikus logika tudásunk (a fogalmak, törvények, hipotézisek, tudományos elméletek) kialakításának, változásának és fejlődésének, az e körben használt logikai eszközöknek és módszereknek, tudásunk igazolási módja törvényszerűségeinek a tudománya”. [19. 6.]

Gorszkij a dialektikus logikai tételeket három csoportra osztja:

(1) A valóság általános tendenciáit, tulajdonságait, viszonyait visszatükröző metodológiai jellegű tételek, amelyeknek a megismerés folyamatára való alkalmazásának heurisztikus jelentősége van.

(2) Olyan általános metodológiai tételek, amelyeket elsősorban a megismerés történetének, az ember megismerő tevékenységének a tapasztalataiból általánosítunk. Ilyen pl. az abszolút és relatív igazság viszonyáról szóló tétel.

(3) Olyan szabályok, amelyek az objektumnak a szubjektumba való leképezésének eszközeire és eljárásaira vonatkoznak. Ilyenek pl. az absztrahálás, a modellalkotás, az analízis és a szintézis, az idealizáció stb.

A Gorszkij által használnál néhány szerző szűkebb terjedelmű fogalom megnevezésére használja a „dialektikus logika” terminust. E szerzők arra helyezik a hangsúlyt, hogy habár a dialektika a természet, a társadalom és a gondolkodás közös fejlődéstörvényeinek tudománya, mégis e dialektikus törvények e három különböző területen specifikus formában léteznek. Ezért a dialektikus logika feladata a *gondolkodás* dialektikus fejlődése *specifikumainak* a vizsgálata. Abból a tényből indulnak ki, hogy a marxista filozófiának a megelőző materialista filozófiáktól egyik megkülönböztető vonása éppen az, hogy a megismerés

folyamatát nem egyszerű aktusnak tekinti, hanem aktív folyamatként értelmezi, amely bonyolult specifikus törvényekkel rendelkezik. Magának ennek a folyamatnak megvannak a sajátos dialektikus törvényei, olyanok, amelyek már nem a természet, a társadalom és a gondolkodás közös törvényei, hanem kizárólag a *gondolkodás* fejlődésének törvényei. Ilyen pl., hogy az egyes, konkrét megismeréséhez az általános, az absztrakt fogalmakon keresztül jutunk el. Az ilyen törvények esetében nem beszélhetünk a természet törvényeivel való egybeesésről (de megalapozhatjuk őket a természet objektív dialektikájának törvényeivel).

A gondolkodás éppen ezen specifikus törvényeinek a tanulmányozását tekintik feladatuknak azok a logikusok, akik a dialektikus logikát úgy határozzák meg, mint amely „a gondolkodás fejlődését vizsgálja, a tudás megszerzésének folyamatát és ennek törvényeit tanulmányozza”. [20. 10.] Ilyen értelmezésben a dialektikus logika feladata a tudás fejlődését azon alapformák (vagyis a fogalmak, az ítéletek, az elméletek) fejlődésén keresztül rekonstruálni, amely formában ez a fejlődési folyamat végbemegy. E fejlődési folyamat vizsgálatánál természetesen a dialektikus logikának fel kell használnia mindazokat az eredményeket, amelyeket a logika eddigi fejlődésében elért a fogalmak, ítéletek, elméletek sajátosságainak feltárásában. Természetes az is, hogy ezen vizsgálódásokban — mindazokban az esetekben, amikor erre lehetőség van — alkalmazni kell a matematikai logika formanyelvét, azért, hogy a tanulmányozott viszonyok, fogalmak minél szabatosabb kifejezési formát kapjanak.

A marxista logikusok e téren végzett konkrét tudományos kutatásainak eredményei közül példaként megemlíjtük E. K. Vojsvillo tanulmányát, amelyben a tudás fejlődését a fogalmak, az elméletek fejlődésén keresztül vizsgálja. [Lásd 21. 95—106.] Megemlíjtjük továbbá I. Sz. Narszkij munkáit, amelyekben az antinómiás ellentmondásoknak a megismerés fejlődését előrevivő szerepét taglalja. [Lásd erről 22. 877.]

Van a dialektikus logikának egy olyan felfogása is, amely szerint ez a logika *metaelmélete*, a logika filozófiája a marxizmus álláspontjáról. Olyan metaelmélet, amely megszabja az egyes rendszerek alkalmazási lehetőségeit, a logikában felmerülő filozófiai problémák materialista szellemű, a dialektikus módszer alapján történő megválaszolását adja, filozófiailag megalapozza a logikát. Ilyen módon értelmezi a dialektikus logika tárgyát P. V. Tavanyec: „A formális logika filozófiai kérdéseit valójában csak a filozófiai (dialektikus) logika képes megoldani. A gondolatformák és törvények természetének kérdését, a formális logika tárgyának és határainak problémáját és a logika mai filozófiai problémáit a formális logika eszközeivel megoldani nem lehet. Ezek megoldásához filozófiai analízisre van szükség.” [26. 14.]

St. A. Janovszkaja a matematikai logika filozófiai kérdéseiről írott tanulmányában [23.] a marxista filozófia szemszögéből elemzésre váró legfontosabb problémáknak a következőket tekinti:

- (1) A matematikai logika tárgya és módszere.
- (2) Az absztrakt objektumok létezése. Az absztrakciók használatának problémája. Milyen absztrakciókat és hogyan lehet használni?
- (3) Mi az alapja az axiómák kiválasztásának? Hogyan lehetséges különböző axiómarendszerek létezése?
- (4) A logikai és a szemantikai antinómiák megoldásának problémái.
- (5) A matematikai logikai alapfogalmak jelentése (pl. tárgy, predikátum, osztály, kijelentés, következtetés stb.).

(6) A matematikai logikában elért eredmények — mint pl. Gödel teljességi és nem ellentmondási tételének, Church az általános eldöntésprobléma megoldhatatlanságára vonatkozó tételének — filozófiai jelentősége.

(7) A matematikai logika alkalmazhatósága más tudományokban és a technikában. A matematikai logika és a kibernetika kapcsolata. A „gondolkodás” fogalma.

A fent jelzett témakörökben folyó szovjet kutatómunka eredményeiről tanúskodnak az utóbbi években megjelent cikkgyűjtemények. [Lásd pl. 27. 28. 29.] E kötetekben szereplő tanulmányok szerzőinek jelentős része nem elégszik meg a marxista filozófiától idegen filozófiák bírálatával, hanem a problémák felvetésében is kezdeményezőleg lép fel.

### 3. A DIALEKTIKUS LOGIKA, MINT FILOZÓFIAI LOGIKA — ÉS A FILOZÓFIAI LOGIKA ÁLTALÁBAN

A fentiekben néhány általunk tipikusnak tartott szovjet nézetet ismertettünk. E nézetek értékelésénél először is azt kell megállapítanunk, hogy a több évtizede folyó viták eredményeként ma már általánosan elfogadott az, hogy hogyan *nem* helyes értelmezni a dialektikus logika feladatát. Eszerint a dialektikus logikának *nem* az a feladata, hogy a logika tudomány valamely más részének (nevezzük azt akár formális, vagy matematikai, vagy szimbolikus logikának) a megállapításait megcáfolja. Bárhogyan is értelmezzük a dialektikus logika tárgyát, a dialektikus logika tételeivel nem veszítik el érvényességüket a logika azon tudományos megállapításai, amelyek nem tartoznak a dialektikus logika tételei közé.

Összevonhatók-e a különböző dialektikus logikai koncepciók, és beleilleszthetők-e a filozófiai logika azon széles terjedelmű fogalmába, amelynek a tartalmát tanulmányunk első részének<sup>4</sup> befejezéseként körvonalaztunk. Térjünk vissza az ott megállapítottakra.

(1) Azt mondtuk, hogy a filozófiai logika — amely a gondolkodás azon formáit és törvényeit tanulmányozza, amelyek alkalmas eszközök igaz ismeretek szerzésére — bizonyos általános objektív relációknak az ismeretét használja fel és ezekből következtetéseket von le a gondolkodási eljárások szabályaira vonatkozóan.

Az általános objektív relációk közé tartoznak a fejlődés dialektikus törvényei is. Így tehát természetes, hogy a filozófiai logika feladatába tartozik a fejlődés objektív dialektikus törvényeiből következő gondolkodási szabályok elemzése is.

A logika feladata ezzel kapcsolatban az, hogy létrehozzon olyan rendszereket, amelyek alkalmasak az objektív dialektika modellezésére, és e rendszerek törvényeinek gondolkodási szabályokként való interpretálásával lehetővé váljon, hogy gondolkodásunkban — mindazon esetekben, amikor erre a megismerési feladattól következően szükség van — figyelembe tudjuk venni a megismerés objektumainak dialektikus sajátosságait, pl. a tulajdonságok, az állapotok egymástól való nem éles elhatároltságát, egymásba való átmeneteit stb.

<sup>4</sup> Vö. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1975/1—2, 213—216.

Ezzel a filozófiai logika tárgyába belekerülnek azok a dialektikus logikai törvények, amelyek az objektív dialektika tudati rekonstruálási lehetőségének szabályait adják.

(2) Helyet találnak a filozófiai logikában a gondolkodás specifikus dialektikus törvényei is, vagyis azok a törvények, amelyek nem a természet, a társadalom és a gondolkodás közös dialektikus sajátosságai, hanem a gondolkodás specifikumai által meghatározott, különös törvények. Említettük, hogy a filozófiai logika feladata az emberi nem sajátosságaiból a megismerés formáira vonatkozó következmények feltárása. A fogalmaknak, az ítéleteknek, az ezekkel végzett műveleteknek, mint a valóság logikai fokon való visszatükrözése általános eszközei tanulmányozásának egy részét képezi ezek dialektikájának (minden fogalom, minden ítélet, minden művelet, és úgyszintén ezek egyes fajtái különös dialektikájának) a feltárása.

(3) A filozófiai logika feladata a különböző logikai rendszerekben nyert ismereteknek egy filozófiai összképbe való elrendezése. Egy materialista világnézeti alaptól kiinduló és dialektikus szemléletű szintézis a megkülönböztetője a marxista filozófiai logikának, az egyéb világnézeti beállítottságú filozófiai logikákkal szemben.

A filozófiai logikába beletartozik a logika filozófiája is. Így tehát a logika filozófiai metaelméletként felfogott dialektikus logika is a marxista filozófiai logika egyik témakörének értelmezhető.

A fentiekből arra a következtetésre juthatunk, hogy azok a dialektikus logikai koncepciók, amelyeknek a kidolgozása ma folyik a Szovjetunióban, mind beleilleszthetők a filozófiai logika széles terjedelemben értelmezett keretei közé. A különböző koncepciók e filozófiai logikának más-más problémakörét helyezik előtérbe, de lényegében mind olyan problémákat érintenek, amelyeknek megoldása a filozófia, a logika tudományának előbbrevitelét szolgálja. Úgy véljük, hogy ez a dolog lényege, és erősen másodlagos a terminus technicus problémája, vagyis annak eldöntése, hogy ezen fontos vizsgálódások közül, melyik az, amit „dialektikus logiká”-nak nevezünk.

## IRODALOM

1. Engels: Anti-Dühring. MEM 20, Budapest 1971.
2. Engels: A természet dialektikája. MEM 20, Budapest 1971.
3. Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM 21, Budapest 1970.
4. Lenin: Karl Marx. Lenin Összes Művei. 26, Kossuth, Budapest 1971.
5. Lenin: A marxizmus karikatúrájáról. Lenin Összes Művei. 23, Kossuth, Budapest 1971.
6. Lenin: Filozófiai füzetek. Lenin Összes Művei. 29, Kossuth, Budapest 1972.
7. Lenin: Még egyszer a szakszervezetekről. Lenin Művei. 32, Szikra, Budapest 1953.
8. J. Dietzgen: Briefe über Logik. Berlin 1962.
9. Marx: A tőke. II. MEM 24, Budapest 1968.
10. Lenin: Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei. Lenin Művei. 22, Szikra, Budapest 1951.
11. Plehanov: A marxizmus alapvető kérdései. Népszava, Budapest 1947.
12. A. Gramsci: Filozófiai írások. Kossuth, Budapest 1970.
13. V. A. Szmirnov—P. V. Tavanyec: O vzaimootnosenii szimvoliceszkoj logiki i filozofii. In: Filozofija v szovremennom mire. Filozofija i logika. Moszkva, Nauka 1974.
14. V. F. Aszmusz: Ucsenyije Gegelja o pravah i pregyelah formalnogo mislenijija. In: Voproszi filozofii, 1970/8.
15. P. V. Kopnyin: Napravlenii v razrabotkah logiki naukah. In: Logika i metodologija nauki. Moszkva 1967.

16. P. V. Kopnyin: Dialektika, logika, tudomány. Kossuth, Budapest 1974.
17. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Lenin Összes Művei, 18, Kossuth, Budapest 1964.
18. A. P. Septulin: O szootnosonii dialekticeszkoj logiki i logiki formalnoj. In: Filozofszi-  
kie nauki, 1975/2.
19. D. P. Gorszkij: Problemü obscej metodologii nauk i dialekticeszkoj logiki. Moszkva,  
Müszl 1966.
20. B. M. Kedrov: Dialekticeszkaja logika kak obobszenije isztorii eszteszvoznanija.  
In: Ocserki isztorii i teorii razvitija nauki. Moszkva 1969.
21. E. K. Vojsvillo: K analizu razvitija znaniija. In: Voproszi Filozofii, 1971/8.
22. G. Havas Katalin: Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti logika. In: Magyar  
Filozófiai Szemle, 1974/6.
23. Sz. A. Janovszkaja: O filozofszi-  
kij voproszah matematiceszkoj logiki. In: Sz. A. Ja-  
novszkaja: Metodologiceszkie problemü nauki. Moszkva, Müszl 1972.
24. Filozofszi-  
kaja enciklopedija. 3. Moszkva 1964.
25. N. J. Kondakov: Logiceszkij szlovar. Moszkva, Nauka 1971.
26. P. V. Tavanyec: Formalnaja logika i filozofija. In: Filozofszi-  
kije voproszü szovre-  
mennoj formalnoj logiki. Moszkva, Ak. Nauki 1962.
27. Gnoszeologiceszkije problemü formalizacii. Minszk 1969.
28. Logika i empiriceszkoe poznanie. Moszkva, Nauka 1972.
29. Logika i metodologija nauicsnovo poznaniija. Moszkva. Moszk. Un. 1974.
30. G. A. Zaicsenko: K voproszu o kritike szovremennoj angliszkiij pozitivizma. Harkov  
1971.
31. B. V. Birjukov, V. Stelczer: «Aufsätze über Logik» (Studia Philosophica, Bd. 13).  
Ungarische Akademie der Wissenschaften. Budapest, 1971, 310 S. In: Filozofszi-  
kie Nauki 1974/3.

# SZEMLE

## A LÁTHATÓVÁ TETT SZELLEM\*

BALOGH TIBOR

Gilbert Ryle *Descartes* mítosza ellen írta könyvét. A karteziánus dualizmussal szemben mentális fogalmakra reflektálva konceptuális elemzést konstruált. Felfogása szerint a dualizmus test-lélek ketőse kategória-hiba: „Teljesen szabályszerű és helyénvaló dolog azt mondani — egy bizonyos logikai hanghordozásban —, hogy létezik szellem, és azt mondani — másfajta logikai hanghordozásban —, hogy létezik test. De ezek a kifejezések nem a létezés két különböző fajtát jelzik...” (29.) A test-lélek Ryle-nál nem létezésfajta, hanem a „létezik” két, egymástól különböző jelentése.

A test-lélek ikerkettőse a külső-belső. A belső a szellemi képességek tere: a fej; a külső a testi képességek tere. A látás például a külsőről informálhat, ám a lezárt szemhéj nyithatja az utat a belsőnek: a bennünket foglalkoztató tárgyak, jelenségek itt lelkiek. A „lelki látás” közeli, belső — valójában azonban nem a *belső* minősítéssel, hanem a *képzeletbeli* minősítéssel kaphatja adekvát leírását.

A test-lélek disztinkcióhoz hasonlóan az elmélet-gyakorlat hagyományos intellektuális disztinkcióját is megkérdőjelezi Ryle; — nem tartja elfogadhatónak azt a felfogást, amely szerint a tevékenység szabályai, lépései regulatív kijelentések formájában segítik a kivitelezést, magát a tevékenységet. Nem pusztán az elmélet-gyakorlat sorrendje kérdőjelezhető meg itt, hanem a két részre való felbontás is, sőt elsősorban éppen ez. A *humorra* is utalva: a humor gyakorlatát nem regulálja a humor elmélete — érvel Ryle. (*Lukács* a *viccet* említve azon jelenségek körébe sorolta, mint amelynek közlése olyan szituációt teremt, ahol előre érvényes előírás nem szabályoz, elvileg nem szabályozható. Az 1<sup>o</sup>. jelzőrendszer lukácsi koncepciója s Ryle említett koncepciója analóg.) Csak a *Marx* említett tudás nélküli tevés tevés-

kenységfajtaként való elismerése menthet meg bennünket a vég nélküli regressziótól: a cselekvés hogyanjáról való elmélkedés értelmességét az elmélkedés értelmességén való meditatálásnak kellene megelőznie, és így tovább. „Az így fellépő regresszus végtelensége azt mutatja, hogy a cselekvés megfelelő voltára vonatkozó kritérium alkalmazása nem jár együtt e kritérium átgondolásának folyamatával.” (40.)

A tevékenység tökéletesedését a szokások és az értelmes képességek kialakításával érhetjük el; a szokással, amely a gyakoroltatásban, az ismétlésekben formálódik, és az értelmes képességekben, amely a gyakoroltatáson túl a tevékenységre való tudatos reflektálásban, s a tanító kritikájában, példamutatásában, serkentésben alakul. A tevékenység tökéletesedését szolgálja a „tudni hogyan” részmozzanata is: a megértés.

Az emberi belső egy kívülálló számára hozzáférhetetlen — vallják egyes filozófusok, pszichológusok. A feltárás csak úgy történhet meg, hogy a jellemezni kívánt személyiség tetteibe, alkotásaiba beleéljük magunkat, mintegy mi magunk teszünk és alkotunk, s ebben az esetben a végtermék (a tett, az alkotás) azonossága a létrehozási folyamat azonosságát is implikálja: saját belsónk pedig nem áll ellent a feltárásnak. A beleélés, az identifikáció nonszensz elképzelés ugyan, ám ezen vélekedés a végtermék azonossága révén a jó irányba ér: a tett és az alkotás „A szemmel látható értelmes tevékenység nem jele a szellemi működésnek, hanem maga a szellem működése”. (81.) Ryle szerint az ember nyilvános cselekvéseiből, elsősorban szóbeli és írásos megnyilatkozásaiból fedezhető fel: képességei, tehetsége, érdeklődése, rokonszenvei és ellenszenvei, módszerei és meggyőződésai ezekben manifesztálódnak, s ezek megfigyelései révén leírhatók. A tett, az alkotás elkövetője-létrehozója objektívalódik tevékenységében, ám szükséges lenne az is, hogy motívumairól tudomásunk le-

\* Gilbert Ryle: „A szellem fogalma”, Gondolat 1974.

gyen. Az, hogy valakitől megkérdezzük motívumait, gyakran meddő próbálkozás: célszerűbb indukciós úton megállapítanunk a személyiség azon lényeges jegyeit, amelyek a kérdéses tett motívumainak kialakulásában szerepet játszhattak; a motívum a személyiség tevékenységének azon fontos jellemzője, amely „rávall, hogy ezt csinálja”. (133.)

Az önreflexió vizsgálatot elemezve Ryle történeti megközelítést is alkalmaz: a tudat paraoptikus mítoszát feltárva írja, hogy a fény mechanikában játszott szerepét a szellemi világban a tudat játssza el. A paraoptikus mítosz szerint a szellemi folyamatok lejátszódásukkor tudtul adják önmagukat, s ez a tudtul adás aktív folyamat; az óra megállásának felfedezésekor felfedezem saját felfedező tevékenységemet is. Az említett mítoszt Ryle a következőképpen értékeli: „El kell vetnünk... azt az érvet, hogy a szellemi események azért hitelesek és hitelt érdemlőek, mert a tudati megnyilvánulások létezésük közvetlen és megtámadhatatlan bizonyítékát jelentik. De el kell vetnünk az introspektív megállapításokra támaszkodó, részben párhuzamos érvet is.” (239.) Az introspekció mint a szellemi működésekről szerzett tapasztalati információk fő forrása akkor kezdett megbízhatatlannak tűnni, amikor kiderült, hogy azonos fogalommal jelzett pszichés entitásról más-más elmélkedők más-más írtak: márpedig azonos beszámolókat kellett volna prezentálniuk. Ryle elveti a kettős figyelem-aktust (az óra megállásának felfedezésekor felfedezem saját felfedező tevékenységemet), magyarázatát az értektekre irányuló introspekció jellemzésével példázhatjuk. Eszerint egy betű betűzésének helytelen feladatához hasonlítható az érzet megfigyelése — beszélhetünk ugyan az érzetre irányuló figyelemről, ám az érzetet valójában nem megfigyelni, hanem észrevenni lehet. A vázolt metodikai kérdőjelek a pszichológia lényeges területét érintik.

A megfigyelés Ryle szerint következtetés: korábban megállapított tényekből indul ki; a következtetés a gyakorlatból sajátítható el, a gyakorlatból, amelyet az iskoláztatás megerősíthet. A következtetést Ryle nem érzelmi adatok alapján való tárgyszótályozásként tételezi, hanem a gyakorlatból induló feladatmegoldásként.

Ryle hasznos leírását adja ennek a folyamatnak, úgy tűnik azonban, hogy a duplikálás elkerülésének a szándéka (lásd az óra megállásának felfedezéskomplexumát) olyan irányba viszi, amely irányba érve épp a magyarázat lényegi részét nem ragadja meg; amikor *Vigotszkij* arról ír:

„A fogalom megléte és ennek a fogalomnak a tudata nem esik egybe sem a megjelenés mozzanata, sem működése tekintetében”.<sup>1</sup> — ez a kijelentése az érzékleti egység alapfogalma helyett a tevékenység alapfogalmát posztulálja; az emberi szellem, az emberi tudat eszerint érzéki tulajdonságok helyett a *tevékeny emberi lét tükrözi*.<sup>2</sup> Ryle a *gyakorlat, a feladatmegoldás* kitüntetésé során a *tevékeny emberi lét* kitüntetéséig nem jut el; s természetszerűleg nem jut el így a szükségletek különböző szintjéig és a gyakorlat, a feladatmegoldás mint szükségletet kielégítő tevékenység tételének a feltárásáig sem.

Ryle az érzelmeket osztályozva a motívumot, a felindulást és az érzést említi. Az első kettő szerinte diszpozíció, míg az érzés esemény. Az érzésnek (vagy érzetnek) két alfaját különbözteti el Ryle, aki szerint a megfigyelés szükséges előfeltétele legalább egy érzet megléte (persze ha csak egy érzet van; ez a betű betűzésének problémáját okozza). A diszpozíció képességgel, hajlammal való ellátottságot, tendenciózusságot jelent; a diszpozicionális állítások változóak és nyitottak — ennyiben hasonlítanak a törvényekre, ám egyedi objektumra vonatkoznak, s ez a törvénytől különbözővé teszi őket. A törvény változó és nyitott jellegének beismerése üzheti el a mechanikus világszemlélet mumusát, hiszen a tervezés egyik feltétele éppen az, hogy a dolgokat mechanikai törvények irányítsák — és ugyanakkor „A szemmel látható cselekedeteknek semmiféle rejtett előfutára nincs szükségük ahhoz, hogy megőrizzék a cselekvő személy számára a cselekedetek végrehajtásáért kijáró tapsra vagy bírálatra való jogcímét, s ezek az előfutárok még akkor sem lennének hatékony védőszerek, ha netán léteznének.” (116.) Ryle szerint az akarat nem a lehetséges alternatív cselekvési irányokból való választás, hanem olyan hajlam, amely egy feladat mellett kitartásban nyilvánul meg.

Ryle konceptuális elemzése során a *tud* különböző jelentéseit is vizsgálja; megkülönbözteti a képesség, a hajlam és a logikai konnotációt (az elsőre: tud betűzni; a másodikra: tud rosszul betűzni; az utolsó, a logikai konnotációra: nem tud egy tételt érvénytelenül bizonyítani).

<sup>1</sup> L. Sz. Vigotszkij: „Gondolkodás és beszéd”, Akadémiai Kiadó 1971, 195.

<sup>2</sup> Erről a hazai irodalomból: Váriné Sz. I.: Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/6, 1015–1033. — Köcski M.—Lovas Cs.: A fogalmak elsajátításának útja vaksüketnémáknál; „Valóság”, 1974/1, 37–49.

Amit a gondolkodás és a beszéd összefüggéseiről ír, szintén olyan, hogy részletesebb interpretációt igényelne, s igazából komparatistikus megközelítéssel lenne feltárható. Ryle nagy teret szentel az episztemológiai kérdések filozófiai megközelítésének is.

Episztemológiai szempontból sem érdektelen az az eljárása, amelynek eredményeként alacsonyabb és magasabb rendű tevékenységeket különít el. „A mutatóujjammal rámutathatok akármilyen más tárgyra; a többi ember pedig rámutathat az én mutatóujjra. De a mutatóujjam nem lehet az a tárgy, amelyre ő maga mutat. Egy lövedék sem lehet saját maga célpontja, ámbar akármilyen mással el lehet találni. Ez az általános konklúzió, nevezetesen, hogy akármilyen tevékenység lehet magasabb rendű, de nem lehet tárgy önmagának, ahhoz kapcsolódik, amit korábban az olyan index-szavak, mint a ‚most‘, ‚te‘ és ‚én‘ sajátos funkciójáról mondtunk. Egy ‚én‘-mondat azáltal jelzi, hogy kire is vonatkozik, hogy a szóban forgó valaki ejti ki és írja le. Az ‚én‘ jelzi azt a személyt, aki kiejti az ‚én‘-t. Így hát, amikor valaki kiejt egy ‚én‘-mondatot, akkor a mondat általa történt kiejtése talán magasabb rendű tevékenység része, nevezetesen talán önbeszámoló, önbuzdítás vagy az önmaga fölötti sajnálkozás része, és magával ezzel a tevékenységgel nem foglalkozik magában ebben a cselekedetben.” (290.) Ezzel a felismeréssel tulajdonképpen a hiányolt, Vigotszkijitől idézett, a fogalom meglétének és tudatának diszkrepanciáját leíró felismerést kapjuk, s innen már valóban könnyű lenne az elemi szükségletekre épülő humanizált kielégítésmódra, mint tevékenységformára való utalást követően az emberi lét fogalma primátusának a belátásához eljutni — Ryle azonban nem megy el eddig.

Ryle szerint a tevékenységhez hasonlóan a fogalmak esetében is lehet szintkülönbséget megállapítani: az *úgy tesz, mintha elhinné* ezek szerint magasabb rendű fogalom, mint az *elhiszi* fogalma. A fogalmak tisztázása során sokféle konvenciót vet el Ryle. Szerinte ahhoz hasonlóan, ahogyan az érzékelés hagyományos felfogása paraoptikus mítosz volt (az észlelés ugyanis együtt jár az érzetekkel, ám a tágabb értelmű gondolkodást is feltételezi), a képzelet hagyományos felfogása sem egyéb paraoptikus mítosznál. Egy mosoly elképzelésének az aktusa nem a valódi mosoly mint benyomás, és a képzelt mosoly mint idea viszonyából érthető meg; a mosoly *megjátszása* és a mosoly *elképzelése* Ryle szerint csak abban

különbözik, hogy a megjátszás aktusa nyilvános és fizikai, az elképzelés aktusa viszont nyilvánosságot nélkülöző. A képzelet és a látásérzékelés között nincs összefüggés. Egy tárgy látása és a tárgy elképzelése közötti viszony olyan, mint amilyen az alacsonyabb rendű tevékenység és a magasabb rendű tevékenység viszonya.

Ryle érdekes módon különíti el a mindennapi és a pszichológiai magyarázatok feladatát. A cselekedetek, reakciók, okok magyarázata szerinte mindennapi értelemben nem a pszichológusok feladata: az említett jelenségek kauzális magyarázatára valamennyien képesek vagyunk. „Mondja csak meg nekünk a pszichológus, hogy miért esalatkozunk; mi viszont meg tudjuk mondani magunknak és neki is, hogy miért nem esalatkozunk.” (477.)

Ryle könyve bevezetőjében a szellem elméletének leírását ígéri. A karteziánus felfogással hadakozva a két-világ, a külső-belső entitás fogalmait kérdőjelezi meg. A szerző maga utal arra a lehetőségre, hogy olvasói könyve tendenciáját behavioristának minősíthetik majd. (A behavioristák programjáról írva méltán emeli ki forradalmi jellegüket, említi eredményeiket.) Könyve valóban nem mentes — megítélésünk szerint — bizonyos behaviorista jellegtől. E jelleg nem a *cselekvés*, a *viselkedés*, a *magatartás* elemzése miatt szükségszerű, hanem azért, mert az emberi manifesztáció fogalmának elemzése során a *gyakorlat*, a *feladatmegoldás* említésekor Ryle konzekvensen mellőzi a *szükségletet*, s a szükséglet és az emberi lét fogalmának mellőzése talán egy kissé csakugyan a „végtermek” — a *viselkedés*, a *magatartás* fogalmainak piederesztálra állítását eredményezi.

E recenzió címe a Ryle által elűzni kívánt paraoptikus mítoszt asszociálhatja. A szellem láthatóvá tétele azonban itt metaforikus: a szellem fogalmának leírását jelenti; olyan leírást, amely nem karteziánus-szenzualista jelleggel, hanem a mindennapi értelemben vett láthatóvá, tisztává tétellel ajándékoz meg.

Altrichter Ferenc<sup>3</sup> fordításában a Ryle művével megismerkedők szellemes, szabatosan megfogalmazott, frappáns példanyagot adó művel ismerkedhetnek meg.

<sup>3</sup> Figyelemre érdemes — többek között a *konceptuális elemzés* kérdését érintő volta miatt is — Altrichter egyik tanulmánya. Altrichter F.: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 130—150.



# A HUMANIZMUS ÉS MARX ESZMÉJE\*

H Ü L V E L Y I S T V Á N

A humanizmus és Marx gondolatvilágának összevetése gyakori jelenség körünkben. A nyugati baloldali értelmiség-nél pedig a Marxhoz való közeledés, a marxizmussal való számvetés egyik jellegzetes formája. Am éppen ebből fakad, hogy ez a forma nehezen kerülheti el az átmenetiség okozta eklekticizmus, vagy pedig a kérdések konkretizálását mellőző általánosság veszélyét. Ugyanakkor azonban a marxizmushoz való mélyebb és teljesebb eljutás egyik lehetséges útját jelöli, amelyből a mai történelmi valósággal való tudatosabb, a polgári gondolkodás jelenlegi kereteit tartalmilag meghaladó konfrontáció bontakozhat ki, különösen azoknál a rétegeknél, amelyek egy humanisztikus tradíció alapján kerülnek szembe a polgári társadalom és kultúra valóságával, s akik magának az „establishment”-nek a megkérdőjelezéséig jutnak el.

H. L. Parsons esszéje szerint a szerző maga is ilyen úton jutott el a marxizmushoz és a marxizmus vállalásáig. Könyvének tartalma mégis több egy tanulmány és fejlődési folyamat eredményeinek egyszerű összegezésénél. Többé teszi a 60-as évek második felének diákmozgalma, s az „újbaloldal” jellegzetességeinek, ideológiájának e mozgalommal összefüggő, határozott, explicit kirajzolódása. E mozgalommal ugyanis társadalmi és politikai problémává nőtt az egyetemek, és részben az egyetemeken kívüli, értelmiségi és ifjúsági rétegek magatartása, amely például alaposan megváltoztatta a polgárjogi és háborúellenes mozgalmak korábbi képét — általánosabb és kiélezettebb tartalmat nyújtva számukra, növelvén ezek antikapitalista és anti-autoritárius jellegét.

A szerző osztozik e mozgalom számos, anti-autoritárius, háborúellenes és az emberi személyiség kibontakozását hangsúlyozó, s a hivatalos Amerikával szemben álló nézetével, s azokkal a törekvésekkel, amelyek a mai Amerika megváltoztatását kívánják előmozdítani. Ezekben az újbaloldal olyan jellegzetességét látja, amelyek meghatározott értelmiségi és ifjúsági rétegek társadalmi helyzetét és ebből a helyzetből fakadó szükségletét fejezik ki, túlmutatnak azokon a konkrét és heterogén mozgalmi és ideológiai

alakulatokon, amelyekben az újbaloldal nagy része még ma is mozog, s amelyek — a szerző véleménye szerint — akadályai annak, hogy e mozgalom a maga tényleges lehetőségeihez jusson el a progresszióért vívott harcban.

Az utóbbi következtében a szerző polémiája kettős: a marxi humanizmus konkrétabb tartalmait megkérdőjelező polgári formák kritikáján túl az újbaloddallal folytatott közvetett-közvetlen polémia is helyet kap. Sőt: bizonyára a szerző egyetemi tanári státuszából is következik, hogy az utóbbi polemikus mozzanatot „Az ifjú Marx és a fiatal generáció” címmel külön fejezeté bővíti. A didaktikus célok itt közvetlenül is előtérbe kerülnek: a marxi életút példaként állítódik az ifjúság számára a valóságig való eljutásban, abban a forradalmi magatartásban, amely nem marad meg a pusztá szembenállásnál, az elvont tagadásnál (az anarchisztikus forradalmiság mindenkor ismertetőjegyeinél), hanem mintegy „visszafelé” határozza meg önmagát: a valóság mindenkor tudományos értelmezése felől. Az ifjú Marx fejlődése ebben a fejezetben a romantikus-érzelmi lázongótól az érett forradalmárig ível, anélkül, hogy a valósággal való egyre józanabb és racionálisabb számvetés szétrombolhatná az ifjú eltökéltség nagy eszményeinek legigazibb tartalmát. Az ifjú Marx személyiségére esik a hangsúly, a szenvedélyek és a lázongás lélektani aspektusainak a kiemelésére; s az ilymódon kialakított portréban a szokottnál nagyobb hangsúlyt kapnak azok a kulturális áramlatok, tradíciók, amelyek az ifjú Marx pszichikai energiáinak tárgyai vagy éppen mozgatói voltak.

A szerző koncepciója — tartalmilag a humanizmus és marxizmus, a marxi humanizmus és újbaloldal viszonyának az értelmezése — ebben a kettős polémiában nyer kifejtést. A mai amerikai társadalmi tudat radikális oldalának heterogén jellegét azonban mi sem mutatja jobban, mint e három tényező: a humanista értékrend, a meghatározott társadalomfilozófiára konkretizálódó marxizmus és a sokszor anarchisztikusan értéktagadó és ideológia-ellenes, s így a maga módján „pragmatikus” és ösztönös újbalos proteszt-mozgalom alakulatainak önmagukban és egymáshoz való viszonylatukban is rendkívül ellentmondásos jellege, illetve viszonya. S amennyiben e három tényező helyi értékét is szemmel tartjuk a mai

\* Howard L. Parsons: „Humanism and Marx' Thought”, Springfield, Illinois 1971.

amerikai polgári kultúra rendszerében („... az emberek nagy tömege fogadja el és tevékenykedik azoknak az értékeknek az alapján, amelyek az elit által ellenőrzött technológiával a pénz, háború, rasszizmus, jólét és szegénység, politikai oligarchia, bürokratizmus, versengő individualizmus, szórakoztató ipar, környezetszennyezés stb. formájában szándékoltnak vagy esetlegesen együttjárnak”. 243.), érthető a szerzőnek az a törekvése, hogy a találkozási pontokat, ezek lehetőségait keresi a humanizmus és a marxizmus, valamint az újbaloldal által kifejezett említett szükségletek között, mert ebben az amerikai baloldal megújulási lehetőségét látja.

Ezzel a törekvéssel függ össze, hogy az erkölcs és humanizmus összefüggése az anti-autoritárius és a személyiség autonómiájára igényt tartó követelések szemmel tartásával nyer megfogalmazást: „Az erkölcs olyan definíciója, amely megvonja az embertől az alkotás hatalmát saját erkölcsi életében, ennek mértékében kell, hogy elidegenedjék az embertől és szituációjától. Emberi következményeiben pedig gyengíti az ember hatalmát, hogy megalkossa és kipróbálja erkölcsiségét és önmagát. Egy szolga erkölcs elveszi, egy úri vagy osztályerkölcs csak kismértékben biztosítja, és egy emberen felül álló vallásos erkölcs pedig egyáltalán megvonja (bár a gyakorlatban az uralkodó gazdasági osztályra és a papságra hagyományozza) az embertől az erkölcsi alkotás és felfedezés hatalmát. A moralisták közötti alapvető választóvonal következtetés-képpen a humanizmus és nem-humanizmus közti különbség alapján húzható meg. Az erkölcs humanista elmélete az emberek tömegeit közös vállalkozásra ösztönzi, hogy fedezzék fel és járják végig emberi kiteljesedésük normatív útját. Az erkölcs nem-humanista elmélete a kutatás és kísérlet megállítására szólít fel, hogy újra megerősítse a status quót a maga gazdasági, politikai és szociális viszonylataiban, és hogy a kevesek hatalmát kiterjessze a többség fölé.” (137.)

Még határozottabban fejeződik ki e törekvés, illetve a már idézett tartalom az emberi kiteljesedés eszméjéről mondatokban: „Az emberi kiteljesedés eszméje meghatározottsága révén olyan eszme, amely minden emberre vonatkozik. Hogy igaz legyen, univerzálisan kell exemplifikálódnia. De a problémát pontosabban az a tény okozza, hogy a létezés teljes konkrétságában ez nem exemplifikálható univerzálisan. Következésképpen, hogy univerzálisan exemplifikálható legyen, minden ember el kell hogy érje. Az emberi

teljesség nem valami előzetesen befejezett, mint a bolygómozgás törvényei, mintegy várva, hogy felfedezzék és képszerűen vagy matematikai formában leírják őket. Ez inkább mint az a gabonafajta, amelyet természeti állapotában felfedeznek, de amit fejleszteni és szelektíven gondozni is kell. De ha mindenki által el kell érni, akkor bizonyos értelemben minden embernek vizsgálódónak kell lennie. Mivel a kiteljesülés elérése vagy megteremtése a kiteljesülés kutató felfedezése is. Azaz, bármit tartalmaz konkrétan az emberi kiteljesedés vívmánya, mindig involválnia kell a leírt szabad vizsgálódó aktivitását. Sem lélektani szakember, sem filozófus, sem politikai vezető nem érheti el számomra kiteljesedésemet. Magamnak kell saját öntermeléssel elérnem azt. Ez azt jelenti, hogy egy személyben vagyok vizsgálódó és vizsgáló. Erőfeszítem, hogy az aktivitás valamiféle sajátos programjában kifejezett jó életet éljek, egy javasolt, a gyakorlatban kipróbált, a megfigyelés és a kritika fényében felülvizsgált és valamilyen új erőfeszítés formájában újrjavasolt hipotézis. Így én magam vagyok a vizsgálódás tárgya, mert saját kiteljesülésemet keresve, megtanulom az emberi kiteljesedés értelmét.” (60.)

Az így megfogalmazott eszmény a szó szoros értelmében praxis-beli lényként interpretálja az embert, s a személyi autonómia korlátozásában magának az erkölcs lehetőségének a megkérdőjelezését látja. A marxizmus mármost — a szerző szerint — nem kevesebb, hanem több ennél. Több, amennyiben az emberi kiteljesülés eszméjének gyakorlati megvalósíthatóságát, s e megvalósíthatóság feltételeinek társadalmi-emberi komponenseit újra és újra meghatározni törekszik. Másrészt több annyiban — s ez alapozza meg Sartre-ral és az egzisztencializmussal szembeni polémiaját —, amennyiben túllépve az autonómia eszméjének negatív megfogalmazásán, az autonómia társadalmi meghatározottságát adja.

A humanizmus, a marxizmus és az újbaloldal közötti lehetséges és valóságos találkozási pontok kikapogatásának szándékát végső soron így egy progresszív történelmi mozgalom lehetősége indokolja a szerzőnél: amennyiben ugyanis a mai amerikai társadalom adott körülményei között — legalábbis elméletileg-elvileg — fontos találkozási pontok rögzíthetők a humanizmus, a marxizmus és az újbaloldali mozgalmak egyes irányzatai, azaz a régi és újbaloldal között, akkor a mai ellentétek provizórikusnak, átmenetinek bizonyulhatnak, s a forradalomtól félsé,

az anarchisztikus lázadás és a dogmatizálódott marxizmus megrögződő-megrögzött formái feloldást és meghaladást nyerhetnek a társadalmi praxis történelmi perspektívájában, s az ezeket a formákat hordozó rétegek és csoportok pedig megtalálhatják azt a közös utat, amely egy valóságos társadalmi megújulás reményéhez vezethet. Ez azonban, figyelmezteti az újbaldalt, nem megy akkor, ha nem vet számot a történelem legradikálisabb gondolatrendszerével, magával Marxszal. Mondandója azonban a „régibaldalt” felé is vág: többek között arra figyelmeztet, hogy az újabb nemzedékek lázadásának természetét komolyan mérlegelni és akceptálni kell ahhoz, hogy egy gyümölcsöző kapcsolatteremtés realizálódhasson.

Kétségtelen azonban, hogy egy ilyen konklúzió végső soron — s túl a Marx tanulmányozására felszólító ösztönzéseken — csak előstádiuma lehet egy kompromisszummentes, s a rendszer mai kereteit meghaladó modern társadalomtudomány megvalósításának. Közismert, hogy a humanisztikus Marx-interpretációk nemegyszer árulkodnak egy ilyen társadalomtudomány jelenlegi hiányosságairól. (Más kérdés, hogy e hiány aligha szüntethető meg a humanista interpretációkkal nemegyszer éles és időnként jogos polémiát folytató szcientista Marx-interpretációkkal.) A szerző maga is tudatában van ennek, ám híuen alapkonceptiójához: az ifjúság és az értelmiség jobbjik szellemét és munkáját hívja segítségül ehhez.

H. L. Parsons könyvének e tartalmi körülhatároltsága és könyve tudományos problémájának a mai Amerikával való konfrontálása egyúttal formai meghatározó is: egyfajta kézikönyv jellegét kölcsönöz a műnek. Ez utóbbit azért sem árt kiemelni, mert kétségtelenül példaadó ebben a műfajban. Hiszen *egy elmélet elsajátításának feladata és célja aligha teljesülhet hatékonyan, ha nem kötődik maguknak az elsajátító rétegeknek társadalmi-intellektuális problémaköréhez, s ha nem úgy mutatkozik adekvátnak és teljesnek, mint előrelépés ezeknek a problémáknak az értelmezése vagy éppen megoldása terén is.* A marxizmust közelhozni az egyetemi ifjúsághoz a mai Amerikában aligha lehetséges másképpen, mint ílymódon. Nálunk — a marxizmus hatalmi pozíciójából adódóan — látszólag megengedhetjük azt a kényelmességet, hogy ezektől az összefüggésektől eltekintsünk, s a marxizmust tudományoskodó módon prezentált világnézetként közvetítsük az ifjúság számára. De aligha engedhetjük meg valóságosan. Már csak azért sem, mert a közvetítésnek a befogadó közeg érdekeire és problémáira konkretizált munkája maga is hozzájárul a marxizmus jobb értéséhez, a marxista társadalomtudomány és kultúra színvonalának emeléséhez.

Úgy tűnik hát, hogy H. L. Parsons más társadalmi körülmények között íródott könyvének tartalmi érdekességén túl e téren is lehet számunkra mondani-  
valója.

## M. KAGAN: A MŰVÉSZET MORFOLÓGIÁJA\*

MIKECZ TAMÁS

A szovjet esztétikai szakirodalomban M. Kagan monográfiája az első, amely a művészet belső szerkezetének teljes elemzésére vállalkozik. A szerző ebben a munkájában továbbfejleszti az előző műveiben az adott témára vonatkozó, ott még csak általánosan körvonalazott gondolatait. («Лекции по марксистско-ленинской эстетике», II. kiad., Leningrád 1971.)

A könyv három részből áll. Az első — historiográfiai és metodológiai — részben a szerző a morfológiai problémakör kutatásának történetét vizsgálja az antik esztétikától napjainkig. A következő rész-

ben azt mutatja meg, hogy a művészeti kultúra fejlődésében miként, milyen törvényszerűségek alapján jöttek létre a különböző művészetek, milyen kölcsönhatásban álltak egymással és kölcsönhatásuk milyen eredményre vezetett. A harmadik részben kísérli meg a szerző, hogy teoretikus szinten összegezze elképzeléseit a művészet morfológiai elveire vonatkozólag.

A monográfia első részében Kagan nagy biztonsággal és szigorú szelektálással válogatja ki az esztétika történetéből a morfológiai problémákörre vonatkozó ismeretanyagot és értő kézzel próbálja rendszerbe foglalni. A „muziké” és a „techné” elválásának első gondolati reflexiójától, Démokritosztól Platónig és

\* M. C. Kagan: «Морфология искусства», Leningrád 1972.

Arisztotelészig részletesen elemzi az antik esztétikában fellelhető morfológiai elképzeléseket. A skolasztikus dogmák és a reneszánsz értékelésen keresztül jut el M. Kagan a morfológiai gondolatkör tulajdonképpeni megjelenéséig, a XVII. és XVIII. századig. Részletesen bemutatja Lessing Laokoonját, Charles Batteux-nak, mint az átmenet nagyhatású képviselőjének elképzeléseit a művészet világának a tudománytól, a vallástól eltérő sajátosságairól. Megkülönböztetett figyelmet szentel a szerző Hegelnek és a klasszikus német esztétikának. A polgári esztétikának a XIX. század második felétől a XX. század közepéig terjedő szakaszát a morfológia kérdésében Kagan sikeresen tipologizálja és a következő irányzatokat különbözteti meg: a szemlélődő-deduktív, a pszichológiai, a funkcionális, a strukturális, a kultúrtörténeti, az empirikus és a szkeptikus. Külön fejezetben vizsgálja a művészet morfológiai kérdésfelvetését a szovjet és a külföldi marxista esztétikai szakirodalomban. Említésre méltó a 20-as és 30-as évek szovjet esztétikai elméletében lezajlott viták értékelése. A külföldi marxista esztétikai elméletekben rendkívül jelentősnek és a maga számára sok tekintetben kiindulópontnak tartja Lukács György elméleti megállapításait, valamint módszerét a művészet morfológiai törvényszerűségeinek feltárására.

A historiográfiai elemzés elégséges alapot szolgáltat a szerző számára, hogy összegezze azokat a módszertani alapelveket, amelyek — véleménye szerint — meghatározóak a marxista esztétikában a morfológiai elemzés számára. A művészetek osztályozásánál fontos a leglényesebb és meghatározó klasszifikációs elvek kiválasztása, valamint a különböző osztályozási síkok koordinációs és szubordinációs kapcsolatainak feltárása. A különböző morfológiai elméletek kudarcai bebizonyították, hogy a művészetek strukturája nem képzelhető el valamiféle egyszerű lineáris koordinátarendszernek. Fontos az a metodológiai elv is, hogy a művészetek osztályozásánál az „egyszerűbb” struktúráktól a „bonyolult” struktúrákig kell haladni és így az egyik releváns osztályozási sík a homogén és heterogén struktúrák különbözőségeiből adódik. Lényeges klasszifikációs elv az ún. monofunkcionalitás és bifunkcionalitás, vagyis a művészetek két szférájának, két különböző létformájának elkülönítése, amely a morfológiai elképzelésekben úgy vetődött fel, mint a tiszta és az alkalmazott, a szabad és a függő művészetek megkülönböztetése. Kagan szükségesnek tartja

a morfológiai szintek differenciálását és szigorú kritériumainak kidolgozását. Lényeges az a megállapítása is, hogy a művészeti alkotásban jelenlevő formák sajátosságainak feltárásakor egyidejűleg ki kell mutatni azok kapcsolatait, átmeneteit, illetve az itt funkcionáló általános és specifikus törvényszerűségeket. Ezen törvényszerűségek feltárása csak akkor lehet eredményes, ha azokat a történeti és a logikai dialektikus egységében vizsgáljuk. Kagan itt a következőképpen fogalmazza meg a könyv célját: „Feladatunk, hogy kidolgozzuk a művészeteknek egy nem-lineáris klasszifikációját, vagyis feltárjuk azokat a rendszerbeli viszonyokat, amelyek összekapcsolják és elválasztják egymástól a művészetek osztályait, családjait, ágait, ágazatait, műneveit és műfajait, amelyek a művészeti tevékenység történeti folyamatában alakultak ki és változtak meg.” (170.)

A második, történeti részben Kagan röviden vázolja a művészeti kultúra általános fejlődését és kimutatja a művészeti alkotótevékenység formálódásának törvényeit, az ősi szinkretikus egység fokozatos differenciálódásának elvét, az új művészeti képződmények létrejöttét és a már létezők fokozatos pusztulását, illetve modifikációját, valamint az ún. integrációnak, vagyis az új, heterogén művészeti kreatúrák kialakulásának folyamatát.

A történelem előtti idők elemzésekor a szerző megállapítja, hogy a kezdetek művészete bifunkcionális jellegű, amelynek szerinte három formája alakult ki: a mágikus, a gyakorlati-megismerő és a kommunikatív. A szinkretizmus keretei között a valóság művészi elsajátításában két alapvető, egymástól élesen elkülöníthető fejlődési irány figyelhető meg: az ún. dinamikus és statikus. Az előbbihez sorolja a szerző a „szóbeli”, a zene-, a tánc- és a színészművészetek kezdetleges formáit, amit gyűjtőnéven a „muzsiké” kategóriájával jelez; a másodikba a kezdetleges alkalmazott művészeteket, az építészetet és a grafikát. Ez utóbbi a „techné” kategóriájába tartozik.

Mielőtt rátérne az ősművészet differenciálódásának problémájára, a szerző részletesen taglalja a folklórt mint a művészeti alkotás önálló terénnumát, és igyekszik megszüntetni azt az elméleti tisztázatlanságot, amely a folklórkutatásban a terminológiai és a módszerek különbözőségeiből fakad. Kagan a következőképpen összegzi véleményét: „A folklór megőrzi a kezdetek szinkretizmusát, a „muzsiké” és a „techné” különbségét, de ugyanakkor ki is élezi ezt a kettőséget.” (197.)

A szerző konkrét ismeretanyagra támaszkodva kijelenti, hogy a művészi elsajátításban két törekvés figyelhető meg — a művészeti alkotótévékenység igyekszik megszabadulni a gyakorlati tevékenységtől, és ugyanakkor működik az ezzel ellentétes erő, amely igyekszik megőrizni ezt a kapcsolatot, sőt ennek a kölcsönhatásnak újabb területeit létrehozni. Mind a két törekvés sajátos módon nyilvánul meg a művészi elsajátítás különböző történeti korszakaiban, az egyes művészetek sajátosan modifikálják ezt a két törekvést.

A művészet szinkretizmusának szétbomlását a tisztán időbeli („szóbeli” és zenei) és a tér-időbeli művészetek (tánc-és színészművészet) megjelenésében követi nyomon. A tisztán időbeli művészetek kialakulását Kagan azzal magyarázza, hogy a kultúra fejlődésében fokozatosan tudatosul a szellemi folyamatok viszonylagos önállósága, és ezek a folyamatok már nem rendelkeznek semmiféle térbeli, plasztikus szubsztatómmal. Így tehát szükségessé vált az időbeli viszonyok modellezése, és a modellezés eszközeinek kidolgozása. Ez a történeti szükségszerűség volt a művészeti ágak kialakulásának egyik alapja. Ebben a folyamatban döntő szerepet játszott az írásbeliség létrejötte. Ez utóbbi kialakulása lehetővé tette az irodalom és a zene elválását, ami végső fokon az élet és a művészet területén az intellektualitás növekedéséhez, az intellektus és az emóciók viszonylagos szétválásához vezetett.

A művészeti ágak képződésében jelentős tényezőnek tartja Kagan az ún. „elsődleges” és „másodlagos” művészetek megjelenését, vagyis a műalkotás és annak előadása közötti történelmi szétválást. Ez a különbségtétel tovább gazdagította és mélyítette a különböző művészetek lehetőségeit a valóság modellezésében. Az ún. plasztikus művészetek differenciálódásának egyik lényeges elve az „ábrázoló” és a „nem-ábrázoló” jelleg szétválása, amely egyfelől a festészet, a szobrászat és a grafika, másfelől az építészet és a szobrászat önmeghatározásához vezetett.

Érdekesek a szerző fejtegetései a művészetek között kialakuló ún. integrációs folyamatokról, amelyek a szintetikus formák kialakulásához vezetnek. Sikeresnek mondható az a tipológia, melyet a szerző a szintetikus formák területén alkalmaz. Kidolgozatlan azonban az a fejezet, amelyben a szerző az egyes művészetek, művészeti ágak megsemmisülésének okait tárgyalja.

A könyv legsikeresebb része, a harmadik, elméleti rész, amelyben a szerző fel-

használja a történeti elemzés eredményeit — elvonatkoztatva annak folyamatszerűségétől. Mint ahogy a szerző megállapítja, ez a módszer lehetőséget ad számára, hogy meghatározza a művészet világának határait; megvilágítsa azokat a morfológiai lehetőségeket, amelyek a világ művészi elsajátításában gyökereznek; megállapítsa mindazokat a morfológiai szinteket, amelyeken konkretizálódik az ember művészeti tevékenysége; és megmutassa a művészetek rendszerbeli kapcsolatát. A művészetek osztályozásában a legfontosabb az ontológiai kritérium, vagyis a műalkotás anyagi konstrukciója, mint a művészeti információ anyagi hordozója. Kagan már itt jelzi, hogy ennek az anyagi hordozónak a lényege abban van, hogy bázisa azoknak a jelrendszernek, amelyek lehetővé teszik a művészeti kommunikáció realizálását. Így ez az első kritérium kapcsolódik a szemiotikához. Az ontológiai kritérium alkalmazásával a szerző a művészeteknek három osztályát különbözteti meg: térbeli, időbeli és tér-időbeli művészeteket. A szemiotikai princípium alapján a jeleknek két típusát különbözteti meg: „ábrázoló” és „nem-ábrázoló” jellegűek. E fogalomról értelmezéséről Kagan a következőket írja: „Amennyiben a művészet tárgya az értékek világa, annyiban a művészi kép az érték jele; jel, minthogy az érték, amely különbözik konkrét anyagi hordozójától, csak izomorf és nem adekvát módon fejeződhet ki. Az érték kétféle módon fejeződhet ki: 1. bemutatjuk reális létükben az értékek hordozóit (a természet tárgyai, dolgok, maga az ember, cselekedetei), vagy 2. nem mutatjuk be az értékek hordozóit, hanem közvetlenül feltárjuk a lét különböző oldalaira vonatkozó értékviszonyt.” (282.) Az első esetben beszélünk ábrázoló, a második esetben pedig nem-ábrázoló jellegéről. Így tovább bonnyolható a művészetek osztályozása: a térbeli művészetek esetében ábrázoló jellegűek a festészet, a grafika, a szobrászat, a fotóművészet, nem ábrázoló jellegűek az építészet, az alkalmazott művészet és a design; az időbeli művészetek területén ábrázoló az irodalom, nem-ábrázoló a zene; a tér-időbeli művészeteknél ugyanezen elv alapján különböztetjük meg a színészművészetet és a táncművészetet. Az így létrejövő művészeti rendszereket Kagan művészeti családoknak nevezi. Rendkívül érdekes és imponáló az az eljárás, ahogy Kagan a következő fejezetekben elemzi a különböző — ontológiai és szemiotikai — síkok dinamizmusát, az egyes művészetek kölcsönkapcsolatainak lehetőségét és eredményeit. Rend-

kívül széles spektrumban vizsgálja ezeket a lehetséges kölcsönhatásokat és azokat különböző sémákban ábrázolja, és így áttekinthetővé teszi a struktúrát. Figyelemre méltó a szerző azon igyekezete, hogy rendet teremtsen a művészetek belső tagolására használatos kategóriák és elvek sokaságában. Módszertani szempontból is fontosnak tartjuk azt a következtetést, amelyet itt megfogalmaz: „Bármennyire is sajátos fogalmakat alkalmazunk a művészetek különböző modifikációinak jelölésére, azok a művészeti alkotó tevékenység egységes elveiből következnek.” (313.)

A harmadik osztályozási sík az ún. monofunkcionalitás és bifunkcionalitás különbsége. A hasznossági elvet Kagan szélesebb – politikai, vallási, etikai – értelemben használja, és így lehetővé válik a művészetet kívüli szféráktól a komplex művészeti – utilitáris szférákon keresztül az ún. tiszta művészeti szféráig való átmenet dinamikájának ábrázolása. Lényeges megállapítása, hogy a művészi funkció különböző fokokon a művészet szinte minden területén összekapcsolódik az utilitáris funkcióval.

A következő fejezetben Kagan a művészeti ágak és ágazatok morfológiai szintjét vizsgálja. A művészeti ág fogalmát a következőképpen definiálja: „A művészeti ág a világ művészi elsajátításának azon konkrét formája, amelyben a művészi jelrendszer valamilyen típusa (ábrázoló, nem-ábrázoló és átmeneti) olyan bázison valósul meg, amelyet a felhasznált anyag fizikai tulajdonságai határoznak meg.” (323.) Az ábrázoló jellegű alkotás művészeti ágai közé tartoznak a festészet, a szobrászat, az önállósult grafika, a fotóművészet, a „bábu”-művészet és a maszkművészet, amelyek mindegyike tovább bontható művészeti ágazatokra, mint például a szobrászat a bas-reliefre, a haut-reliefre és a körplasztikára. Kagan itt megjegyzi, hogy az egyes művészeti ágak és ágazatok társadalmi jelentősége és a művészeti gyakorlatban elfoglalt helye különböző lehet függetlenül azok morfológiai létezésétől. A színészművészet ágaihoz sorolja a bábművészetet, a bűvészetet, a rendezői művészetet. Az ún. „szóbeli” művészetek két síkot alkotnak: az „írásbeli irodalom” – s a „nem írásbeli irodalom”, vagyis az élő szó művészetet, mint ahogyan találon jegyzi meg a szerző. A művészetet kívüli területekhez közeledve olyan ágak jönnek létre, mint a szónoki művészet, a művészi publicisztika. Ezek – Kagan szerint – „szóbeli és „írásbeli” alkalmazott művészetek. A zeneművészet szféráján belül a szer-

ző megkülönbözteti a zeneszerzés művészetét, az előadóművészetet, amelynek ágazatfelosztási alapja a hangszer-szerkezet, valamint a karmesteri művészet. A koreográfiai művészetek ágazati rendszerében két irányt különböztet meg: az egyik az architektonikus alkotás dinamikus formáihoz, a másik pedig a tánc és a zene érintkezési felületeihez vezet. Az ún. architektonikus művészetek szférájába sorolja az alkalmazott művészetet, a könyvművészetet, a preindusztriális és posztindusztriális építészetet, a design-t, és a kertművészetet. Figyelemre méltóak a szerző azon megállapításai, amelyek az egyes művészeti ágak közötti dinamikusokra utalnak. Megkülönbözteti a szerző az ún. szinkretikus-szintetikus művészeteket és az azon belüli ágazati rendszereket. A többemű művészetek közé sorolja a szcenikai-, film-, rádió és televízió művészetet. A szintézis feltétele – Kagan szerint – a rendezői művészetnek mint önálló művészeti ágának a megjelenése. A különböző szintetikus egységek újabb és újabb „hibrideket” hoznak létre a technikai fejlődés és a társadalmi szükségletek hatására. A művészeti ágak rendszerét Kagan összegző sémába foglalja egybe, amelyből kiderül, hogy a szintetikus művészeti struktúrák létrehozásában a művészeteknek mindegyik alapostrálya részt vesz, de hatásuk és szerepük változó az adott szintetikus művészeti szerkezetben.

A következő morfológiai szint Kagan szerint a műnem. A műnem kategóriáját általános esztétikai értelemben használja, vagyis a műnem minden művészeti ág struktúrájában a modifikáció meghatározott aspektusát jelöli. Ez a modifikáció egy adott művészeti ágon belül egy másik, önálló művészeti ág hatásaként jön létre. Az irodalmon belül megkülönbözteti a lírát, az epikát, a drámát. A filmművészet megjelenésével a szerző szerint új műnem, a forgatókönyv-művészet alakult ki. A televízió és a rádió művészet kitermeli magából az irodalom új és új műnemeit. Az irodalom kívüli műnemfelosztást röviden elemzi Kagan. A zenében a programzene, a tiszta zene és a tánczene, az opera, a balett és filmzene képezik a műnemek rendszerét. A táncművészetben belül műnem szempontjából megkülönbözteti a tematikus-ábrázoló, a nem-ábrázoló, a „tiszta” és a klasszikus táncot.

Kagan elemzésében a műfaj az utolsó morfológiai szint. A műfaj morfológiai szintje a művészeti ágon belüli okokkal magyarázható. A műfajokra történő felosztás elvi alapja, hogy a művészi megismerés meghatározott tárgya bizonyos

értelemben feltételezi ennek a megismerésnek az eszközeit, vagyis a tárgy megválasztása strukturális következményekkel jár. A műfajok sokaságát Kagan a következő elvek szerint rendszerezi: tematikai síkban, a megismerés terjedelme szerint, axiológiai síkban, és a képmásmodell szerint. A tematikai elv szerint jönnek létre az olyan műfajok, mint a történeti, a tudományos-fantasztikus (a regényben, a filmen); a tájkép, a csendélet, a portré, az életkép a festészetben; a tájlíra, a szerelmi líra a költészetben; a „lakóház”-műfaj, az ipari létesítmény, a középület „műfajai” az építészetben stb. A második kritérium lényegében kvalitatív jellegű, vagyis arra vonatkozik, hogy az adott műalkotás a valóság milyen terjedelmét öleli át. Ennek alapján különböztetjük meg az egyéni portrét a csoportképtől, a szonátát a szimfóniától, a verset a versciklustól, az épületet az építészeti egységtől. Az axiológiai princípium szerint olyan műfaji spektrum jön létre, amelyben meg lehet állapítani egy lépcsőszerű mozgást az egyik axiológiai pólustól a másikig. Az egyik póluson a pozitív értékeket kifejező műfajok — himnusz, óda, ditirambus, hősi opera, katedrális —, a másik oldalon a negatív értékek hordozói, a szatirikus műfajok találhatók. Az egyik közbülső póluson helyezkednek el azok a műfajok, amelyekben az „értékek elvesztésének fájdalma”

fejeződik ki: tragédia, requiem, gyászinduló, elégia, emlékmű stb. A másik közbülső póluson helyezkednek el a humorisztikus műfajok: farce, vaudeville stb.

Az utolsó műfajképző sík a művészi képmásban megnyilvánuló különbség. Kagan itt tulajdonképpen a lukácsi szimbólum és allegória ellentétességéből indul ki és a két képmás közötti átmeneteket sajátos műfajképző elveknek fogja fel. Problematikusnak, de ugyanakkor elgondolkoztatónak tűnik az allegória és a szimbólum különbségének effajta megvilágítása.

Kagan e munkája feltétlenül megérdemli a tudományos érdeklődést, hiszen kísérlete, hogy egységes elveket dolgozzon ki a művészetek belső szerkezetének elemzésére, úttörő jellegű a marxista esztétikában. Logikájának szigorúan egymásra épülő vastraverzei sok mindenben meggyőzik az olvasót, de ugyanakkor sok kételyt is ébresztenek benne. Kagan könyve zárszavában utal arra, hogy előkészületben van a téma továbbfejlesztése, amelyet ő úgy fogalmaz meg, mint történeti-elméleti, vagyis szintetizálni óhajtja az előző részeket, kimutatni a művészetek osztályainak, családjainak, ágainak, ágazatainak, műnemeinek és műfajainak reális történeti dinamikáját. Minden valószínűség szerint ebben a műben Kagan megszünteti a még itt-ott fellelhető elméleti tisztázatlanságot.

## MEGJEGYZÉSEK EGY KRITIKÁHOZ

RUZSA IMRE

A „Magyar Filozófiai Szemle” 1975/1–2. számában (255–261) Vas Ida „Logika és ismeretelmélet?” c. cikkében megsemmisítő bírálatot gyakorol „Logika és ismeretelmélet” c. írásom fölött (TIT Filozófiai Közlemények, X/1, 1973, 5–26). Előzményként tudni kell, hogy a bírált cikk Földesi Tamásnak „A ‚megismerhetőség’ modern problémái” c. könyvéhez kapcsolódik (Kossuth Könyvkiadó, 1971). A világ megismerhetőségéről szóló dialektikus materialista tanítást a marxizmus–leninizmus klasszikusai formulázták meg és bizonyították be. A társadalom, a tudomány és a technika azóta befutott fejlődése azonban megköveteli mind a tétel megfogalmazásának, mind bizonyításának marxista–leninista továbbfejlesztését. Földesi Tamás könyve erre a kettős feladatra vállalkozott. A meg-bírált cikk *kizárólag az első feladat megoldásához kívánt szerény adalékkal hozzájárulni*: a „megismerhetőségi tétel” *logikai szerkezetének feltárására vállalkozott*, a szimbolikus logika különféle területeiről kölcsönzött eszközök *komplex felhasználása révén*. Földesi Tamás úgy látta, hogy a módális logika eszközei e feladat megoldására elégtelenek, s ebben igaza volt: cikkemben a módális logikán kívül az interogatív és az episztemikus logikára, valamint egy végtelen sok típust felölelő magasabbrendű predikátumlogikára kellett támaszkodnom. A formalizálás nyersanyagát csaknem teljes mértékben Földesi könyvből vettem; önálló filozófiai fejtegetés cikkemben alig található. Ezért túlzó az a – kritikusomtól származó – állítás, hogy Földesi és köztem *vita* alakult ki. Magam semmiképp sem tekintetem vitairatnak cikkemet, csak adaléknak, kiegészítésnek. És így tekintette azt Földesi Tamás is, akivel kéziratomat megbeszéltem, s észrevételeit a végleges formulálásban föl is használtam.

A tárgyra térve, kritikusom mindenekelőtt azt állítja, hogy „Ruzsa levezeti” a világ megismerhetőségének tételét (255), ill. hogy „Ruzsa levezetésében egy szimbolikus logikai *következtetési formát* alkalmazott annak ‚igazolásául’, hogy levezethető a szimbolikus logika eszközeivel a világ megismerhetőségének marxista tétele” (260), továbbá hogy cikkemben „a szimbolikus logikát a világ megismerésének bizonyítására alkalmazzák” (261). Mint imént jeleztem, cikkemben *kizárólag a tétel logikai szerkezetének feltárására*

vállalkoztam (lehet, hogy Vas Ida ezt nevezi levezetésnek?), *bizonyítására nem* (utóbbi Földesi könyvének tárgya, s nem az én cikkemé). Aki tudja, hogy a szimbolikus logikában mit neveznek következtetési formának, az könnyen konstatálhatja, hogy cikkemben egyetlen ilyen következtetési forma sem szerepel.

De bárhogy nevezzük is azt, amit csináltam, kritikusom szerint mindenképpen *körbenforgó és tautologikus*. Nos, ez bizony nagy hiba, *ha igaz*: arról tanúskodik, hogy *még a formális logikához sem ért a szerző* (noha – milyen szegényen! – egyetemi oktatója e diszciplínának). A körbenforgás egyik példája: a *hozzáférhetőség* fogalma a *hozzáférhetőség* fogalmának felhasználásával definiáltatik. Ez a vád. Az igazság pedig a következő: *Először* definiálok az *általános természettörvények* hozzáférhetőségének fogalmát (16–18), majd az *egyedi jelenségek* hozzáférhetőségének fogalmát (18–20), s az utóbbi definíciójában felhasználom a *már definiált* előbbi; tehát körbenforgásról szó sincs.

A tautologikus definíció példáját a kritikus így konstruálja: (1) föleseréli a hozzáférhetőség (cikkemben pontosan definiált) *általános* fogalmát ennek egy *speciális* esetével: az *egyedi* jelenség hozzáférhetőségének fogalmával; (2) ezt behelyettesíti a megismerhetőségi tétel végső, sűrített megfogalmazásába; (3) amit így nyer, azt saját szavaival átfogalmazza, s nyakamba varrja az eredményt, mely így hangzik: „ha valamely *p* tétel ismert és közölhető, akkor megismerhető”. (256). Ennek egy továbbfejlesztett változata: „ha van olyan individuum, amely ismeri *p*-t (a világot), akkor lehetetlen ennek (a világnak) meg nem ismerése”. Ezek valóban semmitmondó, csaknem tautologikus állítások. De *egyikük sem azt mondja, amit az én formulám*.

A tautológiának (helyesebben: a logikai igazságnak) a szimbolikus logika rendszereiben egzaktságot és ellenőrizhető kritériuma van, s ennek segítségével kimutatható, hogy a megismerhetőségi tételnek cikkemben adott formalizált változata *nem tautológia*. Kritikusom ennek ellenkezőjét hibás lépések sorozatával bizonygatja. De ennél tovább is megy, amennyiben azt állítja, hogy a tautologikus formulázás, a circulus vitiosus jellegű okoskodás „a matematikai levezetés természetéből következik, tehát szükségszerűen van jelen minden a matematikai formalizálás esz-



közé alkalmazó érvelésben" (260.) Ezt egy Péter Rózsától vett idézettel támasztja alá; de a Péter Rózsa könyvében (Játék a végtelennel, 1969, 226) szereplő összefüggéseket sajnálatosan félreérti. Az idézet történeti háttere a következő. Századunk első évtizedében, a halmazelméleti antinómiák fölfedezése után, B. Russell úgy vélte, hogy bizonyos definíciók — amelyeket korábban megengedetteknek tartottak — a circulus vitiosushoz hasonló hibát tartalmaznak. Az ilyen definíciók eltiltásával gondolta megszabadítani a matematikát az ellentmondások fenyegető rémétől. Russell kétfajta korlátozást vezetett be, de a későbbiek során kiderült, hogy az egyik fölösleges. Péter Rózsa könyvében éppen azt a definíció-típust óhajtja példázni, amelyet Russell ugyan el akart tiltani, de amely a későbbi kutatások fényében ártalmatlannak bizonyult. Persze, Péter Rózsa ezt a definíciót egyáltalán nem találja körbenforgónak; nem véletlenül teszi idézőjelek közé a „circulus vitiosus”-t. A teljes igazsághoz még az is hozzátartozik, hogy a Péter Rózsa idézte definíciót Russell sem tekintette volna hibásnak. (Nem könnyű egyszerű példát adni arra, amire Russell gondolt.) Vas Ida egy kiváló matematikustól idézheti: „Sajnos... a matematika minden ága lépten-nyomon él ezzel a „circulus vitiosus”-sal”. Nem érzékelvén a fogalmazás finom ironiáját, kész az ítélete: „a Ruzsa-féle érvelés 'lelke' egyezik a matematika e Péter Rózsa által leírt 'circulus vitiosusos' lelkével.” (260.) — A tények a következők: (1) A Péter Rózsa idézte definíció-típust egyetlen matematikus sem tartja hibásnak vagy circulososnak. (2) Bár ilyen definíciók „lépten-nyomon” előfordulnak a matematikában, nem igaz, hogy minden matematikai definíció ilyen. (3) Konstruktív módon egyetlen ilyen típusú definíció sem szerepel.

Kritikusom szememre hányja, hogy a 'jelenség' kifejezést nem a *jelenség-lényeg* kategóriapár első tagjának megfelelő értelemben használom. Fölteszi a kérdést: hogyan lehet egy *jelenség* ismeretelméleti értelemben *oka* egy eseménynek? (256.) Azt hiszem, cikkemből elég világosan kiderül, hogy a 'jelenség' kifejezéssel (lehet, hogy ügyetlenül választottam meg) mindazt jelölöm, ami a megismerés tárgya lehet. Erre utal a bevezetett három al-osztály is: általános természettörvény, egyedi jelenség (esemény), formális rendszer. Valójában kritikusom is el tudott igazodni szóhasználatomon. A jelenség-lényeg kategóriapárra a tétel formalizálása során expliciten nem volt szükségem. Az általános természettörvények emberi

megfogalmazásai nyilván a lényeg megragadásának fokozatai Így a „lényeg” mozzanatát az általános természettörvények képviselik megfogalmazásomban. Természetesen tudatában vagyok annak, hogy a jelenségektől (itt már ismeretelméleti értelemben véve a szót) a lényegükhöz — pontosabban: egyre mélyebb és mélyebb lényegükhöz — való haladás lehetősége alapvető jelentőségű, de ez talán inkább a megismerhetőségi tétel *bizonyításához*, mintsem a tétel logikai szerkezetének feltárásához tartozik. Megjegyzem, hogy a szimbolikus logikai rekonstrukcióba éppen ez is belefoglalható (legalább részlegesen, ha talán nem is „mindenoldalúan”). Formulázásomat semmiképp sem tekintem végsőnek, befejezetnek.

Egyébként, hogy szóhasználatom nem végzetes kategóriatévesztés, arra utal Lenin néhány jegyzete (LÖM 38., 134–135; 206–207; 8) és 11) pont), továbbá Engelsnek az okságról szóló fejtegetéseiben használt terminológiája (MEM 20. 503).

Egy további kifogás: Az üres terjedelmű általános terminusok megengedésével elszakítom a logikát a gyakorlattól (258). Nem értem, miért. Az üresség vagy nem-üresség eldöntésében miért ne lehetne a végső szó a gyakorlaté? A legtöbb természettörvény megfogalmazása univerzális kondicionális állítás formájú; ennek előtagjában rendszerint olyan általános terminus szerepel, melynek terjedelme bizonyos időintervallumban üres is lehet. Persze, ilyen időintervallumban a törvény hatása nem észlelhető, a törvény nem ismerhető föl, és nem vehető alá a gyakorlat ellenőrző kritériumának. Ez triviális. Mondhatjuk-e azt, hogy a törvény ilyenkor is igaz? Vas Ida szerint az élővilág törvényei az élet kialakulása előtt sem igazak, sem hamisak nem voltak, mert nem voltak alávethetők a gyakorlat kritériumának, s mert ember sem volt, aki fölvehette volna az igazság kérdését. De a kérdést *most* vetjük föl, amikor már van ember. Helyes-e azt mondani, hogy az élővilág igazolt törvényei már igazolásuk előtt, sőt az élet és az ember kialakulása előtt is igazak voltak? És a kérdést kiterjeszthetjük a múlt helyett a jövőre is. Terjedelmes logikai megfontolások (amelyeket itt nem részletezhetek), kombinálva az indeterminizmust elutasító filozófiai motivációkkal, engem az 'igen' válaszra készítetnek. Meggyőződésem, hogy ettől a megoldástól a marxista ismeretelmélet a legcsekélyebb sérelmet sem szenved, ha gondosan megkülönböztetjük az igazságot az igazság felismerésétől, bizo-

nyitásától. Az emberi gyakorlat kellően bizonyította pl. Arkhimédész törvényét. Nem tudom, mit nyernék vele, ha e törvény igazságát befűggesztenénk a múlt vagy a jövő olyan időszakaira, amelyekben semmiféle szilárd test nem merül folyadékba.

„A szimbolikus logika általában alkalmazatlan az ismeretelmélet alapkérdésének megválaszolására” — hangsúlyozza Vas Ida. Némi pontosítással az a megállapítás igaz — de hát én nem is akartam megválaszolni az ismeretelmélet alapkérdését cikkemben (bár a szakterületemmel érintkező problémákra cikkem végén röviden reflektáltam). A pontosabb igazság az idézett állítással kapcsolatban a következő: *A szimbolikus logika eszközei önmagukban elégtelenek bármely tudományos probléma megoldására*. Még egy következtetés formális korrektségének ellenőrzéséhez sem elegendők *pusztán* a szimbolikus logika eszközei, hiszen először föl kell tárni a következtetésben szereplő állítások logikai szerkezetét, s ehhez a logika nem ad univerzális recepteket, csak támpontokat. Ehhez igazán nem szükséges neopozitivistá filozófusokat idézni (mint Vas Ida teszi); elég a tényeket — azaz a szimbolikus logika eszközeit — ismerni. Az idézetek továbbfolytatása pedig — amelyekben Carnap filozófia-ellenes nézeteiről vall — *nem tartozik a tárgyhoz*, és csak arra jó, hogy hangulatot keltsen a szimbolikus logika ellen (mintha a szimbolikus logika elválaszthatatlanul összefonódna a neopozitivizmussal).

A kritika záróakkordja a következő: „Az igazságkritérium pedig a tautologikus rendszerekben az ellentmondástalanság kritériumára épül.” (Tárgyi tévedés: az ellentmondástalanság a *koherenciaelmélet* igazságkritériuma, de ehhez az elmélethez a szimbolikus logikának semmi köze.) „Márpedig a marxista ismeretelméletben a világ megismerése materiális igazság, és nem válaszolható meg olyan logikai alapelv talajáról, amely eleve kizárja a logikának a valósághoz való viszonyát.” (Tehát a szimbolikus logika eleve kizárja a logikának „a valósághoz való viszonyát”). „Mivel a szimbolikus logika neves művelői közül sokan... e logika olyan jellegére utaltak, amely miatt egyáltalán nem evidens e logikának a marxista ismeretelmélet alap-tételére való alkalmazhatósága, aki alkalmazza e logikát a fenti tételre, annak legalább az eddig felvetett kérdésekre választ kell adnia.” (Miért kell a neopozitivistá Carnap állításait hiteles igazságoknak tekinteni, amelyek miatt a szimbolikus logika alkalmazójának magyarázkodnia kell, nehogy a neopozitivizmus bűnébe

essék?) „Ruzsa ezeket a kérdéseket még csak nem is érinti... mellőzi a szimbolikus logika *filozófiai* problémáit is” (261). — A kézenfekvő konklúzió levonását az olvasóra bízva.

Az, hogy a szimbolikus logika *önmagában* semmiféle tudományos probléma megoldására nem alkalmas, távolról sem jelenti azt, hogy *eszközként*, kombinálva más kutatási módszerekkel, sem jöhet számításba. Ellenkezőleg, a tények igazolják, hogy a szimbolikus logika hasznosan alkalmazható számos területen, s egyes területeken nélkülözhetetlen. Erősödik az a meggyőződés, hogy a filozófia területén sem szabad ezt a hatásos fegyvert az ideológiai ellenfélnek átengedni. A szimbolikus logikát az európai szocialista országok mindegyikében művelik, alkalmazzák és tanítják (ha némileg megkésve is). V. A. Szmirnov és P. V. Tavanyec szovjet filozófusok írják „A szimbolikus logika és a filozófia kapcsolatairól” c. cikkük bevezetőjében: „Korunkban a szimbolikus logikát széles körben alkalmazzák problémák egész sorának kutatására és megoldására: a deduktív és az empirikus tudományok metodológiájában, az ismeretelméletben és a filozófia más ágaiban.” Továbbá: „A szimbolikus logika, a pontosan rögzített szintaxissal és szemantikával bíró mesterséges nyelvek szerkesztésének módszereivel, a filozófiai gondolatok alapvető eszméinek medrében keletkezett, s mindenekelőtt mint a filozófia fundamentális problémái megoldását elősegítő eszköz jött létre.” (Filozófia v szovremennom mire. — Filozófia i logika. Izd. „Nauka”, Moszkva, 1974, 5.)

A nemrég elhunyt P. Kopnyin nem értékeli ilyen magasra a szimbolikus logikát, s éppen ezért érdemes idézni idevágó véleményét: „A mai, szimbolikus formában megjelenített formális logika se nem ‚rossz’, se nem ‚alacsonyrendű’. ... A tudományos ismeretek meghatározott területét képviseli, mely speciális szempontból vizsgálja a gondolkodást. ... ‚Rosszá’ akkor válik, amikor a jelenkori megismerés általános módszertanának szerepére formál igényt. De ha helyesen értelmezik, a gondolkodási struktúra megismerésének egyik nagy hatású eszközzé válik, s apparátusát a legkülönbözőbb tudományok alkalmazzák.” (P. Kopnyin, *Dialektika, logika, tudomány*. Kossuth Könyvkiadó, 1974, 89.) Továbbá: „A dialektika és a modern formális logika tehát a gondolkodás vizsgálatának két különböző módja, kétféle logika, melyek mindenfajta tudományos megismerés szempontjából jelentősek. ... E két logikának különböző a tárgya; az egyik filo-

zófia, a tudományos-elméleti gondolkodás módszere, a másik viszont a jelenlegi körülmények között speciális tudományterületté alakult, és mint filozófiai módszer elvesztette a jelentőségét. ... A tudományos ismeret mozgása számára egységükben szükségesek és éppen annyiban, amennyiben különböző fajtájú ismereteket szolgáltatnak.” (I. m. 90–91.)

Vannak egyéb, szélsőségesebb álláspontok is — mindkét irányban — a szimbolikus logika alkalmazhatóságát illetően. E kérdésről lehet vitázni. De a tárgyilagos vita egyik előfeltétele, hogy a harmincas évek neopozitivistá eszméit ne azonosítsuk a szimbolikus logikával.

## SUMMARY

### *Iván Vitányi: Civilization, education and general education of people*

Today in Hungary it became conspicuous also in the social practice a notion, that of the so-called „közművelődés”. It may be rendered into English with the aid of a compound expression: „general cultural activity of the people”. The fact mentioned above accounts particularly for the theoretical approach of the concept. It became necessary to make clear the terminology.

Though the paper does not remain at all merely a terminological one. It does not want to give a new definition (after so many ones) of civilization, but attempts to give the dimensions by the aid of which the concept may be understood. The fundamental dimensions it lays down in a relation between Man (the individuals and communities of society) and the objectivation created by Man from the object. Here the objectivation creates the relation of man to man.

From this point of view can be deduced the other determinant features of civilization (e. g. that it consists both of activities and things), and the concrete determinant of other features of the same sort. According to this the paper sums up briefly the relations between object and objectivation, the individual and objectivation, activity and objectivation. It sums up too the main endeavours of the special literature of civilization and education, and the connections and differences between the concepts of civilization and education. All this happens certainly with the claim, to find the pivotal question of the problem in the Marxist definitions of the notions occurring in this system of concepts.

### *Ádám Wirth: The role of philosophy in the ideological struggle of today*

The building up of the well developed socialist society makes great ideological demands in the socialist countries, so in Hungary too. This process postulates the strengthening of the socialist ideology, and the struggle against the remains of the bourgeois ideology. At the same time under the circumstances of the peaceful coexistence the importance of the ideological struggle assumes considerable international proportions too. Philosophy plays a specific part in the international ideological struggle. The function of the bourgeois philosophy is to support the bourgeois ideology in a transformed world situation. This situation is characterized by the incapacity of the bourgeois ideology for the traditional defence of the capitalistic social order. This ideology has to take into account the increasing intellectual attractiveness of Marxism too. In this situation the „immanent” criticism and philosophical reinterpretation of Marxism became necessarily conspicuous. This happens also in the way, that bourgeois ideologists try to „pluralize” Marxism i. e. to conform it to the various tendencies of contemporary bourgeois philosophy (existentialism, structuralism, phenomenology). In „pluralizing” and reinterpreting Marxism the bourgeois marxologists find allies also among the revisionists of today. So in defending and spreading Marxism it is one of the pivotal questions the disclosure of the endeavours in „pluralizing” Marxism, and the consequent and unambiguous explanation of the philosophical essence of Marxism. Nowadays philosophy became necessarily conspicuous also from the point of view of the immanent development of Marxism. The new questions of the social practice and the development of science, by which the creative theoretical work of Marxism is confronted today, set more sharpened ideological and met-

hodological problems. The right ideological, philosophical and methodological starting point has a deciding part from the point of view of the consequent Marxist solution of these new questions. The philosophical work came into prominence because of the large — scale spread of Marxism and the socialist transformation of the social consciousness too. of the large — scale spread of Marxism and the socialist transformation of the social consciousness too.

*Zoltán Novák: George Lukács about the theoretical problems of the cinema-art*

Although the theoretical questions of the screen have not become in the centre of Lukács's interest, the paper shows, that he outlined his opinion about the aesthetical problems of the cinematic art between 1913 and 1971.

The paper differentiates between five periods in the connection of Lukács and the screen on the basis of the nature of the problems and according to the intensity he was interested in them. It treats only slightly other questions, which are in strict connection with this problem. These periods and the problems related to them are as follows:

1. The period between 1913 and 1918 (Lukács wrote his article entitled *The poetics of screen* in 1913. This article deals with the aesthetical essence of the „movie”);
2. The period between the Hungarian Soviet Republic (1919) and the beginning of the thirties, which is characterized by a more practical than theoretical attitude;
3. from the end of the preceding period to the middle of the fifties, when the problems of the montage and the question of the photo-like representation are dominant;
4. from the middle of the fifties until the publication of the work entitled „*The essence of aesthetics*” (*Az esztétikum sajátossága*). This part of the paper deals with the correspondence between Lukács and István Mészáros; it treats the „debate” between Lukács and U. Barbaro and that part of *The essence of aesthetics*, which deals with the screen;
5. finally, the fifth part of the paper treats the declarations of Lukács, made in his last years to the Hungarian journal *Filmkultura* and to the French Television.

Discussing the work of Lukács as it is mentioned above, the author attempts to sketch the development of Lukács's theoretical conception of the cinematic art. This conception has contradictions from many points of view: it contradicts not only the general aesthetical standpoint, but is inconsistent too. It implies valuable results in a lot of particular questions, and it is significant more in its entirety, in its connections, than in periods of it. The author emphasizes the importance of the change in Lukács's opinions: he started from the aesthetics of the „movie” and attained the view, that the cinematic art has unlimited possibilities.

*László F. Földényi: The inconsistency of the ideal and the real in the work of Ruskin*

In my paper about John Ruskin I tried to search for the links, by which the oeuvre of Ruskin is connected to the European thought of the 19-th century. Ruskin was directed unambiguously towards romantical anti-capitalism by his enthusiasm about the Middle Ages before Rafael and by his scornful and radical refusal of the social conditions of the 19-th century England. All the contradictions between his papers about art, economic and social conditions and about everyday life are merely apparent; they are synthesized by this tendency. In his own age his works were enormously popular. The source of this fact is first of all their sharp critical spirit. But Ruskin lost his popularity rapidly despite of this critical spirit. This was the result of his ignoring the fundamental social conflicts, and without the analysis of them he attained only specious solutions. Ruskin's false radicalism fitted in the established order well, in spite of his subjective intentions, and this led to the dimming of his theory. Though nowadays we may be witnesses of the renaissance of Ruskin all over Europe. This has its cause only partly in the revival of the theoretical connections. It is based much more on the artistical analyses, which are attractively profound, although the theory got dusty, and which are fascinating with their thoroughness for the reader of today too.

*Márton Kaposi: The manifestation of the main characteristics of the decadent bourgeois philosophy in the system of Benedetto Croce*

The paper gives an overall picture of the philosophical system of Croce. This system has an aesthetical starting-point. The author emphasizes those characteristics of it, which are the general features of the bourgeois philosophy in the 20-th century, but Croce asserts them in an exceedingly specific way. These features are: a subjective-idealistic starting-point, complicatedly formed irrationalism, the loosening of dialectics until this reaches relativism, detachment from the most progressive bourgeois foregoers and anti-Marxism. They are to be found both in Croce's phenomenological method and in his system, which tends to be a combination of theory and practice. The whole theory itself has not a definite shape; it is eclectic in a way that its dominant motive takes form as a subjective idealism of the Kantian type. This moderately subjective-idealistic framework is the basis of a secondary structure, whose elements are: spontaneous materialism, which acknowledges the material basis of historical intuition, objective idealism, which puts in the centre the pure idea in a platonizing-hegelizing way, and a Marxist-like conception, which declares, that morals are determined by economy. On the basis mentioned above the philosophy of Croce does not stand near the foregoers who he accepts (Vico, Hegel, De Sanctis), but stands near some of the contemporary bourgeois tendencies: neokantianism (as he interprets the Beautiful, the Truth, the Useful and the Good as absolute values) to the pragmatism (inasmuch as he narrows the practice into individualism and practicism) and the existentialism of Sartre, (as he interprets the individual as someone, who creates his world, but is inclosed in it fatalistically). He refuses Marxism fundamentally, the partial relationship of his system to it is merely a formal one.

*Tibor Szabó: Gramsci-interpretations and some theoretical questions of differentiation between the periods of his work*

The author tries to describe the main problems of the reconstruction of Gramsci's posthumous work. He attaches much importance to asserting Gramsci's own methodological principles about the examination of the philosophy of praxis, which are:

- to reconstruct the biography,
- to put even the writings of less importance into chronological order,
- to examine the thought always in its movement and development. Otherwise the danger of false or deformed interpretation arises — without mentioning deliberate misinterpretations in connection with Gramsci's work. The reconstruction of his life and thoughts suffered a considerable delay, and this means a great problem. The originality of his thoughts was not obvious in the first period of his influence on Italian and European culture. His proper place in the history of philosophy and in the social practice of the international workers' movement was appreciated only after 1956 without rhetorics. Then, after the death of Togliatti, the continuation and renewal of Gramsci-interpretations had begun, which this time was based on a profound knowledge of the problematics of his works. A new turning point is likely to come in the present with the publishing of a critical edition of his prison writings.

*Endre Farkas: Gleaning in the ethical heritage of Marx and Engels*

The paper — which is a part of the author's monography in preparation — raises some general theoretical problems of the ethical heritage of Marx and Engels.

First he takes up the position on the question, whether it does or does not exist such an ethical heritage, and verifies — in particular in the Capital — that the following question exists: what is the content of marxist ethics? Further he analyses the following problems: 1. the questions (in principle and practically) of free commitment and committed freedom; 2. the dialectics of ends-means-results (i. e. how do they correspond to one another); 3. the problem of the unity of solidarity and rich individual (according to the author the false dilemma of altruism-egoism is replaced by this problem). He contrasts his theoretical theorems to the facts of today, and verifies by this also, that the ethical heritage of the classics is something which lives, and directs us in the practical problems of the present.

*Mária Makai: For the marxist interpretation of teleology*

The paper has been prepared on the occasion of the international symposium of the theory of science, organized by the Finnish Philosophical Society in 1974. The theme of the symposium was a group of problems, raised by G. H. Wright, in his book entitled *Explanation and Understanding*. First of all the theoretical and methodological questions of causality and teleology were discussed.

The author hints at the fact too, that the scientific, Marxist theory of the questions of teleology requires a materialistic ontology inspired with a historical view. Further the paper describes some socio-historical determinations of the finalistic structure, inherent in the practical syllogism. It acknowledges some rightful elements in the point of view of von Wright, who criticizes the classical concept of hermeneutics. On the other hand the author emphasizes, that, if the social laws are ousted from the interpretation of teleology — in the spirit of the old dichotomy of nature and society — there is no possibility of understanding the whole of the finalistic structure.

*Tamás Földesi: About the interpretation of the principle „knowability”  
in the Marxist philosophy*

This brief article represents a special literary genre. In 1971 the author published a book about the modern problems of „knowability”. In his article on the one hand he attempts to give an answer to the book-reviews, and on the other hand he considers those problems, which emerged in the verbal discussions after the publishing of the book.

First of all he treats the question, whether the suggestions, presented in the book in order to modernize the principle of „knowability”, can result a disguised agnosticism. In connection with this the author tries to interpretate more exactly the following technical terms: the so-called world<sub>1</sub> and world<sub>2</sub>. He makes an attempt at pointing out, that the definition of the notion of world<sub>2</sub> does not lead to an analytical proposition, and the restriction of the „knowability” — principle on world<sub>2</sub> is not an agnostical view. In this connexion he discusses in detail the Hegelian conception of the so-called bad infinity.

*István Balogh: About the law of the negation of negation*

The classics of Marxism have held the law of the negation of negation as one of the fundamental laws of dialectics — in agreement with Hegel. Nevertheless, several questions were put recently, whether this law has or has not a universal character. Examining the grounding of the doubts we may point out, that the interpretation of the law of the negation of negation is the point, where the dialectical and metaphysical methods have the sharpest conflict with each other. This is the explanation of the fact, that although the law mentioned above had always its place in the compendia, the law of the negation of negation today is „hardly more, than the enumeration of examples”. In reality the negation of negation is the law of the transition from a direct state of things into a secondary, intricate state of them. The latter remains abstract, if it is attained without this law, and the interpretation of the law of the negation of negation, which does not lead to a state mentioned above, becomes formal. The paper enlightens in detail the formal and dialectical concepts of the negation of negation.

*László Fejér: „Zero-growth” or „organic development”? Different world-models on the same ideological ground*

The study of Meadows and his team entitled „The limits of growth” and the book of M. Mesarovic and E. Pestel: „Mankind on a turning-point. The second report on the world situation to the Club of Rome” have been perhaps the two most important attempts to create a futurological model recently in the special literature of futurology. In these two papers there are futurological and methodological results and original conclusions concerning the conceptional questions of the futurological models. This is why it is not by chance,

that the specialists of futurology all over the world (the Hungarians too), are keenly interested in the two models.

The paper examines the world-models of the zero-growth and that of the organic development from the point of view of their ideological and political aspects. First of all it attempts to answer the question, what are the ideological principles of the two world-models, and what is their factual ideological function in the struggle of the two world systems. Analysing the two models we may answer the question as follows: both of them hides a view of society and history of an idealistic type, and this view is essentially identical in them. Further they are an apology of capitalism. The Meadows-model has new results in the futurology first of all in the modelling of the dynamics of systems. The model of the organic development compared with this surpasses the other one, concerning the elaboration of the principles of regional, multi-levelled modelling, but it does not surpass it from an ideological point of view.

*Katalin G. Havas: The concept of „Philosophical Logic” in the Soviet special literature*

In the Soviet literature of Logic the philosophical terms „Philosophical Logic” and „Dialectical Logic” are used usually in an equivalent sense. The paper discusses the question, what were the standpoints of the classics of Marxism concerning Dialectical Logic. It finds, that according to these standpoints some opinions, establishing contradiction between Formal and Dialectical Logic are not justified — although these opinions were shared by Marxist philosophers at a certain time. In the contemporary Soviet philosophy there are the following typical views on the subject matter of Dialectical Logic:

1. There is no difference between Dialectical Logic (DL) and dialectics, it is the same science i.e. it is the science of the most general laws of development in Nature, Society and Thought.

2. DL is the dialectical method of scientific cognition. Its task is to search for the presuppositions of acquiring truth. These presuppositions are beyond the question, whether our inferences are or are not valid.

3. DL examines the laws, according to which reasoning develops. It discusses the question too, how do we acquire our knowledge.

4. DL is the dialectical and materialistic metatheory of Logic.

## РЕЗЮМЕ

*Иван Витани: К дискуссии о культуре, просвещении и народном просвещении*

Теоретический подход к понятию культуры в Венгрии является особенно обоснованным тем фактом, что понятие «народного просвещения» (köznevelődés) получило опять первоплановое значение. Это понятие на английский язык лучше всего переводить с помощью сложного термина: „general cultural activity of the people”

Всё-таки статья занимается далеко не только терминологическими проблемами, не стремится представить какое-то новое определение понятия культуры (ещё одно среди множества существующих определений), но только пытается определить те димензии, в рамках которых это понятие располагается. Главные такие димензии автор определяет в отношении человека (индивидов и коллективов человеческого общества) к тем объективациям, которые человек создаёт из объекта, причём значение объективации здесь лежит в том, что она опосредствует отношение человека к человеку.

Из этого аспекта можно вывести все остальные определения культуры (например то, что культура одновременно состоит из деятельности и из вещей) и конкретные определения других, к тому же кругу принадлежащих понятию. Согласно этому, статья коротко исследует отношения объекта и объективации, субъекта и объективации, а также деятельности и объективации, затем занимается главными концепциями профессиональной литературы относительно понятия культуры, связей и отличий понятий культуры и просвещения. Конечно при всём этом, решение вопросов, автор стремится найти в марксистском определении этой системы понятий.



Строительство развитого социалистического общества в социалистических странах, в том и в Венгрии, ставит высокие требования в сфере идеологии: предполагает укрепление социалистической идеологии и борьбу с пережитками буржуазной идеологии. В то же время, в условиях мирного сосуществования возрастает значение идеологической борьбы и в международных масштабах. В международной идеологической борьбе философия играет особую роль. Функция буржуазной философии состоит в мировоззренческой поддержке буржуазной идеологии в изменённых условиях, когда буржуазная идеология уже не может традиционными средствами защищать капиталистический общественный строй и вынуждена считаться со всё растущей привлекательностью марксизма. В этих условиях на первый план неизбежно выдвигается «имманентная» критика марксизма и его философское переосмысление. Одна из форм этого процесса — «плюрализирование» марксизма и сведение его к различным направлениям современной буржуазной философии (экзистенциализму, структурализму, феноменологии). В этом «плюрализировании» и переосмыслении марксистской философии, буржуазные марксологии находят союзников в современных ревизионистах. Именно поэтому одним из основных вопросов защиты марксизма и его дальнейшего распространения является разоблачение этих попыток, направленных на «плюрализирование» марксизма и однозначное, последовательное изложение содержания марксистской философии. Философия сегодня необходимо выдвигается на первый план и с точки зрения внутреннего развития марксизма. Новые проблемы, поставленные общественной практикой и развитием наук, перед творческой теоретической марксистской деятельностью, остро поднимают мировоззренческие и методологические проблемы. С точки зрения последовательно марксистского решения этих новых вопросов, решительное значение имеет избрание правильного мировоззренческого, философского, методологического исходного пункта. Важное значение получает философская деятельность с точки зрения массового распространения марксизма, а также с точки зрения социалистического преобразования сознания.

*Золтан Новак: Дьёрдь Лукач о теоретических проблемах киноискусства*

Хотя теоретические проблемы фильма не стояли в центре внимания Лукача, всё-таки Лукач — как это статья показывает — в период между 1913 и 1970-ым годом многократно высказал своё мнение о фильме.

Исходя из затронутых проблем и интенсивности, с какой Лукач занимается этими проблемами, статья рассматривает отношения Лукача к проблемам фильма, деля его на пять основных периодов. Автор при этом только очень редко затрагивает другие, тесно с проблемами фильма связанные, вопросы. Упомянутые пять периодов и те проблемы, которые автор в их рамках исследует следующие:

1. Период начинающийся статьей Лукача: «Поэтика фильма», которая занимается эстетической сущностью кино, вплоть до 1918-ого года.

2. Период от возникновения Венгерской Советской Республики до начала тридцатых годов. Здесь отношение Лукача к фильму является более практическим чем теоретическим.

3. Период с начала тридцатых годов до половины пятидесятых. Здесь прежде всего затрагивается проблематика фотоподобного, с фотографической точностью происходящего отражения и вопросы монтажа.

4. Период со середины пятидесятых годов до выхода в свет книги «Особенности Эстетического» (1962). Эта часть занимается перепиской Лукача с Иштваном Месарошем, «дискуссией» Лукача и У. Барборо и теми частями «Особенности Эстетического», в которых Лукач занимается фильмом.

5. Наконец, те замечания Лукача по поводу фильма, которые он высказал в последние годы жизни, прежде всего интервью, данное им венгерскому журналу «Фильмкультура» и французской телевизи.

В ходе этого обзора, автор пытается показать становление теории фильма у Лукача, которая во многих отношениях очень противоречива, не только по сравнению с его общей эстетической теорией, но и сама по себе тоже, но всё-таки по отношению к ряду частных проблем, приносит очень много ценного, не столько в смысле конкретных частных решений, сколько во взаимосвязях, в направлении развития целого, в ходе которого Лукач переходит от эстетики «кино» к пониманию неограниченных возможностей киноискусства.

Автор пытается найти в работах Джона Раскина то звено, которое связывает его творчество с общей европейской мыслью XIX-ого века. Его энтузиазм по отношению к средним векам до Рафаэля и радикальное отрицание XIX-вечных общественных отношений Англии, ведёт его определённому направлению романтического антикапитализма. Именно эта тенденция связывает его — на первый взгляд противоречивые — работы посвященные искусству, экономии, общественным отношениям и повседневной жизни. Работы Раскина, благодаря их критическому направлению были очень популярны среди его современников. Эту популярность однако Раскин скоро потерял, поскольку его работы, несмотря на их критичность, оставляли вне внимания основные общественные антагонизмы, без анализа которых только мнимые решения могли быть достигнуты. Этот посевдорациализм Раскина, несмотря на его субъективные намерения, приравнялся к существовавшим отношениям и это привело к поблдению самой теории. И всё-таки, сегодня во всей Европе можно наблюдать ренесанс Раскина. Причина этого лежит не столько в актуальности его теоретических положений, сколько в глубине и обоснованности его анализ искусства, которые увлекают сегодняшнего читателя, несмотря на то, что сама теория уже застоялась.

*Мартон Капоши: Система Бенедетто Кроче как выражение главных особенностей декадентской буржуазной философии*

Статья подробно излагает, исходящую из эстетических начал, философскую систему Кроче и в ходе этого подчёркивает те её особенности (субъективно-идеалистическую исходную точку, умудрённо выражающийся иррационализм, подмену диалектики релятивизмом, отход от прогрессивных буржуазных прокурсоров, враждебность по отношению к марксизму), которые, хотя и характеризуют буржуазную философию XX-ого века вообще, но которые у Кроче проявляются очень специфическим образом. Их можно найти и в его феноменологическом методе и в той его системе, которая стремится соединить теорию и практику. Его теория не имеет определённого лица, она характеризуется эклектицизмом, ведущим мотивом которого является субъективный идеализм кантианского типа. На этот скелет умерённого субъективного идеализма надстраиваются остальные его элементы: стихийный материализм, признающий материальные основы исторической интуиции, платонизирующий и гегелизирующий объективный идеализм, ставящий на центральное место чистое понятие и соображения марксистского типа относительно определяющей роли экономики по отношению к морали. Вследствие всего этого, Кроче приближается не столько к тем предшественникам, которых он сам в качестве таковых признаёт (Вико, Гегел, Де Санктис), а скорее всего к нескольким современным ему буржуазным направлениям: в принятии прекрасного, правды, полезного и хорошего как абсолютных ценностей — он приближается к неокантианизму; в индивидуализировании и практицизировании практики к прагматизму; в понимании индивида как с одной стороны, самого создающего свой мир, но, с другой, фаталистически увязанного в этом — к экзистенциализму Сартра. Его отношение к марксизму является по существу отрицательным, частичное родство с ним — чисто формальным.

*Тибор Сабо: Интерпретации Грамши и некоторые теоретические вопросы их периодизации*

Автор пытается изложить главные проблемы реконструкции посмертно изданных работ А. Грамши. Он придаёт большое значение удовлетворению тех методологических требований, которые сам Грамши ставил по отношению к исследованию философии практики, а которыми являются следующие: реконструкция биографии, установление хронологического порядка даже и по отношению к менее важным работам, анализ идей в их движении и развитии.

В противном случае возникает угроза деформации или фальшивого истолкования, не говоря уже о намеренно ложных интерпретациях работ Грамши.

Реконструкция жизни и работ Грамши происходит с большим опозданием и это причиняет ряд проблем. Оригинальность идей Грамши не была отнюдь очевидна в начальный пе-

риод его влияния на итальянскую и общеевропейскую культуру. Соответствующее место в истории философии и в социальной практике международного рабочего движения было признано ему только после 1956-ого года. После смерти Тольяти истолкование идей Грамши отчасти продолжалось, но отчасти получило новый толчок, причём в это время оно было уже основано на значительно более глубоком знании проблематики его работ. Сейчас, благодаря критическому изданию его работ, написанных в тюрьме, можно опять ожидать нового поворота в интерпретации Грамши.

*Эндре Фаркаш: Обзор этического наследия Маркса и Энгельса*

Статья — являющаяся частью подготовляемой автором монографии — поднимает несколько общетеоретических вопросов касающихся этического наследия Маркса — Энгельса.

Автор прежде всего определённо высказывает убеждение, что этическая концепция классиков марксизма существует и — между прочим на материале Капитала — доказывает, что, вследствие этого, научной постановкой вопроса является не то, существует-ли марксистская этика вообще, а то, какое собственно её содержание.

В статье анализируются в дальнейшем следующие вопросы: 1. теоретические и практические проблемы свободной приверженности или приверженной свободы; 2. диалектика и требование адекватности цели и средства; а также 3. проблема единства солидарности и богатого индивида поступающая на место ложной дилеммы альтруизма — эгоизма. Автор в ходе аналитического исследования конфронтирует теоретические положения с настоящей действительностью и, посредством этой конфронтации, доказывает, что этическое наследство классиков живое и сегодня и имеет направляющее значение с точки зрения практических проблем настоящей эпохи.

*Мария Макаи: За марксистское понимание телеологии*

Статья была подготовлена как доклад на международное симпозиум по теории науки, организованное в 1974-ом году Финским Философским Обществом. Тематика симпозиума была определена теми проблемами, которые Г. Х. Фон Райт изложил в своей книге: «Объяснение и понимание» (Explanation and Understanding) и сводилась прежде всего к теоретическим и методологическим проблемам причинности и телеологии.

Автор статьи критикует механистическую редукцию телеологии и пуристическое её понимание, которое отделяет телеологию от причинных связей, а более широко, от всей детерминации данной сферы. Она пытается начертить понимание телеологии в прогрессивной философской традиции как финалистическое преобразование причинности, и высказывает мнение, согласно которому научное, марксистское понимание телеологии может быть изложено только в рамках — насквозь проникнутой историзмом — марксистской онтологии. Статья в дальнейшем занимается некоторыми общественно-историческими детерминациями финальной структуры, заключённой в практический силлогизм. Она соглашается с некоторыми критическими замечаниями фон Райта относительно классической герменевтики, но подчёркивает, что там, где в духе давней теоретической духотомии общества и природы, общественные законы отсутствуют из истолкования телеологии, там закрывается путь к познанию целостной финальной структуры.

*Тамаш Фельдеш: Об истолковании принципа «познаваемости» в марксистской философии*

Эта короткая статья представляет собой особый «жанр». В 1971-ом году была опубликована книга автора о современных проблемах познаваемости и в настоящей статье автор пытается дать ответ с одной стороны, на критические замечания рецензентов книги, а с другой, на те проблемы, которые были подняты по поводу этой работы в различных словесных дискуссиях.

Статья прежде всего занимается уяснением той проблемы, разве изложенное в книге предложения модернизации принципа «познаваемости» не приведут-ли к какому-то скрытому агностицизму. В круге этих вопросов автор прежде всего стремится уточнить истолкование терминов, так называемого мира<sub>1</sub> и мира<sub>2</sub> и в то же время пытается доказать, что

определение термина мир, не ведёт к аналитическим положениям, а ограничение принципа познаваемости к миру, не означает агностического подхода к вопросу. В связи с этим автор подробно рассматривает гегелевскую концепцию так называемой дурной бесконечности.

*Иштван Балог: О законе отрицания отрицания*

Классики марксизма — соглашаясь в этом с Гегелем — считали закон отрицания отрицания одним из основных законов диалектики. И всё-таки в последние время всё чаще встречаемся с сомнениями относительно всеобщности этого закона. Исследуя обоснованность этих сомнений, обнаруживаем, что в истолковании закона отрицания отрицания наиболее резко сталкиваются диалектический и метафизический методы и именно в этом скрывается причина того, что, хотя закон отрицания отрицания всегда получил место в справочниках, всё-таки «сегодня он по существу не больше нескольких примеров». В действительности закон отрицания отрицания является законом перехода от непосредственности к опосредованности. Такая опосредованность, которую получаем не с помощью закона отрицания отрицания остаётся абстрактной, а такое понимание закона отрицания отрицания, которое не ведёт к опосредованности в свою очередь становится формальным. Статья подробно рассматривает формальную и диалектическую концепцию отрицания отрицания.

*Ласло Фейер: «Нулевой рост или органическое развитие?» Различные модели мира на рождественной идеологической основе*

Среди опубликованной в последние годы профессиональной литературы, занимающейся исследованием будущего, вероятно самое выдающееся место занимают работа Мидоуса и его сотрудников: «Границы роста» и книга Месаровича и Пестеля: «Человечество на повороте. Второй отчёт Римского Клуба». Те две работы внесли что-то новое как в области концептуальных проблем моделирования будущего, так и в области полученных ими методологических результатов. Поэтому не случайно, что специалисты по исследованию будущего — в том числе и отечественные — проявляют большой интерес к этим двум моделям.

Настоящая статья исследует эти модели: модель нулевого роста и модель органического развития с точки зрения их идеологических и политических предпосылок. Прежде всего пытается дать ответ на тот вопрос, на какие идеологические и мировоззренческие принципы опираются собственно эти две модели мира и какие идеологические функции они действительно исполняют в идейном столкновении двух мировых систем.

Ответ на этот вопрос, полученный на основе анализа упомянутых двух работ, такой, что эти две модели представляют по существу одно и то же идеалистическое понимание мира и истории и выражают капиталистическую апологетическую идеологию.

Модель Мидоуса принёс новые результаты прежде всего в области моделирования динамических структур, а модель органического роста означает по отношению к ним значительный прогресс в области многоступенного, регионального планирования. Что касается однако мировоззренческой и идеологической стороны вопроса, здесь между двумя моделями не наблюдается никакого развития.

*Каталин Г. Хаваш: Понятие «Философской логики» в советской литературе*

В советской логической литературе выражение «Философская логика» употребляется в одинаковом значении с терминам «диалектическая логика». В статье анализируются позиции классиков марксизма относительно содержания диалектической логики. Установливается что они не могут служить основой для концепций, возникших одно время у марксистских философов, которые формальную логику противопоставили диалектической логике. Относительно содержания диалектической логики (ДЛ) в советской философской литературе типичными можно считать следующие взгляды:

1. ДЛ тождественна диалектике — науке о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления.
2. ДЛ является диалектическим методом познания истины, преходящих логическую правильность.
3. ДЛ изучает законы развития мышления, процесс овладения знаниями.
4. ДЛ является диалектической и материалистической метатеорией логики.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh István*, az MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete tudományos főmunkatársa, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Balogh Tibor*, JATE Szeged, Marxizmus—leninizmus Tanszék, tanársegéd · *K. M. Dolgov*, Szovjetunió · *Farkas Endre*, az ELTE TTK Filozófiai Tanszék docense, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Fejér László*, az ELTE TTK Filozófiai Tanszék tanársegéde · *Földényi F. László*, a Magyar Színházi Intézet tudományos továbbképzési ösztöndíjasa · *Földesi Tamás*, az ELTE ÁJK Filozófiai Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár, a filozófiai tudományok doktora · *G. Havas Katalin*, MTA Filozófiai Intézete, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Hülvely István*, MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete, tudományos munkatárs · *Kaposi Márton*, JATE Szeged, Marxizmus—leninizmus Tanszék adjunktusa · *Makai Mária*, MTA Filozófiai Intézete, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Mikecz Tamás*, MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete, tudományos munkatárs · *Novák Zoltán*, ELTE Esztétikai Tanszékének docense, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Ruzsa Imre*, ELTE BTK, Logika Tanszék, a matematikai tudományok kandidátusa, egyetemi docens · *Szabó Tibor*, JATE Szeged, Marxizmus—leninizmus Tanszék, tanársegéd · *Vitányi Iván*, a Népművelési Intézet igazgatója, kandidátus · *Wirth Ádám*, az MSZMP Politikai Főiskola Filozófiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, a filozófiai tudományok kandidátusa.



A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója. Műszaki szerkesztő: Agócs András  
A kézirat nyomdába érkezett: 1975. VIII. 1. — Terjedelem: 23,8 (A/5) ív  
76.2142 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György





MINDEN TUDOMÁNYÁG KÖZÖS FÓRUMA

a

# MAGYAR TUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője

Alapítva

1894-ben

Főszerkesztő

Köpeczi Béla

Szerkesztő Bizottság

Babics, Antal, Barta György, Csáki Frigyes, Elekes Lajos, Eörsi Gyula,  
Jánossy Lajos, Klaniczay Tibor, Márta Ferenc, Mócsy János, Straub F. Brunó

Szerkesztők

Rejtő István, Szántó Lajos

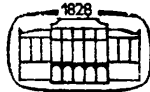
## A MAGYAR TUDOMÁNY

a különböző tudományágak általános érdekű kérdéseivel foglalkozik; ismerteti a hazai és nemzetközi élet fontosabb eseményeit; közlésezi a tudományos művek bírálatát.

Megjelenik havonta, magyar nyelven, orosz és angol nyelvűtartalomjegyzékkel.

Évi előfizetési díja 60,— Ft.

Példányonkénti eladási ára 5,— Ft.



AKADÉMIAI KIADÓ

BUDAPEST

*Kik voltak a múlt  
magyar tudósai?*

# A MÚLT MAGYAR TUDÓSAI

sorozat legújabb kötetei

*öt kiváló ember*

- egy nemzetközileg elismert folklorista
- egy rendkívüli néprajztudós
- egy híres nyelvész
- egy nagy kémikus
- egy kiváló állatorvos

*életét és munkásságát dolgozzák fel*

- lebilincselően izgalmas
- rendkívül tanulságos
- a művelt ember számára nélkülözhetetlen olvasmány

DÖMÖTÖR Tekla

BALASSA Iván:

TOMPA József:

SZABADVÁRY Ferenc:

KARASSZON Dénes:

*Honti János (1910–1945)*

*Jankó János (1868–1902)*

*Simonyi Zsigmond (1853–1919)*

*Winkler Lajos (1863–1939)*

*Hutyra Ferenc (1860–1934)*

Az 5 kötet ára tokban (9×14 cm) 80,— Ft



*Akadémiai Kiadó  
Budapest*

## CONTENTS

IVÁN VITÁNYI: Civilization, education and general education of people .....	513
ÁDÁM WIRTH: The role of philosophy in the ideological struggle of today.....	536
ZOLTÁN NOVÁK: George Lukács about the theoretical problems of the cinema-art	552
LÁSZLÓ F. FÖLDÉNYI: The inconsistency of the ideal and the real in the work of Ruskin .....	574
K. M. DOLGOV: Some points of view to the ideological struggle in aesthetics and art .....	592
MÁRTON KAPOSI: The manifestation of the main characteristics of the decadent bourgeois philosophy in the system of Benedetto Croce.....	601
TIBOR SZABÓ: Gramsci interpretations and some theoretical questions of diffe- rentiation between the periods of his work .....	630
ENDRE FARKAS: Gleaning in the ethical heritage of Marx and Engels .....	647
MÁRIA MAKAI: For the marxist interpretation of teleology .....	669
TAMÁS FÖLDESI: About the interpretation of the principle „knowability” in the Marxist philosophy .....	692
ISTVÁN BALOGH: About the law of the negation of negation .....	708
LÁSZLÓ FEJÉR: „Zero-growth” or „organic development”? Different world- models on the same ideological ground.....	725
KATALIN G. HAVAS: Philosophical Logic II. ....	744

### REVIEW

TIBOR BALOGH: Mind exposed to view (Gilbert Ryle: The Concept of Mind)	756
ISTVÁN HÜVELY: Humanism and Marx' Thought (About the book of Howard L. Parsons entitled the same) .....	759
TAMÁS MIKECZ: M. Kagan: The Morphology of Art .....	761
IMRE RUZSA: Some remarks on a review .....	766

## СОДЕРЖАНИЕ

Иван Витани: Культура, просвещения и народная просвещения .....	513
Адам Вирт: Международная идеологическая борьба а философия .....	536
Золтан Новак: Дьёрдь Лукач о теоретических проблемах киноискусства .....	552
Ф. Ласло Фельдени: Противоречия действительности и идеала в творчестве Раскина	574
К. М. Долгов: Несколько аспектов идеологической борьбы в эстетике и искусстве .....	592
Мартон Капоши: Система Бенедетто Кроче как выражение главных особенностей дека- дентской буржуазной философии .....	601
Тибор Сабо: Интерпретации Грамши и некоторые вопросы их периодизации .....	630
Эндре Фаркаш: Обзор этического наследия Маркса и Энгельса .....	647
Мария Макай: За марксистское понимание телеологии .....	669
Тамаш Фельдеш: Об истолковании принципа «познаваемости» в марксистской фило- софии .....	692
Иштван Балог: О законе отрицания отрицания .....	708
Ласло Фейер: «Нулевой рост» или «органическое развитие»? Различные модели мира на тождественной идеологической основе .....	725
Каталин Г. Хаваш: Философская логика II. ....	744

### ОБЗОР

Тибор Балог: Обозримый дух (Жильберт Райль: Понятие духа) .....	756
Иштван Хульвели: Иден Маркса и гуманизм (Тоуард Л. Парсонс): Мысли Маркса и гуманизм .....	759
Тамаш Микец: М. Каган: Морфология искусства .....	761
Имре Ружа: Некоторые заметки об одной критике .....	766

**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 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.