

F01220

11. 191

1976/1

HUSZADIK ÉVFOLYAM



magyar filozófiai szemle 6

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, ANCESEL 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

1976/1

TARTALOM

JÁNOSSY LAJOS: Relativitáselmélet a fizikai valóság alapján	1
GÁSPÁR ANDRÁS: A gépi gondolkodás lehetőségének tagadásával kapcsolatos szemléleti korlátokról	11
HÁRSING LÁSZLÓ: A metodológiai szabályok néhány típusa és megalapozási módja . . .	38
MARTON IMRE: Az osztályok kialakulásának sajátosságai az ún. harmadik világ sokszektorú társadalmában	60
UNGVÁRI TAMÁS: Hármas felosztás és idő. — A műnemek filozófiai osztályozásáról —	79
SIMONOVITS ANNA: Palágyi Menyhért (1859 — 1924)	91
DÉRER MIKLÓS: A Jászi-jelenség, 1900—1910	106

SZEMLE

STEIGER KORNÉL: George Thomson: Az első filozófusok	135
HAJNÓCZI GÁBOR: A tartalom formái és a jelentés a szemiotikában	141
LONTAI SÁNDOR ANTAL: Kutatjuk vagy tervezzük a jövőt?	143
JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA: „A lélek és a formák”-ról. Megjegyzések Nyíri János Kristóf cikkéhez	145
SERES LÁSZLÓ: Emlékezés Sándor Pálra (1901—1972)	147
Rezümék	150

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120—243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal cím:

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

RELATIVITÁSELMÉLET A FIZIKAI VALÓSÁG ALAPJÁN

JÁNOSSY LAJOS

BEVEZETÉS

A fenti címet viseli az a monográfia, amely nemrég jelent meg az Akadémiai Kiadónál.* A monográfia áttekintést ad az általános és a speciális relativitás-elméletről. Az alkalmazott matematikai formalizmus ekvivalens az általánosan elfogadottal, aminek következtében az egyes jelenségekre a monográfia a jól ismert és elfogadott eredményeket nyújtja. A használt fogalmakat viszont más módon vezetjük be, mint az a tankönyvekben és monográfiákban szokásos, ugyanis az elmélet tárgyalásának alapjául szolgáló filozófiai nézőpontunk eltér az általában elfogadottól.

Cikkünkben felvázoljuk azt a filozófiai megközelítési módot, amelyre monográfiánk épül. Sok itt olvasható állítással kapcsolatban kénytelenek vagyunk a monográfia megfelelő fejezeteire utalni, ahol az összes technikai részletek megtalálhatók.

KÍSÉRLET ÉS ELMÉLET

A fizikai elméletek mindig kísérleti eredményeken alapulnak. Az elméleteket a kísérlet által nyújtott konkrét eredmények általánosítása útján nyerjük, és bizonyos mértékű elvonatkoztatásra van szükség ahhoz, hogy feltárjuk azokat az alapvető törvényeket, amelyek a megfigyelt jelenségek mögött rejlenek.

Két szélsőséges, egyaránt hibás nézettel találkozunk itt, és mindkettőt elkerülni igyekszünk. Az egyik szerint, ha adva vannak a kísérleti eredmények, ezeket meg kell próbálnunk „rendezni” és „a lehető legegyszerűbb képletekkel” leírni. Ennek a koncepciónak egy szélsőséges formáját fogalmazta meg Mach, amikor «a gondolkodás ökonómiájának elvéről» beszélt.

A másik szélsőséges nézet szerint „a priori” megfontolások útján juthatunk el az alapvető elvekhez, olyanokhoz mint pl. a relativitás elve vagy a bizonytalansági elv, és miután ezeket megkaptuk, levezethetjük belőlük minden részletükben az összes törvényeket és tényeket.

A magunk részéről egy olyan megközelítéssel próbálkozunk, amely különbözik mindkét vázolt nézettől. Kimutatni igyekszünk, hogy pl. a relativitás elve olyan absztrakciókon nyugszik, amelyek valóságos kísérleti eredményekből indulnak ki. Nincs azonban semmilyen a priori logikai szükségszerűség, amely előírná, hogy az absztrakció alapjául szolgáló kísérleti tényeknek pontosan olyanoknak kell lenniük, mint amilyenek.

*Jánossy Lajos: „Relativitáselmélet a fizikai valóság alapján”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. A monográfia angol (1971) és japán (1974) nyelven is megjelent.

Ami a relativitáselméletet illeti, Einstein és mások meglehetősen merev felfogást hangoztatnak. Azt állítják, hogy a fogalmak logikai struktúrája miatt az elméleti eredményeknek *abszolút* egzaktaknak kell lenniük, hiszen az elméletileg várttól való legkisebb eltérés is ellentmondáshoz vezetne. Ennek alapján kijelentik, hogy a várt törvénytől való legcsekélyebb eltérés is érvénytelenné teheti az elmélet egészét.

Ez a meglehetősen merev felfogás gyakran jár együtt egy teljesen megalapozatlan optimizmussal. Kijelentik pl., hogy az elmélet logikai szerkezete olyan meggyőző, hogy semmilyen eltérés sem várható az elméleti eredményektől. Sőt, olyan jóslatokba bocsátkoznak, hogy ilyen eltérések nem várhatók még azoknak a kísérleteknek a során sem, amelyeket a távoli jövőben fognak majd csak elvégezni. Ez az álláspont az elvekben való vallásos hitre emlékeztet.

Úgy gondoljuk, hogy a relativitáselmélet eredményezi széleskörű érvényességgel rendelkeznek, és ezért ez az elmélet szerfelett jól tükrözi a természet bizonyos aspektusait. Másrészt azonban nem hisszük, hogy az elmélet számára végzetes lenne, ha a kísérletek során az általa előírt eredményektől valamilyen eltérés mutatkoznék. Az ilyen eltérések megmutatnák az általános elvek *érvényességének határát*. Minthogy ezek az elvek nem logikai szükségszerűségeket képviselnek, hanem a kísérleti tényekből való extrapolációk — az ilyen határok nem befolyásolják az elméletnek mint egésznek az alapvető fontosságát.

A FÉNY TERJEDÉSÉNEK TÖRVÉNYE

A speciális relativitáselmélet egyik alapvető feltevését gyakran — nem egészen pontosan — a következőképpen fogalmazzák meg: „a fény izotróp módon terjed állandó c sebességgel; terjedésének ez a módja független a vonatkozási rendszertől, amelyhez a terjedést viszonyítjuk”.

Mindjárt megmutatjuk, hogy a fenti megállapítást pontosabb alakban kell megfogalmaznunk ahhoz, hogy kifejezze a dolgok valódi állását. Hogy leírassuk a fény terjedésének módját, be kell vezetnünk valamilyen K vonatkozási rendszert. Ezt úgy végezzük el, hogy minden P ponthoz hozzárendelünk egy koordináta vektort:

$$\mathbf{r}_P = x_1^{(P)}, x_2^{(P)}, x_3^{(P)}.$$

Az egyenlet jobb oldalán álló mennyiségek a P pont koordinátái, amelyek meghatározott számértékkel rendelkeznek, ha P -t K -ra vonatkoztatjuk.

Hasonlóképpen fel kell használnunk a K rendszerben mindenütt megtalálható szinkronizált órákat is. Egy E esemény tehát négy koordinátával írható le:

$$\mathbf{x}_E = \mathbf{r}_P, t_E$$

ahol az esemény a P pontban megy végbe egy olyan időpontban, amikor az óra P közelében éppen t_E időt mutat.

Az a kijelentés, hogy a fény izotróp módon terjed c sebességgel a K rendszerre vonatkoztatva, a következő módon fejezhető ki matematikailag: ha a fényjel a t_1 időpontban egy olyan pontból indul ki, amelynek koordináta vektora \mathbf{r}_1 , és a t_2 időpontban az \mathbf{r}_2 koordináta vektorú pontba érkezik, akkor azt várhatjuk, hogy az

$$(\mathbf{r}_2 - \mathbf{r}_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2 = 0 \quad (1)$$

kifejezés érvényes lesz. Ha tehát adva van egy K vonatkozási rendszer jól meghatározott r vektorokkal, amelyek pontokat képviselnek, és időmértéket szolgáltató szinkronizált órákkal, kísérletileg ellenőrizhetjük az (1) egyenlet helyességét.

Még ha azonban találunk is egy K rendszert olyan mértékrendszerrel, amelyre (1) igaz, nem jelenthetjük ki, hogy az (1) egyenletnek igaznak kell lennie „minden vonatkozási rendszerre”.

Ha sikerül találunk egy K vonatkozási rendszert, amelynek mértékrendszere olyan, hogy benne az (1) egyenlet érvényes, akkor az könnyen kimutatható, hogy léteznek más K' , K'' , ... rendszerek is, amelyek mértékrendszerében (1) érvényes marad. K' , K'' , ... azonban egy speciális sorozatát alkotja a vonatkozási rendszereknek: ezeket a Lorentz transzformációk kapcsolják össze. Létezik azonban sok más olyan \bar{K} , \bar{K}' , ... vonatkozási rendszer, amely nem állítható elő K -ból Lorentz transzformációval, és ezek mértékrendszerének keretében az (1) egyenlet nem érvényes többé.

Valóban, ha az r_p pontok koordináta vektorainak összetevőit tetszőleges módon jelöljük ki és az órákat is hasonló módon szinkronizáljuk, kapunk ugyan egy vonatkozási rendszert, de nincs okunk feltételezni, hogy annak keretében az (1) egyenlet érvényes lesz. Ha tehát kijelentjük, hogy a fény izotróp módon terjed bármilyen vonatkozási rendszerhez képest, ez csak akkor lesz igaz, ha *kizárjuk*, hogy bármilyen más vonatkozási rendszerrel foglalkozunk mint a K , K' , ... Lorentz transzformációkkal összekapcsolt rendszerekkel.

Létezik egy konvenció, amelyet gyakran igénybe vesznek a relativitáselmélet tárgyalása során, nevezetesen az, amely szerint csak a K , K' , ... vonatkozási rendszereket tartják megengedhetőnek. E szerint a hallgatólagos megállapodás szerint (1) valóban érvényes „bármely vonatkozási rendszerben”, azaz minden olyan vonatkozási rendszerben, amelyet hajlandók vagyunk figyelembe venni.

A fény terjedési módjára vonatkozó kijelentést tehát pontosabbá kell tennünk. Ki kell jelentenünk, hogy *léteznek olyan vonatkozási rendszerek, amelyekben (1) érvényes.*

A FÉNY IZOTRÓP ÉS HOMOGEN TERJEDÉSE

A fenti megállapítás nem olyan triviális, mint az az első látásra tűnhet. A részletes elemzés azt mutatja, hogy ha feltételezzük, hogy létezik egy K rendszer, amelyben (1) érvényes, akkor megkaphatjuk e vonatkozási rendszer mértékeit egyszerűen fényjelek felhasználásával. Az alkalmazandó módszer azonban különböző *szükséges* feltételeket ad a koordináták mértékrendszerére nézve. Ha megkísérelünk egy olyan K rendszert alkotni, amelyben (1) érvényes, akkor meghatározott feltételeket kapunk a mértékrendszerre nézve. Kiténhet, hogy ezek a feltételek — matematikai szerkezetüket illetően — ellentmondásban vannak egymással, és ez esetben nem létezik olyan K rendszer, amelyben (1) érvényes.

A konkrét kísérletek azt mutatják, hogy a K , K' , ... stb. *vonatkozási rendszerek olyan tartományokban léteznek, amelyekben a gravitációs hatás elhanyagolható.* Azaz, egy a gravitációtól gyakorlatilag mentes tartományban felállíthatunk olyan vonatkozási rendszereket, amelyekben a fény az (1) egyenletnek engedelmeskedik, azaz izotrópnak látszik. Ez a művelet nem bizonyul

egyértelműnek: ha létezik egy olyan K vonatkozási rendszer, amelyben (1) érvényes, akkor az ilyen rendszereknek egy végtelen sokasága is létezik.

Azok a rendszerek, amelyekben (1) érvényes, *inerciális vonatkozási rendszereknek* bizonyulnak, azaz olyan vonatkozási rendszereknek, amelyek egymáshoz képest translációs mozgásban vannak, és amelyekben ugyanakkor a Newton-törvények érvényesek. Az ilyen rendszerben tehát egy szabad test állandó sebességgel mozog egy egyenes vonal mentén.

Láthatjuk tehát, hogy kísérletileg igazolható tény, hogy léteznek olyan vonatkozási rendszerek, amelyeknek mértékrendszerében a fény izotróp módon terjed és a Newton-törvények érvényesek.

A matematikai analízis azt mutatja továbbá, hogy az (1) egyenlet helyett kiindulhattunk volna egy általánosabb feltevésből is a fény terjedési módját illetően. (1) helyett felírhattuk volna:

$$(\mathbf{x}^{(2)} - \mathbf{x}^{(1)})g(\mathbf{x}^{(2)} - \mathbf{x}^{(1)}) = 0, \quad (2)$$

ahol g egy szimmetrikus mátrix (a (2) egyenlet magában foglalja az (1) egyenletet, mint speciális esetét). (2) végeredményben (1) általánosítása. Ha a (2) egyenletből indulunk ki (1) helyett, olyan vonatkozási rendszereket állíthatunk fel, amelyekben a fény terjedése a (2) egyenletnek tesz eleget. Azok a vonatkozási rendszerek, amelyekben (2) érvényes (bármilyen adott g mátrix felhasználásával), szintén *inerciális rendszereknek* bizonyulnak.

Nevezzük a fény terjedésének a (2) egyenlettel leírt módját *homogénnek*. Ily módon kitűnik, hogy a fényjelek terjedésének módját figyelve egy adott tartományban megállapíthatjuk, vajon homogén-e vagy nem a terjedés módja a vizsgált tartományban. Ha az adott tartományban a fényterjedés ilyenképpen homogénnek bizonyul, akkor a fényjelek segítségével fel lehet építeni egy *inerciális vonatkozási rendszernek* (amelyben (2) érvényes) a mértékrendszerét.

Tehát anélkül, hogy rendelkezésünkre állna egy kiindulási vonatkozási rendszer — csupán a fényjelek terjedésének megfigyelésével — kettős feladatot tudunk megoldani: meg tudjuk állapítani, homogén-e vagy sem a fény terjedésének módja, és ha igen, felállíthatunk egy *inerciális vonatkozási rendszert*, amelynek mértékrendszerében (2) érvényes egy tetszőlegesen adott g mellett.

A fenti megfontolásokból következik, hogy az *inerciális vonatkozási rendszer* nem olyasvalami, amit előre meg kell adni, ha vizsgálni kívánjuk a fény terjedésének módját.

Továbbá láthatjuk, hogy a válasz arra, vajon a fény *izotróp módon* terjed-e vagy sem, pusztán megállapodás kérdése: ha a fény homogénen terjed egy adott tartományban, mindig be tudunk vezetni olyan vonatkozási rendszereket, amelyekben a terjedés módja izotrópnak tűnik, de be tudunk vezetni olyanokat is, amelyekben anizotrópként fog megjelenni.

A LORENTZ-ELV

Azt a tényt, hogy (az olyan tartományokban, ahol a gravitációs hatások elhanyagolhatók) a fény homogén módon terjed, kísérletileg állapították meg. A kísérleti eredmények felhasználhatók arra is, hogy segítségükkel egy kényelmes vonatkozási rendszert építsünk fel, azaz egy olyan *inerciális rendszert*, amelyben a terjedés törvénye az „egyszerű” (1) vagy (2) alakban jelenik meg.

Azt is mondhatjuk, hogy a fény terjedésének jelensége *kitünteteti* az inerciális vonatkozási rendszereket, és különösen a Lorentz-féle vonatkozási rendszereket. E kitüntetettség azt jelenti, hogy e rendszerekben a fény terjedésének törvénye egyszerű matematikai alakban jelenik meg.

Ilymódon az az eredmény, hogy a fény egy adott tartományban homogén módon terjed, a fényterjedés egy *objektív* tulajdonságának tekinthető: ezt a fényterjedés *szimmetriatulajdonságának* is nevezhetjük.

Más jelenségek vizsgálatával is eljuthatunk hasonló szimmetriatulajdonságokhoz, amelyeket szintén anélkül határozhatunk meg, hogy egy speciális vonatkozási rendszerből kellene kiindulnunk.

Épp úgy, mint a fényjelek terjedése esetében, más fizikai jelenségeket vizsgálva — mint pl. a részecskék rugalmas ütközését stb. — megintcsak a vonatkozási rendszereknek egy kitüntetett sorához jutunk, amelyekben a szimmetriatulajdonságok matematikai kifejezése egyszerűvé válik.

A legemlékeztetőbb eredmény azonban az, hogy egészen más jelenségek-ből kiindulva pontosan ugyanazokhoz a kitüntetett vonatkozási rendszerekhez jutunk. Azok a rendszerek, amelyekben a fény terjedése leírható az (1) vagy (2) egyenlettel, ugyanazok, mint amelyekben a rugalmas ütközés egyszerű matematikai képletekkel írható le, vagy amelyekben a Newton-törvény a megszokott alakban jelenik meg. Ebből az következik, hogy mély fizikai összefüggések vannak az olyan látszólag teljesen különböző jelenségek között, mint a fény terjedése, a mechanika és más folyamatok.

Ezen eredmények matematika vizsgálatára egy nagyon tömören megfogalmazható következtetéshez vezet. Az Einstein által adott megfogalmazás a relativitás elve. Mi egy másik megfogalmazást részesítünk előnyben, amely azonban minden matematikai következményében egyenértékű az előbbivel.

Az általunk javasolt megfogalmazást mi *Lorentz-elvnek* neveztük el. Ez az elv a formális matematika nyelvén a következőképpen írható le:

$$Q^* = A(Q) \tag{3}$$

és jelentése a következő. Tegyük fel, hogy Q egy adott, zárt fizikai rendszer (szilárd test, atom stb.). A egy operátor, amely jól meghatározott módon hozzárendel a Q rendszerhez egy másik Q^* fizikai rendszert.* A Lorentz-elv azt posztulálja, hogy *a természeti törvények azzal a szimmetriával rendelkeznek, hogy ha Q valódi rendszer, akkor Q^* is lehetséges rendszer, amely ugyanazoknak a törvényeknek tesz eleget mint Q .*

A (3) egyenletet a koordináta-rendszer speciális megválasztásától függetlenül fogalmaztuk meg: így a (3) *egyenlet által kifejezett Lorentz-elv maguknak a fizikai törvényeknek a szimmetriatulajdonságát fejezi ki.* Ez az elv kifejezhető anélkül, hogy leszűkítenénk a vonatkozási rendszert, amelyet az adott jelenség leírására felhasználtunk.

A (3) kijelentés többek között azt a kijelentést is magában foglalja, hogy a fény homogén módon terjed. A részletes elemzés azt mutatja, hogy a (3) *egyenlet tömör formában magában foglalja a speciális relativitáselmélet összes fizikai megállapításait.*

*A A operátor alakilag megegyezik azzal a transzformációs operátorral, amely leírja a fent tárgyalt K, K^1, \dots vonatkozási rendszereknek egymásba való transzformációját. Így tehát a A operátor összefügg a Lorentz transzformációval.

A fenti fejtegetésekből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a speciális relativitáselmélet egyenlő azzal a felismeréssel, hogy a fizikai folyamatok (elhanyagolva, a gravitációs hatást) jól meghatározott közös szimmetriatulajdonsággal rendelkeznek.

A GRAVITÁCIÓS HATÁS

Abban a tartományban, amelyben a gravitációs hatások számottevőek, a fény terjedésének módja nem fejezhető ki az (1) vagy (2) egyenlet formájában: az ilyen tartományban tehát nincs olyan kitéüntetett vonatkozási rendszer, amelyben (1) vagy (2) érvényes lenne. Ebben a tartományban arra a kérdésre, hogy mi is egy egyenes vagy mi az egyenletes mozgás, nem lehet egyértelműen válaszolni.*

Az általános relativitáselmélet kísérlet arra, hogy általánosítsa a fizika egyes (a gravitáció távollétében érvényes) törvényeinek megfogalmazását, és ily módon megadja azokat a törvényeket, amelyek olyan tartományokban érvényesek, ahol a gravitációs hatások számottevőek.

A probléma megoldása nem az, hogy minden a gravitáció jelenlétében érvényes törvényt explicit formában megadnak, hanem, hogy megfogalmazzák azokat az elveket, amelyek *szükséges* feltételeket adnak az egyes törvényekre. Ezek az elvek a lehetőségek széles terét hagyják az egyes törvények tényleges alakja számára. Ezt illusztrálандó, egy analógiával élünk. Az energia és az impulzus megmaradásának törvénye keretet ad a fizika minden egyes törvénye számára. Minden törvénynek olyan alakja van, amely megfelel a megmaradási törvényeknek: lehetetlen azonban bármelyik egyedi törvényt egyedül a megmaradási törvényekből levezetni.

Ezek közül a gravitációs tér jelenlétében érvényes fizikai törvények számára posztulált elvek közül a legfontosabb az *ekvivalencia elve*. Ez az elv a következőképpen fejezhető ki.

AZ EKVIVALENCIA ELVE

Vizsgáljunk egy fizikai rendszert egy négydimenziós tartományban (olyan rendszert tehát, amely a tér egy bizonyos tartományában foglaltatik egy véges időtartamban). Ez esetben az ekvivalencia elvét a következőképpen fogalmazhatjuk meg: *a négydimenziós tartomány végtelen kis méreteinek határ- esetében azok a törvények, amelyeknek a fizikai rendszer engedelmeskedik, a speciális relativitáselmélet által megfogalmazott törvények felé tartanak*. Az ekvivalencia

*Az egyenletes mozgást olyan mozgásként határozhatjuk meg, amelyet egy inerciális rendszer koordinátaiban lineáris függvénnyel írhatunk le:

$$\mathbf{r}(t) = \mathbf{v} \cdot t + \mathbf{r}_0.$$

Az egyenes vonal felfogható úgy, mint az egyenletesen mozgó test pályája. Ha egy tartományban nem létezik inerciális vonatkozási rendszer, akkor a fenti meghatározás értelmetlenné válik.

elvének ezt a formáját részletesen H. J. Treder tárgyalta. Mi itt példaként megjegyezzük, hogy a fény terjedése egy

$$\mathbf{x} = \mathbf{r}, t$$

négyespont közelében gravitáció jelenlétében a következő törvénynek engedelmeskedik:

$$\delta \mathbf{x} \mathbf{g}(\mathbf{x}) \delta \mathbf{x} = 0, \quad (4)$$

ahol a (4) egyenlet leírja egy jel útját \mathbf{x} -től az \mathbf{x} környezetében levő

$$\mathbf{x} + \delta \mathbf{x} = \mathbf{r} + \delta \mathbf{r}, t + \delta t$$

négyespontig, azaz a jel $\delta \mathbf{r}$ utat tesz meg δt idő alatt.

A (4) egyenlet szemlélteti az ekvivalencia elvét. Valóban, egy megfelelően kicsiny négydimenziós tartományra vonatkoztatva $\mathbf{g}(\mathbf{x})$ -nek \mathbf{x} változása miatt bekövetkező megváltozása elhanyagolható, és így a (2) egyenlet felfogható úgy, mint a (4) egyenlet határesetre, amely érvényes a végtelenül kis tartományokra.

Abban a speciális esetben, amikor

$$\mathbf{g}(\mathbf{x}) = \mathbf{g} = \text{független } \mathbf{x}\text{-től}, \quad (5)$$

a (4) egyenlet a (2) egyenletté redukálódik.

A tér egy tetszőleges tartományában fényjelek megfigyelésével $\mathbf{g}(\mathbf{x})$ kísérletileg meghatározható. $\mathbf{g}(\mathbf{x})$ értékét azonban numerikusan csak akkor határozhatjuk meg, ha rendelkezünk egy olyan kiindulási vonatkozási rendszerrel, amelynek ismerjük mind koordináta-, mind időmértékrendszerét. Éppen ezért $\mathbf{g}(\mathbf{x})$ kísérletileg meghatározott számértékei nagymértékben függenek az általunk választott speciális vonatkozási rendszertől, amelyből kiindultunk.

Nagyfokú önkényesség van tehát $\mathbf{g}(\mathbf{x})$ számértékében, amely a koordináta-rendszer nagymértékben önkényes megválasztásának tudható be. Ennek ellenére, egy kísérletileg meghatározott $\mathbf{g}(\mathbf{x})$ -nek vannak olyan *belső tulajdonságai*, amelyek függetlenek a koordináta-rendszer megválasztásától. Ennek megértéséhez vizsgáljuk azokat a különböző

$$\mathbf{g}^{(1)}(\mathbf{x}^{(1)}), \mathbf{g}^{(2)}(\mathbf{x}^{(2)}), \mathbf{g}^{(3)}(\mathbf{x}^{(3)}), \dots$$

reprezentációkat, amelyekhez a $K^{(1)}, K^{(2)}, K^{(3)}, \dots$ vonatkozási rendszerekből kiindulva jutunk. Az a kérdés merül fel, találhatunk-e egy olyan $K^{(0)}$ rendszert, amelyben kísérletileg a

$$\mathbf{g}^{(0)}(\mathbf{x}^{(0)}) \stackrel{!}{=} \mathbf{g}^{(0)} = \text{független } \mathbf{x}^{(0)}\text{-től} \quad (6)$$

reprezentációhoz jutunk. Ha egy ilyen reprezentáció létezik, akkor a $K^{(0)}$ rendszerben a fény terjedése a (2) egyenletnek engedelmeskedik. Tehát az utóbbi esetben léteznek olyan vonatkozási rendszerek, amelyekben (2) érvényes, és éppen ezért ebben az esetben a tárgyalt tartományban a fény valóban homogén módon terjed, a homogén terjedés fent megadott definíciója szerint. Ebben az esetben $K^{(0)}$ egy megkülönböztetett vonatkozási rendszer.

Ezzel szemben, ha nem létezik olyan vonatkozási rendszer, amelyikben a (6) egyenlet érvényes lenne, arra kell következtetnünk, hogy a fény *inhomogén módon* terjed a vizsgált tartományban, és ez azt jelzi, hogy gravitációs tér van jelen.

A fenti megfontolások csak példaként (de fontos példaként) szolgáltak annak bemutatására, hogy $g(x)$ különböző reprezentációinak vannak közös tulajdonságai, amelyek a fény terjedési módjának objektív tulajdonságait fejezik ki a vizsgált tartományban.

EINSTEIN GRAVITÁCIÓS EGYENLETEI

Az általános relativitáselmélet második posztulátuma kimondja, hogy a fizikai törvényeket — abban az esetben, amikor a gravitációs hatás nem elhanyagolható — kifejezhetjük a gravitációs hatás távollétében megjelenő mennyiségek és $g(x)$, valamint deriváltjai között fellépő összefüggések alakjában.

A fizikai törvények ilyenfajta megfogalmazásának egyik példáját adják az Einstein-féle gravitációs egyenletek, amelyek az anyag és a gravitációs tér közötti kölcsönhatást írják le. Az egyenletek kielégítik az ekvivalencia elv követelményeit és tartalmazzák g -t, annak első és második deriváltját, valamint az anyag energia-impulzus tenzorát.

Egy másik példa a gravitációs térben mozgó szabad részecske mozgás-egyenletei. Az egyenletrendszer kifejezhető g és annak első deriváltjai segítségével.

A GÖRBÜLT TÉR PROBLÉMÁI

A fény terjedési módjának megfigyelése, de más effektusok nyomon követeése is elvezet $g(x)$ meghatározásához. Ez utóbbi ún. *tenzor-mező*; a tenzorkomponensek numerikus értékei bármely négyesponthban erősen függenek a vonatkozási rendszer megválasztásától. Mindazonáltal, éppen úgy, mint bármely más tenzor-mező esetében (pl. a fizikai rendszerek energia-impulzusának sűrűségét leíró vagy egy elektromágneses tér térerejét reprezentáló tenzor-mező esetében), $g(x)$ -nek vannak belső tulajdonságai, amelyek függetlenek a választott ábrázolási módtól (reprezentációtól). Ezt a fentiekben egy példán már megmutattuk.

Felmerül a kérdés, mi a fizikai jelentése a $g(x)$ tenzor-mezőnek? A szokásos értelmezés szerint $g(x)$ a metrikus tenzor, amely megadja a «tér görbületét». Az esetben, ha $g(x)$ alakja olyan, hogy megengedi a (6) reprezentációt, akkor pszeudo-euklideszi teret ír le.

A magunk részéről ennek a tenzor-mezőnek egy másik fizikai értelmezését bátorkodunk proponálni. Javaslatunk egy negatív és egy pozitív megjegyzésen alapszik.

Először is, ha $g(x)$ -nek nincs a (6) egyenlettel kifejezhető normál alakja, akkor az egyenes vonal nem határozható meg a megszokott módon. Van azonban egy matematikai lehetőségünk arra, hogy olyan megkülönböztetett pályákat definiáljunk, amelyeknek alakja meghatározható $g(x)$ -ből, és amelyek függetlenek a vonatkozási rendszertől. Ezek a gravitációs térben mozgó szabad

részecskék pályái. Ezeket a pályákat „négydimenziós geodetikus vonalak”-nak szokás nevezni, és fel szokták őket használni az egyenes fogalmának általánosítására olyan tartományokra, amelyekben a gravitáció hat.

Ezeknek a geodetikus pályáknak van ugyan valós fizikai jelentésük, de „egyenesnek” nevezni őket nem más szójátéknál: ennek a terminológiának a jegyében a Föld Nap körüli pályáját „egyenesnek” kellene neveznünk.

Az egyenes fogalma azonban teljesen szükségtelenné válik, ha a mi eljárásunkat követve a fizikai rendszereket egy teljesen tetszőleges koordináta-rendszerben írjuk le, és az adott fizikai rendszernek azokat a vonásait keressük meg, amelyek a választott ábrázolástól függetlenek.

Az egyenes meghatározása csak akkor válik fontossá, ha vizsgálódásunkat azzal *kezdjük*, hogy előre megadunk egy bizonyos vonatkozási rendszert — amelyben így vagy úgy meghatározzuk az egyenest — és csak *ez után*, ennek az *ad hoc* módon adott vonatkozási rendszernek a keretein belül kezdünk keresni fizikai törvényeket és reménykedünk abban, hogy ez a fizikai jelenségek megfelelő leírásához fog vezetni.

Ha elfogadjuk a fent vázolt alternatív módszert, másként fogunk eljárni: a jelenségeket egy tetszőleges mértékrendszerben fogjuk megfigyelni, és csak *utólag* kísérelünk meg olyan vonatkozási rendszereket felállítani, amelyek gyakorlati szempontból hasznosak lehetnek. Ha ezt az eljárást fogadjuk el, semmi szükségünk nem lesz arra, hogy bevezessük az egyenes vonalnak vagy éppenséggel a „tér-idő kontinuum geom. triájának” az általános fogalmát.

AZ ÉTER PROBLÉMÁJA

A $g(x)$ tenzor-mezőnek pontosan olyan az alakja, mint egy folytonos közeg energia-impulzus sűrűségének. Továbbá, az Einstein-féle gravitációs egyenletek egy olyan egyenletrendszerrel szolgálnak, amely ennek a közegnek a mozgását írja le. Az utóbbi megadja a mozgás egyenletét mind az anyag távollétében, mind arra az esetre, ha van kölcsönhatás a $g(x)$ által leírt mező és az anyag között.

Úgy hisszük, hogy a fenti megjegyzések igazolják azt a feltevést, hogy a $g(x)$ tenzor-mező csakugyan egy fizikai közeget ír le, és ez a közeg pontosan olyan típusú tulajdonságokkal rendelkezik, amelyeket Maxwell elméletének megfelelően az elektromágneses hullámok hordozójának — Maxwell terminológiáját használva: az éternek — tulajdoníthatunk.

Az a koncepció, hogy $g(x)$ az éter energiamomentumának tenzorát írja le, megegyezik azokkal az elképzelésekkel, amelyeket Einstein vetett fel az éter problémáját elemző cikkében.*

Így tehát azt a következtetést kockáztatjuk meg, hogy az elektromágneses és más, a vákuumban terjedő jelenségek egy közös hordozóval rendelkeznek, amelyet éternek nevezhetünk. Az az ellenérv, hogy „az éter nem észlelhető”, visszautasítható, ha figyelembe vesszük, hogy energiamomentumának sűrűsége, $g(x)$ megfigyelhető, és hogy mozgásegyenletei, amelyek leírják $g(x)$ változását az időben, szintén meghatározhatók.

*A Maxwell munkájára, valamint Einstein említett cikkére vonatkozó hivatkozások megtalálhatók monográfiánkban.

A tárgyunkat érintő félreértések — nézetünk szerint — azzal a körülménnyel függnek össze, hogy a gravitációs tértől mentes tartományokban az éter homogénnek tűnik, és ezért hatását éppen olyan nehéz megfigyelni, mint pl. egy szigorúan homogén elektromágneses mezőét.

Az a tény, hogy nem tudjuk egy rendszernek az éterhez viszonyított transzlációs mozgását megfigyelni, nem tűnik nagyobb jelentőségűnek, mint az, hogy nem tudjuk megfigyelni egy fizikai rendszer transzlációs mozgását egy homogén elektromágneses mezőhöz képest sem.

A GÉPI GONDOLKODÁS LEHETŐSÉGÉNEK TAGADÁSÁVAL KAPCSOLATOS SZEMLÉLETI KORLÁTOKRÓL

GÁSPÁR ANDRÁS

Tanulmányunkban megkíséreljük áttekinteni a „gondolkodó gép” (a gondolkodó robot) lehetőségével kapcsolatos alapvető filozófiai problémákat. *Lényegében a 15–25 évvel ezelőtti irodalom vaskosabban megfogalmazott érvrendszerét vizsgáljuk azzal a céllal, hogy világosabbá tegyük a problémakezelés gyakori eltorzulásának okait, és ezzel megteremtsük a lehetőségét annak, hogy későbbi vizsgálódásaink során feltárhassuk jó néhány jelenlegi, már kifinomultabb formában jelentkező helytelen álláspont, tévedés lényegi tartalmát.* Hangsúlyoznunk kell, hogy a bírált nézetek zöme a kibernetika filozófiai problémáinak *objektív vizsgálatára irányuló útkeresés során született. Így tanulmányunk — jellegéből következően — szükségképpen egyoldalú, hiszen nem emelheti ki a kezdő lépések nehézségeit, a tudomány és technika adott szintjének korlátozó hatását, illetve az előrelépés szándékát és az elért eredmények jelentőségét.*

Mi indokolja közelebbről ezt a kritikai elemzést? Az, hogy a számítástechnika elterjedésével összefüggésben *időszerűvé vált a kibernetika filozófiai problémáinak feldolgozása a filozófia oktatásában, és így, mivel hazánkban — ha nem tévedünk — még nem történt meg sem az általunk vizsgált nézetek alapos és következetes bírálata, sem az újabb külföldi irodalom feldolgozása és magyar nyelvű megjelentetése, fennáll a veszély, hogy az oktatás — szándéka ellenére — a szaktudományos eredményekkel és a dialektikus materialista filozófiával összeegyeztethetetlen nézetek terjesztőjévé válik.*

A másfél évtizede magyar nyelven megjelent tanulmányok egy része helyesen mutatta ki a *mai számítógépek korlátait*, de fogalmazásuk nem volt egyértelmű, és így úgy tűnhet, mintha például egyes idevonatkozó kijelentéseket, *célzásokat speciálisan a gondolkodó gépek* elvi korlátaira utalóknak kellene felfognunk. Másképp mondva, az a benyomás keletkezhetett, hogy a szerzők a számítógépek tulajdonságai alapján következtettek a gondolkodó robot lehetőségeire.

Ezeket az ítéleteket egyoldalúan úgy tekintjük, mint amelyek *elvi* korlátokról szólnak, és ennek megfelelően egyoldalúan bíráljuk őket. Eljárásunkat az indokolja, hogy a nem számítógép-szakemberek ezeket a célzásokat gyakran *bizonyított* érvként fogadják el, veszik át és terjesztik, sőt — *oktatják*.

Tanulmányunk *viszonylag szűk körű és régebbi magyar nyelven elérhető irodalomra épül*, és várhatóan jellemzők rá az ebből szükségszerűen következő korlátok. Az elemzés továbbvitelét tehát igen fontos feladatnak tartjuk.

I. A GONDOLKODÁSRÓL,
A TUDOMÁNY ÉS A TECHNIKA ELVI LEHETŐSÉGEIRŐL,
A GONDOLKODÓ ROBOT LÉTREHOZÁSÁNAK CÉLJÁRÓL

Az emberi gondolkodás unicitásáról és a bírálat módszeréről

A szaktudományok mindeddig egyetlen „gondolkodó” létezéséről tudnak tényként — az emberről. Ugyanakkor megvan az elégséges alap annak feltételezésére is, hogy létezhetnek (léteztek, léteznek, kialakulóban vannak, kialakulhatnak) más, Földön kívüli civilizációk, azaz a földi embertől különböző „gondolkodók” is. Ezt ma már nem szokás vitatni, hiszen egyre több szaktudományos bizonyíték halmozódik fel, amely alátámasztja Engelsnek „A természet dialektikája” „Bevezetés”-ében vázolt ismert következtetését: „Örök körforgás, amiben az anyag mozog . . . akárhány millió nap és föld keletkezik és múlik is el, akármilyen soká tart is, amíg egy naprendszerben csak *egy* bolygón is előállnak a szerves élet feltételei, akármilyen számtalan szerves lénynek kell előbb előtűnnie és letűnnie, mielőtt közülük gondolkodóképes agyú állatok kifejlődnek és arasznyi ideig életre alkalmas feltételeket találnak, hogy aztán ők is irgalmatlanul kiirtassanak — megvan az a bizonyosságunk, hogy az anyag örökké, minden változásaiban ugyanaz marad, hogy attribútumainak egyike sem mehet veszendőbe soha, és hogy ezért ugyanazzal a vas szükségyszerűséggel, amellyel a Földön legnagyobb virágát, a gondolkodó szellemet, megint ki fogja irtani, máshol és más időben megint létre is kell hoznia azt.” (1963; 2, 339—340.)

A gondolkodás emberhez kötése azonban, véleményünk szerint, más területen is indokolatlan. Az ötvenes évek vége táján, a számítógépek lehetőségeiről és korlátairól szóló heves vitákban nagyon sok szakkutató és materialista filozófus tagadta mindenfajta „mesterséges gondolkodó” (gondolkodásra képes robot) létrehozásának *elvi* lehetőségét. Messzire ható tévedéseikkel sok esetben hátráltatták és hátráltatnak még ma is egy sereg fontos szaktudományos kutatást, és ezzel szándékuk ellenére is segítséget nyújtanak azoknak a világnézeteknek, amelyek a gondolkodás misztifikálására támaszkodnak.

Ezen a ponton úgy érezzük, kötelességünk beismerni, hogy kezdetben — az olvasott könyvek hatására — magunk is a gépi gondolkodás lehetetlenségét kívántuk bizonyítani, de az erre vonatkozó érvek tarthatatlanságának megértésével, a bennük foglalt szemléleti korlátok meghaladása után már nem találtunk újabb, a gépi gondolkodás lehetősége ellen szóló tartható érvet. Csak ekkor tértünk rá a gépi gondolkodás lehetőségének módszeres bizonyítására.

A gépi gondolkodás elvi lehetőségét tagadó nézetek bírázata elkerülhetetlenné teszi egy sajátos deduktív út követését. Első lépésként kísérletet teszünk a „Filozófiai Kislexikon”-ban adott meghatározás alapján (6,125) a gondolkodás rövid, a földön kívüli civilizációk s a gépi gondolkodás lehetőségét is figyelembe vevő, általánosított definíciójának a megadására. Persze nem azért, mintha megfeledeztünk volna arról, hogy a „Definíciók a tudomány számára értéktelenek, mert mindig elégtelenek. Az egyetlen reális definíció magának a dolognak a kifejtése, ez pedig már nem definíció.” (1963; 3, 670) Arról van szó csupán, hogy később ezt a „sűrítményt”, *mint a bírálat vázlatát* akarjuk felhasználni az ellenérvek tarthatatlanságának bizonyításakor.

Miben különbözik ez az eljárás az Engels által joggal bírált dühringi módszertől, amely kiagyalt definíciókkal és axiómákkal helyettesítette a valóság

vizsgálatát? Abban, hogy a definíció és a bírálandó érvek ellentmondását önmagában nem tekintjük az érv cáfolatának, hanem csupán olyan tényezőnek, amely megkönnyíti a bizonyítandók kijelölését és lehetővé teszi mondandónk vázlatának, tervének felrajzolását. Az ellenérvek cáfolatában ezután úgy járunk el, hogy a definíciótól függetlenül kimutatjuk, hogy ahol a definíció és az ellenérv ellentmond egymásnak, ott az ellenérv a tarthatatlan.

A gondolkodás általános meghatározásához

A gondolkodás a szabadság létrehozásának, kiterjesztésének, újratermelésének, fenntartásának — a szabadság mértéke szerint — szükséges, de önmagában sohasem elegendő feltétele. *A gondolkodás a szabadság egyik eszköze.* A gondolkodás a megismerés legmagasabb foka, az objektív valóság lényegi tulajdonságai, összefüggései és viszonyai tükrözésének folyamata *a gondolkodásban.* A gondolkodás túllépi a közvetlen érzékelő megismerés határait, a valóság többszintű, közvetett tükrözését jelenti, mely lehetővé teszi az érzékelőszervekkel fel nem fogható sajátosságok és folyamatok megismerését. A gondolkodás a gyakorlati tapasztalati adatok, valamint a megelőző gondolkodási tevékenység termékeiként már kialakult ismeretek, fogalmak aktív egymásra vonatkoztatása a lényeg feltárása céljából.

A gondolkodás következetes materialista koncepciója szemben áll azzal a felfogással, mely szerint a gondolkodás valamiféle sajátos szellemi princípium megnyilvánulása, az érzékiség felett álló „tiszta aktivitás”. A marxi materializmus egyszersmind maradéktalanul leküzdötte a metafizikus materializmus felfogásának korlátozottságát: szemlélődő jellegét, leegyszerűsítő tendenciáit.

Az ember (a társadalmi lény) gondolkodása a társadalmi gyakorlat történelmi fejlődésének terméke, a társadalmi lény tevékenységének sajátos, elméleti formája, a gyakorlati tevékenység derivátuma.

A gondolkodásra képes gép magától nem keletkezik: „hardware”-jének és „alap software”-jének¹ minden formáját a társadalmi lény hozza majd létre agyának „meghosszabbításaként”, illetve „agyának szerveként”, azaz szabadsága kiterjesztésének eszközeként, természeti és technikai környezetének alárendelt uraként. A gépi gondolkodás így egyrészt a társadalmi lény gondolkodásának „erősítője”, másrészt az „autonóm” gépi tevékenység (robottevékenység) sajátos elméleti eszköze, és ugyanakkor a gépi tevékenység derivátuma lesz.

A gondolkodás egy különösen magas szervezettségű szerv funkciója, és ebben az értelemben természeti folyamat. *Minden gondolkodás* egyszersmind *társadalmi természetű* is; nem létezik társadalom nélkül, a társadalom által felhalmozott ismeretek, fogalmak, gondolkodási módszerek, eljárások, műveletek nélkül; nyelvek nélkül, melyek a társadalmi-történelmi gyakorlat fejlődésének termékei. (Kibernetikai terminológiával élve: az emberi gondolkodás esetében tehát mindenestre egy természeti „hardware”-ről és egy főként társadalmi eredetű és funkciójú „software”-ről van szó.)

A gondolkodás számos tudományos diszciplína tárgya (ismeretelmélet, logika, a magasabb idegműködés pszichológiája és fiziológiája, pedagógiai

¹ E tanulmányban nem volna értelme az olyan számítástechnikai fogalmak meghatározásának, melyek jól hozzáférhetők az ismeretterjesztő irodalomban is (software, hardware, program, operációsrendszer, rutin stb.). Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a software és hardware fogalma egy szélesebb kibernetikai értelemben is használatos (például a biokibernetikában).

pszichológia, kibernetika, természetes és mesterséges intelligencia kutatás² stb.). A gondolkodás kutatásának története újabban kiegészült a gondolkodás modellezésének történetével. A gondolkodás tervmodellezésének³ a tudományos kutatás igényein (pl. bolygókatató robot) túlmutató főbb céljai: a termelésirányítás döntéseinek, illetve az ipari folyamatok irányításának egyre nagyobb *gépesítése*, a folyamatok számításgényes irányításában, az emberre veszélyes környezetben, a gépies munkában az *emberi munkaerő robotokkal való helyettesítése*. Ezzel szemben az egyéni gondolkodás valóságfeltáró modellezésének célja az emberi gondolkodás fiziológiai alapjainak és a pszichikus folyamatoknak egyre tökéletesebb *leírásával* és *magyarázatával* új *elméleti és szimulációs lehetőségeket teremteni* az egyéni gondolkodással foglalkozó tudományok (pl. a pedagógiai pszichológia) számára.

A múlt és jelen technikai tényei nem a jövő perspektívái

Egyes kutatók nem tettek különbséget az elvi, az aktuális és a gyakorlati lehetőségek és korlátok között, és így nem vették észre, hogy az aktuális vagy gyakorlati technikai korlátok nem elvi technikai korlátok. Jellegetes érvelésük volt: „Fogaskerékből és rádiócsőből nem építhető gondolkodó gép.”

² A modellezéstudományokhoz (közelebről a bio-, illetve pszichokibernetikához) tartozó *természetes intelligenciakutatás* feladata a magasabb rendű idegműködés külső és belső meghatározottságainak, törvényszerűségeinek feltárása, leírása illetve magyarázata. — Vizsgálata tárgyát jelentik: a neuronok, a neuronhálózatok és lehetséges funkcióik kapcsolata; a neuronhálózatok memóriatörvényei; a bevezetés és felidéződés folyamata, a tanulás alapjai; a programok keletkezésének törvényei; a tér—időbeli inger kódolása és a kód elhelyezkedése a térbeli memóriában, a dimenzióvesztés tároláskor és dimenziónyeres felidéződéskor, a tér—idő adaptáció jelenségei; az interiorizáció jelensége; az agybeli programok (rutinok) keletkezése, osztályaik és funkcióik; az elemi absztrakció; az elemi analízis és szintézis; az elemi motívumok; a rutinok rendszere és híváslánca; a rutinok hívásrendjének szerveződése és átszerveződése stb.

³ Mindig nehéz feladat egy tudományt lábjegyzetben pontosan definiálni. Nem meglepő tehát, ha az alábbi *tézisek* ellen könnyen lehet kifogásokat felhozni: A modell: „*póttárgy*” (ha a modell tárgya már létezik), illetve „*minta*” (ha a modell tárgya még nem létezik). A modell olyan „*póttárgy*”, ill. „*minta*”, amely tárgyat, annak bizonyos (valóságos, vélt, hipotetikus, elképzelhető, vizsgált, szemléltetett, tervezett, kívánt stb.) *alaptulajdonságai*val ragadja meg, ezeket tükrözi, ezeknek megfelel. A legfontosabb *modellviszonyoknak* tartjuk a valóságfeltáró-, a terv- és a pedagógiai modellviszonyokat, melyben a modellezés lényegében ismeretszerzésre, tervezésre és ismeretközvetítésre irányul. A *modellek* elsőrendű *értékkritériumait* a modellezési viszony determinálja (igazság, célszerűség, szemléletesség). — A *gondolati modellezés* nem csupán modellalkotást jelent, hanem a tárgy vizsgálatának modellezésén túl magában foglalja a modell vizsgálatát is (modellmegfigyelés, modellkísérlet, modellanalógia vizsgálata, modellnyelv konstruálása, modell leírása — elméletalkotás, modelljelenség interpretációja, modellhipotézis alkotás stb.) és így nem csupán *ismeretátrendező, magyarázatátszervező* funkciót tölt be, hanem *az ismeretszerzés, a tervezés, az ismeretközvetítés, az ismeretközvetítés átszervezése* és elmélyítése is. — A szak tudományos modellezés folyamatában az értéktelen (hamis, célszerűtlen stb.) modellek fokozatosan kiküszöbölődnek, a modellnyelv egyre *pontosabbá*, az elmélet egyre *szigorúbbá, általánosabbá, egyszerűbbé* válik és egyre jobban *illeszkedik* a más tudományokban már kialakított modellnyelv-modellelmélet *készletéhez*. E készlet kialakítása, kezelése és vizsgálata azonban már a *modellezéstudományok* feladata (kibernetika, rendszerelmélet, matematika stb.). A modellezéstudományok *bizonyítják a modellezési folyamat során fellépő akadályok időleges jellegét*, illetve feltárják és *pontosítják* a következő „*modellezhetőségi tételek*” *érvényességi körét, feltételeit*: (1) Ami tudományosan aktuálisan megismerhető vagy megtervezhető az elvileg gondolatilag modellezhető. (2) Ami aktuálisan valóságfeltáró értelemben modellezhető, az elvileg gondolatilag tervmodellezhető. (3) Ami aktuálisan gondolatilag modellezhető, az elvileg matematizálható.

Felmerül tehát a kérdés, mikor mondhatjuk *joggal* egy gépről, hogy gondolkodik?

Mindenekelőtt hangsúlyozni kell: a válasz nem attól függ, hogy milyen értelmet tulajdonítunk a „gondolkozni” szónak. A gondolkodás ténye objektív tény. Engelsnek tökéletesen igaza van: „Ha én a cipőkefét az emlősállatok egységébe foglalom, ettől még korántsem kap tejmirigyeket.” (1963; 3, 45)

Hogyan festettek az ötvenes évek tipikus „kibernetikai” gondolkodás-definíciói?

Ashby a gondolkozást lényegében válogatásra *redukálta*: „A géniusznak csak az a képessége figyelemreméltó, hogy válogatni, selejtezni tud a lehetőségek közt.” (Idézi 17, 74) *L. Couffignal* francia kibernetikus úgy vélekedett, hogy „... a gépet, mivel az helyettesíti az embert gondolkozási funkcióiban, teljes joggal nevezhetjük gondolkozónak”. (Idézi 5, 185)

A „kibernetikai” gondolkodás-definíciók egyfajta csúcsukat érték el *Turing*-nál. „A gép gondolkozásra képesnek tekintendő, ha bizonyos előírt feltételek esetén olyan kifogástalanul tudja utánozni az embert a kérdések megválaszolásában, hogy jó időre megtevesztheti a kérdések feltevőjét.” (Idézi 5, 186) *Turing* szerint a fenti imitációs játékban „A kérdés és felelet módszere alkalmasnak látszik arra, hogy bevezessük a játékba az emberi tevékenység úgy szólván bármelyik területét.” (1950; 10, 122)

Turing definíciója — sok súlyos hibája ellenére — akaratlanul is ráirányította a figyelmet a behaviourista koncepció egyik alapvető gyengeségére, nevezetesen a következő problémára: Ha egy „A” rendszernek végtelen sok „viselkedése” van, és „A”-ból *pusztán* e „viselkedések” halmazát ismerjük, akkor nem adható véges lépésszáma — és így *gyakorlatilag* használható — algoritmus annak eldöntésére, hogy „A”-nak és egy másik végtelen sok „viselkedésre” képes „B” rendszernek azonos vagy különböző-e a „viselkedése”. Ugyanis *n* „viselkedés” megvizsgálása után még statisztikailag sincs jogunk következtetni egy *n+1*-edik „viselkedés” egyezésére vagy különbözőségére a „viselkedések” összefüggésének ismerete nélkül. A „viselkedések” összefüggéseit pedig csakis a rendszer lényegi meghatározottságainak, külső és *belső törvényszerűségeinek* feltárása útján ismerhetjük meg igazán.

Ezzel egy igen hatékony elvhez jutunk a behaviourista koncepciók bírálatában. Ti. ha „A” rendszernek az emberi gondolkodást, „B”-nek pedig a gépi válaszadás rendszerét, míg „viselkedésnek” a válaszadás külső megnyilvánulását tekintjük, akkor a *Turing*-féle definíció (vagy megközelítés) hiányossága nyilvánvalóvá válik.

A gépi gondolkodás problémáját a sci-fi-irodalom hamar pártfogásába vette. Jó néhány akkori írásban a gép „tudatra ébred”, „lerázza az ember uralmát”, és elkezdődik a „gondolkodó gépek történelme”.

Az objektív dialektikus materialista álláspont kidolgozásának kezdeti lépései

Az eddigiekben vázolt nézetekkel való harcban kezdődött meg a dialektikus materializmus álláspontjának kidolgozása.

Először is hangsúlyozták, hogy gép magától nem keletkezik, azt mindig az ember alkotja meg. *Marx nyomán az ember—gép viszony elemzéséből indultak ki.* „A természet nem alkot gépeket, gőzmozdonyokat, vasutakat, villanytávíró-

kat . . . Mindez az emberi tevékenység terméke; természeti anyag, amelyet az ember a természet feletti uralmának szervévé, illetve akarátát a természetben érvényesítő szervvé alakított át. *Mindez: az emberi agynak az emberi kéz által teremtett szerve; a tudás eldologiasított ereje.*" (Idézi 26, 310)

Hangsúlyozták, hogy a számítógép termelési eszköz (elemzési-kutatási segédeszköz, munkaeszköz stb.), melyet az ember felhasznál az általa kitűzött számítási-vezérlési feladatok megoldására; a számítógép a *gép új minősége*, mely úgy tekintendő, mint az emberi gondolkodás néhány „*mechanizmusának*” gépesítése. „A gondolkodási folyamatok tárgyiasítása az elektronikus gépben megszabadít azoktól a természetes korlátoktól, amelyek az egyén gondolkodását jellemzik terjedelem, intenzitás, pontosság stb. tekintetében.” (1961; 26, 312) „Az ember az elektronikus gépben olyan eszközre tett szert, mely páratlanul kiszélesíti gondolkodásának hatókörét.” (1961; 26, 312) „Az 'emberi agy szerveiként' működő minőségileg új géptípus bevezetése azt eredményezi, hogy az ember a gép kiszolgálójából . . . az automata urává válik.” (1961; 18, 107)

Aláhúzták, hogy a gépek bármilyen fejlettségük esetén is mindig *az ember eszközei maradnak*. „Amikor az ember nézi a külvilág tárgyait és bizonyos alakzatokként fogja fel őket, kétségtelenül gondolkodik. Ha nagyító, mikroszkóp, teleszkóp vagy elektron-mikroszkóp segítségével néz valamilyen tárgyat, ugyancsak ő gondolkodik, s eszébe sem jut senkinek, hogy az optikai műszereket ruházza fel ezzel a tulajdonsággal.” (1961; 20, 158) „Bármilyen fejlett legyen is a gép, mindig munkaeszköz marad. Bármely ember alkotta kibernetikai rendszer, bármely automata . . . nem lehet más, mint munkaeszköz . . . A gép olyan program alapján dolgozik, amely az ember által kitűzött célt testesíti meg.” (1961; 17, 172) „A gép a technikába tartozik, abba a mesterséges szférába, amit az emberek iktattak önmaguk és a természet közé. A gép mindig *másodlagos* elem volt és az is marad, bármilyen értelmes funkciókat végezzen is, mert mindig az ember parancsára végzi őket.” (1961; 18, 104) „ . . . mindvégig olyan gépek megalkotásáról van szó, amelyek használatával az ember megnöveli *saját* lehetőségeit. Ugyanúgy, ahogyan a mikroszkóp révén az emberi szem olyan területekre hatolhat be, amelyek azelőtt zárva voltak előtte, a számoló-, logikai stb. gépek lehetővé teszik az ember számára, hogy megoldjon eddig megoldhatatlan feladatokat. Értelmetlen kérdésfeltevés, hogy ki lát jobban: a mikroszkóp vagy az ember. Csak azt mondhatjuk, hogy az ember a mikroszkóppal jobban lát (jobban látja a mikroobjektumokat), mint a mikroszkóp nélkül. Ugyanilyen értelmetlenség azt mondani, hogy a gép nagyobb szellemi képességekkel rendelkezik, mint az ember. Hanem az ember a gép felhasználásával meg tud oldani olyan feladatokat, amelyeknek megoldására nélkülük nem volna képes, illetve melyeknek megoldásához nagyon sok időre és erőre lenne szüksége.” (1961; 17, 81)

Éppen ez volt az a pont, ahol az érvelés vakvágányra tévedt, pedig semmi másra nem lett volna szükség, mint arra, hogy pusztán hivatkozás helyett a technika mélyebb megértésére építsen. Állításunkat talán legjobban az utóbbi idézet egy részének „lefordításával” támaszthatjuk alá:

A repülőgép nem repül. Csak azt mondhatjuk, hogy az ember a repülőgéppel jobban repül, mint repülőgép nélkül.

Az űrszonda nem 'repül'. Csak azt mondhatjuk, hogy az ember az űrszondával jobban 'repül', mint űrszonda nélkül.

Pedig a repülőgépről és a rakétáról eddig az volt a benyomásunk, hogy — ha minimálisan is — de mégis „aktívan-önállóan” is viszonyul környezetéhez: repül. „Önrepül”, nem úgy mint a kő, amit elhajítottak, vagy zuhan. Ha következetesek, akkor a fenti állításokhoz jutnak azok, akik csak az ember-technikai tárgy viszonyt veszik tudomásul, de figyelmen kívül hagyják a *technikai tárgy és az ember természeti és technikai környezete közötti viszonyt*; és ide jutnak azok is, akik az első viszonyt jogosulatlanul szembeállítják a másodikkal, vagy a másodikat nem jelentőségének megfelelően kezelik.

Marx gondolatai sem idézhetőek rendszeréből kiragadva és gondolatrendszerével szembeállítva. Ha „a gép a technikába tartozik, abba a mesterséges szférába, amit az emberek iktattak önmaguk és a természet közé” — akkor nyilvánvaló, hogy ezzel *három alapviszony* jött létre, melyek közül más-más vonatkozásban más és más lehet a legfontosabb.

A gépek szabadságáról

Néhány rosszul feltett kérdés hosszú időre eltérítette, vakvágányra vitte a vitákat, a kutatást.

„... építhető-e olyan gép, amely túlszárnyalná alkotóját, okosabb' volna magánál az embernél?” (1964; 5, 157) A fő problémát itt is az jelentette, hogy a gondolkodó gép „okosságát” külön-külön kellett volna megvizsgálni az imént elemzett *mindhárom* viszonyban. Ugyanis az ember—gép, vagy az ember—környezet viszonyban a társadalom érdekei szerint készülő gép „okosságáról” csak úgy beszélhetünk, mint egy termelési eszköz okosságáról, míg a gép—környezet viszonyban már úgy is, mint a környezet urának „okosságáról”. Vagyis tulajdonképpen nem is a gép „okossága” a kérdés, hanem *szabadsága*. Nyilvánvalóvá vált, hogy mennyire *fontos a gondolkodást a szabadsághoz való viszonyában is meghatározni*, a szabadság kategóriáját a gondolkodás definíciójába bevonni.

Az előítéletek forrásairól

A gépi gondolkodás lehetőségével kapcsolatban közismertek a *köztudat előítéletei*. Nem elégedhetünk meg azonban sem a tény megállapításával, sem a leegyszerűsítő naiv magyarázatokkal. Fel kell derítenünk és tudományos bírálat alá kell vonnunk a gépek lehetőségeiről és korlátairól szóló előítéletek *valamennyi* forrását.

„Sok ember ösztönösen tiltakozik ama gondolat ellen, hogy a gép helyettesítheti, sőt felül is múlhatja az embert, nemcsak fizikai, hanem szellemi képességeit tekintve is. Ezt merényletnek minősítik az emberi méltóság ellen... Annak idején az embereknek nagyon nehéz volt elhinni, hogy a Föld nem közép-pontja a világmindenségnek, s a Nap és a csillagok nem körülötte keringenek. Vonakodtak tudomásul venni, hogy Földünk közönséges bolygó, ugyanolyan, mint a többi, s ezekkel együtt kering a Nap körül. Emlékeztetünk arra, milyen nehezen törtek maguknak utat Darwin tanai is, mivel sok embert elrémített az a gondolat, hogy az ember — 'a teremtés koronája' — 'rokona' lenne a majomnak.” (1964; 5, 162) E szemlélet tehát a gépi gondolkodással kapcsolatos előítéleteket főként *pszichikus* eredetűnek tartja.

Leegyszerűsíti a problémát az elképzelés is, mely szerint a „Teremtő”-ről és az emberről szóló *vallási dogmák* jelentik az előítéletek egyetlen forrását.

Hiszen kutatók is akadtak, akik a „gépi gondolkodás” kutatási témáját rövid úton a sci-fi tárgykörébe utalták. Eltekintve attól, hogy ezzel az aktuálisan nemegyszer rámutattak a témával kapcsolatos tudományos műveltségük legfőbb forrására is, vajon nem az előítéletek forrását nevezték-e meg ezzel?

Mit jelent a sci-fi a tudományos kutatás számára, tudománynépszerűsítő funkcióján túl? Egyrészt a hamis tudat egy modern formáját, másrészt egy prognosztikai eszközt, amikor például a tudomány és a technika várható eredményeivel képzelt társadalmi szituációkban gondolati modellkísérletet végez irodalmi formában. Ez így van, annak ellenére, hogy a sci-fi-nek nincs nyilvánosan bejelentett tudományos igénye. Igennel kell tehát válaszolnunk arra a kérdésre, hogy „Szükséges-e bírálni tudományos szempontból a sci-fit?”

A sci-fi-írásokban gyakran nem ugrik ki a különbség az elvi tudományos lehetőségek, a valóságos társadalmi szükségletek és a pusztán fantáziaszűlemények között. Így — mivel a reális lehetőségek, illetve szükségletek irreálisakkal keverednek — gyakori, hogy az irreálisak reálisnak, a reálisak pedig irreálisnak tűnnek.

A nyugati sci-fi-irodalomban nagy divat a tőkés társadalom viszonyainak irreális kivetítése a jövőbe vagy egy képzeletbeli robottársadalomba stb. Mivel ennek semmi köze a gépi gondolkodás problémaköréhez, ezért ezek bírálatát az arra illetékesebb társadalomtudományi kutatókra hagyhatjuk.

A sci-fi-írók által a „lehet-e gondolkodó robotot építeni” kérdésre adott válasz egyértelműen „igen”: „... A robotok vagy androidok építésének kérdése ... technológiai jellegű, előre látható tény ...” — írja például Lem. (1974; 28, 172) Számukra csak az a kérdés, miben fog hasonlítani az emberre, és miben fog különbözni tőle? (28, 173) Egyformán magától értetődőnek tartják az „intelligens”, „gondolkodó” számítógép, a munkavégző „gondolkodó robot”, és az emberszerű „android” létrehozását.

Csak hogy, míg az „intelligens számítógép” reális társadalmi szükségletté válhat például a döntési, az irányítási tevékenységekben, a „gondolkodó robot” pedig a tudományos kutatás (pl. úrkutatás) számára, vagy a termelés automatizálása során, addig az elismerten antropomorf „android”-ra valószínűleg semmi szükség sem lesz, és így létrehozását a társadalom bizonyára nem fogja támogatni. Sőt még az is meglehet, hogy az első és a második kifejlesztésének — mondjuk évszázadokig tartó — folyamata is megáll valahol új, kielégítendő igények hiányában, vagy esetleg úgy, mint e században a gőzgépek továbbfejlesztése.

Biztosan csak a fejlesztési folyamat kezdetéről állíthatunk. Az iparban és az úrkutatásban már ma is *szükség van* aránylag univerzálisan *programozható*, helyzetváltoztatásra, tárgyfelismerésre és manipulációra képes robotokra. A robotok általános konfigurációját (a vezérlő központot, a kommunikátorokat, a manipulátorokat, a transzlátorokat) és általános „software”-jét (programkészletét, programnyelveit, programozási alapelveit) mindig célszerűen, a felhasználás igényeinek gazdaságosan megfelelő formában és módon fogják kifejlesztetni.

A sci-fik tehát ebben a vonatkozásban nem vesznek tudomást arról, hogy az elvi technikai lehetőség csak akkor fog megvalósulni, ha *reális társadalmi szükséglet* is lesz rá. Pontosabban fogalmazva: *gyakran indokolatlanul feltételezik bizonyos társadalmi szükségletek jövőbeli kialakulását, és így bizonyos elvi technikai lehetőségek realizálását.*

Más sci-fikre az *antropomorfizmus* jellemző, például amikor a reális társadalmi igénynek megfelelő gondolkodó robotot jogtalanul felruházzák más emberi tulajdonságokkal is (pl.: szerelmes robot). Különösen olyan pszichikus tulajdonságokat vetítenek ki, melyekben a gondolkodás komoly szerepet játszik ugyan, de amelyek mindazonáltal az élő „gondolkodók” sajátosságai maradnak. Ez analóg azzal, mintha a repülőgépet megalkotása előtt felruházták volna a párzás képességével, arra gondolván, hogy egyes élő „repülők” párzásában szerepet játszik repülésük.

Sok fantasztikus írás az emberrel azonos szabadságú gondolkodó robotok tetteiről szól, utalva ezzel arra, hogy elvileg nem létezik természeti korlát szabad gép létrehozására: ennek alapján rögtön feltételezik majdani megvalósítását is, figyelmen kívül hagyva, hogy értelmetlensége és veszélyessége miatt a társadalom ilyen gép létrehozását nyilvánvalóan elutasítja.

Tehát, míg a kutatók egy része az ember uralmát hangsúlyozva tagadja a gép—természeti és technikai környezet viszonyt, és így azt, hogy e viszonyban egy gép gondolkodhat, addig az említett írók irreális, „tökéletes” szabadságú gondolkodó robotokat elképzelve, irreális ember—robot viszonyt ábrázolnak. Ebben a vonatkozásban tehát a tudományos kutatásban található az *egyik*, míg a sci-fikben egy *másik* véglet, amely egymást erősíti, egymás tévedéseit kiváltja.

A gondolkodó robotok korlátozásának gondolatára jut Asimov az „Én, a robot” című novellakötetében és megfogalmazza a „Robotika Három Törvényét”: „1. A robotnak nem szabad kárt okoznia emberi lényben vagy tétlenül tűrnie, hogy emberi lény bármilyen kárt szenvedjen. 2. A robot engedelmessé tartzik az emberek utasításainak, kivéve ha ezek az utasítások az Első Törvény előírásaiba ütköznének. 3. A robot tartozik saját védelméről gondoskodni, amennyiben ez nem ütközik az Első és Második Törvény előírásaiba.” (Idézi 28, 181) Lem bírálja a három törvényt tarthatatlansága, elégtelensége miatt: 1. A robot az események áradatában cselekvésképtelenné dermed arra az időre, míg e törvények alapján messzire előre kiértékeli tettei várható következményeit. 2. Amelyik robot döntéseket hoz, bonyolult helyzetekben sohasem támaszkodhat sem teljes információra, sem arra a meggyőződésre, hogy döntésével senkinek sem okoz kárt. 3. A robot önprogramozó lesz, azaz képes lesz tapasztalatait feldolgozására, tanulásra, addigi viselkedése átalakítására. De semmi garancia nincs arra, hogy jót tanul.

Lem ezzel rámutatott az intelligens robotok tervezésének *alapellentmondására*: a robot „szabadsága” és korlátozottsága gyakran egymásnak ellentmondó követelmény.

Első pillantásra Lem érvei erősebbnek tűnnek és felmerül a kérdés: nem veszélyes-e a társadalom számára — bármilyen jó korlátozó alapelvek esetén is — a korlátozott szabadságú gondolkodó robot? Fontos azonban észrevennünk, hogy ha a „robot” szó helyébe az „ember” szót írjuk, az érvek vagy elvesztik minden erejüket, vagy az embernél már közismert *etikai sít. problémák-ká transzformálódnak*. Vajon miért? Az első két esetben azért, mert az ember aránylag gyorsan képes elég nagy biztonsággal dönteni, és elég jól tudja felmérni, hogy mennyire jó információk birtokában van. De miért ne modellezhetnénk az emberi gondolkodási, döntési folyamatot, és miért ne reprodukálhatnánk azt a robotban? . . . A harmadik esetben az embernél garanciát ad az, hogy az alapvető dolgok megtanulása lényegében az emberi tanítás szervezetében (oktatás-nevelés szervezeteiben) történik. De miért kellene a „kész” robotoknak

azonnal munkahelyükre kerülniük, a mesterséges környezet, az „iskola”, a gyári fejlesztő-tanító-tesztelő laboratóriumok sorozata helyett?

Ilymódon a probléma visszavezethető a társadalomtudományokban már közismert — például etikai — kérdésekre. Ezek vizsgálatával nem foglalkozunk, csupán annyit jegyzünk meg, hogy ha a robotok egy fejlettebb technikai generációja már veszélyes lenne a társadalomra, akkor a robotfejlesztés folyamatát a társadalom várhatóan megszüntetné (?).

Persze a gondolkodó robot kifejlesztésének folyamata *elvi* lehetőség, és ma még semmi garanciát nem látunk arra, hogy a fejlesztés nem jut-e el valamikor majd egy olyan közbülső pontra, ahol például a fejlettebb robot előállítása már *értelmetlenné* válik, mert az előállításához felhasználandó munka felülmúlja az általa elvégezhető. (Természetesen, kivételes esetek is lehetnek: ilyen pl. a radioaktív környezetben dolgozó robot.) Gondoljunk csak arra, hogy az alkímisták álma, az aranycsinálás ma már technikailag megvalósítható lenne, még sincs értelme a gyártásnak.

II. A GÉPI GONDOLKODÁS LEHETŐSÉGÉT TAGADÓ FŐBB ÉRVEKRŐL

A gondolkodó robot létrehozásának egy elvileg járható útjáról

A továbbiakban erősen leszűkítjük elemzésünk tárgyát és a robotgondolkodás kifejlesztésének csupán egyetlen — véleményünk szerint *elvileg járható* — útját vizsgáljuk, *mint tervet, és úgy is mint az ellenérvek „tesztelésének” alapját, osztályozásának keretét.* Kötelességünk hangsúlyozni azonban, hogy a mesterséges intelligenciakutatás jelenleg teljesen más utakon jár, és azt, hogy kellő tanulmányozás hiányában semmit sem tudunk és semmit sem akarunk mondani arról, hogy ezeken az utakon nézetünk szerint kifejleszthető-e a robotgondolkodás, hogy ezek az utak szintén elvileg járhatók-e.

Fogalmazzuk meg a robotgondolkodás kifejlesztésének azt a szerintünk elvileg alkalmazható útját, amire most koncentrálni kívánunk. Melyek lennének ennek lépései?

- (1) Valóságfeltáró modellezés segítségével egyre jobban leírjuk és magyarázzuk az emberi agy „elemeit”, struktúráját, belső működését, funkcióit. Ezzel foglalkozik a természetes intelligenciakutatás.
- (2) Kifejlesztünk „agyszerű” számítógépmodulokat (vagyis olyanokat, melyekben az elemek és a struktúra a neuronok és az agystruktúra analógjai, míg a belső működés szervezettsége megegyezik az emberi agyéval).
- (3) Megfelelő alapfunkciók „adottságaival” ellátva a robotokat beépítjük és kifejlesztjük a robotok lehetséges „képességeit”, „ismereteit”, „jártasságait”, „készségeit” és kívánt korlátait, egy *megfelelő* folyamat (oktatás, fejlesztés, tesztelés stb.) útján — hiszen „A géppel szemben nem lehet pontosan ugyanazt a tanítási módszert alkalmazni, mint egy normális gyermekkel szemben . . . Alkalmos módon magántanulónak kell lennie.” (1950; 10,154)

Megkíséreljük bizonyítani, hogy (2) lehetőségének tagadása lényegében (1) lehetőségének elvetését, és azon keresztül a megismerhetőségi tétel tagadását jelenti (és ezzel a többi ismert ellenérvvel találkozik, melyek mindegyike, így vagy úgy, végeredményben az emberi gondolkodás misztifikálásában gyökerezik).

Már korábban is rámutattunk, de ezen a ponton újra hangsúlyoznunk kell, hogy a fejlesztés folyamatát hosszú távon a társadalom érdekei, igényei, szükségletei determinálják. Éppen ezért fontos lenne a várható szükségletek feltérképezése is. Ezzel a kérdéssel azonban csak negatív értelemben tudunk foglalkozni (mi nem lesz szükséglet?), annak ellenére, hogy tudatában vagyunk, hogy ezzel eredményként a szándékunk szerinti tudományos-technikai prognózis helyett csak tudományos-technikai utópiát könyvelhetünk el, mindaddig, amíg a vizsgálat nem épül kellően a technikai fejlődés (fejlesztés) determinánsainak, törvényeinek és mozgatóerőinek ismeretére, amíg nem mutattunk rá a jövőbeli társadalom robotokkal kapcsolatos tudományos-technikai szükségleteinek forrásaira és e szükségletek várható fejlődésére. Mindenesetre a megfelelő ismeretek hiányában felelőtlenység lenne jóslásokba bocsátkozni a robotfejlesztés folyamatának jövőbeli állomásairól, különösen pedig az egyes állomások időbeli távolságáról.

A. SOK HELYÜTT ÁLPROBLÉMÁKKAL, IRREÁLIS CÉLKITŰZÉSEKKEL CSERÉLŐDÖTT FEL AZ EREDETI PROBLÉMA, A GONDOLKODÓ ROBOT LÉTREHOZHATÓSÁGÁNAK KÉRDÉSE

Sokan például azt vizsgálták, vajon létrehozható-e mesterségesen egy tökéletes emberi agy, vagy tovább menve feltették a kérdést: „Van-e elvi lehetősége a mesterséges ember megalkotásának a szó igazi értelmében?” (1964; 5, 149) Majd hibás és elégtelen alapról arra a végkövetkeztetésre jutottak, „... hogy a mesterséges ember megalkotásának lehetősége ellen felhozott ... utolsó biológiai érv is tarthatatlan” (1964; 5, 173), hogy aztán ismét kérdezhessenek: „De vajon az ilyen hallatlanul bonyolult gépnek minden tette valóban emberi lesz?” (1964; 5, 209)

Ez így álprobléma. Ti. ezek az érvek úgy tesznek, mintha a kérdés az embernek mint társadalmi lénynek a helyettesítése volna. Holott valójában egészen másról van szó: a kérdés csupán az embernek mint a termelési folyamat részének egyre nagyobb mértékű gépekkel való helyettesítésének a lehetősége. Nem csoda, hogy a rosszul, irreálisan feltett kérdések vonalán haladva egyesek eljutottak a „gépi társadalom” álproblémájáig.

B. A GÉPI GONDOLKODÁS LEHETŐSÉGE ELLEN ÉRVELŐK EGY RÉSZÉ FIGYELMEN KÍVÜL HAGYTA, HOGY A JÖVŐBELI SZÁMÍTÓGÉPEKNEK ÉS ROBOTOKNAK MÁS SZERVEZETTSÉGI ELVEI IS LEHETNEK, MINT A MAI KÖZISMERT SZÁMÍTÓGÉPEKNEK

Az ellenérveket nagyon gyakran az emberi gondolkodás és a mai számítógépek tulajdonságainak összehasonlításából nyerték, ennek alapján sorolták fel a gép számára megoldhatatlannak ítélt feladatokat. Valójában azonban a különbségek zöme csak a tegnapi vagy a jelen számítógépének korlátaival függnek össze: ezért cáfolatukkal nem érdemes foglalkoznunk. Ezzel kapcsolatosan helyesen állapították meg: „... a modern tudomány és technika előtt annak a lehetősége merült fel, hogy az emberi értelem egész sor funkcióját a gépnek adja át... ebben az irányban a reális lehetőségek feltárása és az új lehetőségek felhasználásának kísérletei sokkal eredményesebbek, mint a gépek alkalmazási határaitra vonatkozó megalapozatlan megállapítások deklarálása.” (1960; 14, 237)

Nem foglalkozunk azokkal az érvekkel sem, melyeket a természetes intelligenciakutatás közismert eredményei nyilvánvalóan cáfolnak:

A programkeletkezés elvéről

A legtöbb ellenérv — a jelen számítógépének programtárolási alapelvére gondolva — az algoritmus szükségességére épített. A gép — hangsúlyozták — csak előre megadott utasítássorozat, szigorú, merev program szerint működhet. Azt teszi, amit programja diktál. A gép számára az ember céljait megtestesítő program, algoritmus szükséges. A gép tevékenysége az ember koncentrált gondolata (a program) által előre determinált, hiszen a *programozás időben megelőzi a program futását*. Gondolkodó gép azért nem lehetséges, mert nem tudjuk az emberi agy végtelen sok funkcióját formalizálni és így programmal előre megadni a gép számára. „A gépet ember alkotta, s csak azt teheti, ami programjában szerepel.” (1964; 5, 207) „... valahányszor megváltozik a feladat jellege, a programokat is meg kell változtatni”. (1961; 25, 304) „Lehetetlen olyan szabálygyűjtemény összeállítani, amely leírná, hogy egy ember bármiféle elképzelhető körülmények között mit csináljon.” (1950; 10, 147) „A helyes kérdésfeltevés tehát nem az, hogy tudnak-e a gépek gondolkodni, hanem: milyen műveleteket lehet a gépre programozni?” (1965; 7, 117)

A fentiekkel kapcsolatban véleményünk röviden a következő: bár a programnak valóban léteznie kell, mielőtt futna, ebből nem következik, hogy a programot az embernek kell létrehoznia, hiszen az *keletkezhet magában a gépben is*, más gépi tevékenység, más programok futása során.

A tanulás lehetőségéről

A *számítógépekre* vonatkozóan 1953-ban már nyilvánvaló volt, hogy „... nincs elvi oka annak, miért ne állíthatnánk össze olyan programot, ami — ha egyszer a gépben elhelyeztük — ne tudná önmagát határozatlan ideig módosítani és kiterjeszteni.” (1953; 11, 710) De úgy gondolták, hogy „... az ilyen program csak azt teszi lehetővé, hogy a gépet olyasmire tanítsuk meg, ami a programozó tudatában már létezett, akkor, amikor a programot konstruálta”. (1953; 11, 172) „... olyan általánosított tanulási program volna kívánatos — írták —, amely képessé tenné a kezelőt arra, hogy a gépet tetszés szerinti dolgokra megtanítsa, tekintet nélkül arra, hogy a választott dolgokra eleve gondolt-e vagy sem. Azt hiszem, hogy az ilyen program nem egyszerűen csak a fenti egyszerű tanulási programnak a részletesebb kidolgozását jelentené, hanem teljesen új elvekre kellene támaszkodnia. Az ilyen program a tanulási folyamat előrehaladásával feltehetően módosítaná és kiterjesztené önmagát.” (1953; 11, 173) És bár igen pontatlanul, de átfogalmazták Turing 1950-es sejtését: „Ha ilyen programot lehetséges volna kidolgozni, akkor a gépet körülbelül úgy lehetne tanítani, mint ahogy a gyermekeket is tanítják.” (1953; 11, 173)

Furcsa eljárás volt ezután a számítógép *programozására* utaló megállapításból („... a gép csak akkor tud programot kidolgozni önmaga számára, ha már eleve beletervezik ezt a tulajdonságot” (1961; 19, 125)) *minden gépre* levonni a következtetést: „A gép eredeti programja — habár csak absztrakt lehetőségek alakjában — *tartalmazza* mindazokat a programokat, amelyeket

a gép a továbbiakban „önállóan” fog kidolgozni magának.” (1961; 19, 125 — Kiemelés tőlem — G. A.)

Ez utóbbi ítélet is „lefordítás” útján szembesíthető leghatékonyabban a valósággal: „A csecsemő — habár csak absztrakt lehetőségek alakjában — már tudja mindazt, amit a továbbiakban megismer, megtanul.”⁴ Nyilvánvaló, hogy nem erről van szó, hanem arról, hogy a csecsemő rendelkezik — szakkifejezéssel élve — a (tanító nélküli) *tanulás* képességével, és születése után olyan környezetbe kerül, amelyben megkezdődik tanulása, sőt ahol őt (indirekt vagy direkt formában) tanítani kezdik. De akkor a gondolkodó robottal kapcsolatban is *hasonló* kérdést szabad és kell is feltennünk! Létrehozható-e egy gépben a tanító és az emberi programozás nélküli tanulás képessége, és erre építve megszervezhető-e a robot tanítása-fejlesztése-tesztelése?

„A . . . következő kételyek — írták — a gépek tanulási képességére vonatkoznak . . . Ha a mechanizmusokban nem alakítható ki igazi feltételes reflex, akkor szó sem lehet tanításukról. Ennek csak bizonyos látszata teremthető meg.” (1964; 5, 166) „. . . technikai rendszerekben kétségtelenül modellezhető a tanulási folyamat, a tapasztalatszerzés bizonyos mozzanatai”. (1961; 17, 84) „Azok az „öntanító” gépek, amelyek „tanulnak” eredményeikből és hibáikból, csak azért tehetik ezt, mert tervezőjük betervezte szerkezetükbe azt, hogy leegyszerűsítik a feladatok megoldását, elhagyjanak feleslegesnek bizonyult lépéseket stb.” (1961; 18, 96)

Kétségtelen, hogy a tanulás képessége a „kibernetikai állatokban” minimális, „bedrótzott”, míg a közismert számítógépek „hardware”-jéből teljesen hiányzik, de „software”-jébe sok minden bevihető. Sokfajta *technikai „tanulórendszert”* hoztak már létre, de mindegyikre jellemző feladathoz igazítotttsága — a célorientáltság — és az, hogy bennük a tanulásnak mindig valamilyen célja van.

E rendszereket *durván* a következőképpen osztályozhatnánk:

tanulásuk:

bedrótzott-programozott-program nélküli
tanító nélküli-tanító általi

a tanító, ha van:

predeterminált: bedrótzott
feladatosztályra programozott
feladatonként újra programozandó
gépen belüli — gépen kívüli (ember, gép, folyamat stb.)

a tanítás, ha van:

működést megelőző tanítási szakasszal
működéssel összefonódva

De vajon rendelkeznek-e az ilyen rendszerek *a gondolkodás kifejlesztéséhez, folyamatához valóban szükséges tanulásképességgel*? Ezt mindig egyedi vizsgálattal kell eldönteni a következő elv szerint:

⁴ A szövegkörnyezet indokolja a fiziológiai értelemben elfogadhatóbb „képes mindarra” fordítás helyett bekerült — de pedagógiai-pszichológiai értelemben teljesen elfogadhatatlan — „tudja mindazt” fordítást.

Az a kijelentés, hogy egy technikai rendszer megtanult valamit, nem implikál semmit a *jövőbeli* tanulási képességére vonatkozóan. Jövőbeli tanulási képességére csakis akkor következtethetünk, ha ezt szervezetsége, például *belső törvényszerűségei garantálják*. Ha erre *semmi garancia nincs*, akkor nincs alap az indukcióra (szemben a behaviourista következtetésekkel). Szerintünk az általunk megadott robotfejlesztési út *azért nyújt ilyen garanciát, mert az emberi agy elemeinek, struktúrájának, szervezetségének, működésének, a működés funkcióinak valóságfeltáró modellezésére épül*.

Annak tagadása, hogy az agyi funkciók modellezése lehetséges, előbb-utóbb a modellezhetőségi tétel és azon keresztül a megismerhetőségi tétel tagadásához, vagy pedig a tanulás misztifikálásához vezet. És ugyanezt kell válaszolni a „fiziológiai érvekre” is, amikor azt hozzák fel a gondolkodó robot lehetősége elleni *elvi* korlátként, hogy a modellekből, a gépekből hiányzik az afferens szintézis, az akció-akceptor, vagy az első és második jelzőrendszer.

A fiziológiai ellenérvekről

„A gépben még a környező világnak azok a konkrét képei sem jöhetnek létre, amelyek — az érzékszervek munkája következtében — még a minimálisan fejlett idegrendszerrel rendelkező állat agyvelejében is nap mint nap létrejönnek. A gép nem rendelkezik a valóságnak sem első, sem második jelzőrendszerével, amelyek az érzékszervek közvetítésével visszatükrözik a környező világot, a realitást . . .” (1961; 25, 298)

Anohinnak például igaza volt, amikor azt mondta, hogy „A feltételes reflexes reakciókat utánzó modellek még távolról sem hasonlítanak a valódi feltételes reflexre, ha konstrukciójuk során nem veszik figyelembe a két alapvető jelentőségű folyamatot: a) az afferens szintézis folyamatát, és b) az akció eredményeinek ,értékelő’ apparátusával szolgáló akció-akceptor kialakulását” (1961; 24, 289), de lényegében az emberi agy modellezhetőségét tagadta, amikor ezt 1961-ben *elvi* akadálynak állította be: „Fel lehet-e vajon építeni a gépet úgy, hogy viselkedése a helyzeti és indító behatások szintézisétől függjön? Mindenesetre ez az első, ha nem is az utolsó nehézség a feltételes reflex utánzásában . . .” (1961; 24, 286) „. . . az agyvelőben még az akció megvalósulása előtt létrejön a végrehajtandó akció értékelésére szolgáló apparátus. Véleményünk szerint ez a feltételes reflex modellezésének második elvi akadály . . .” (1961; 24, 287)

Ma már nyilvánvaló, hogy amire Anohin rámutatott, és amit akció-akceptornak nevezett, nem más, mint az agybeli rutinok igen speciális operációs-rendszerének egy input-output funkciójú suboperációs rendszere (az ilyen speciális operációsrendszer valószínűleg egy hierarchikussá szerveződött rendszer, amely összefonódva, paralel dolgozik az általa kezelt alrendszerekkel, rutinokkal stb.). Ezeknek a rendszereknek a valóságfeltáró modellezésével még ma is csak nagyon az elején tartunk. De már az eddigi eredmények is nyilvánvalóvá teszik, hogy semmi jogunk kételkedni (valóságfeltáró) modellezhetőségükben, megismerhetőségükben.

És vajon miben kételkedett a következő szerző? A második jelzőrendszer valóságfeltáró- vagy tervmodellezésében? „Előre látható, hogy a kibernetika jelentős sikereket fog elérni az elemi idegrendszeri tevékenység szintjén, sőt a magasabb rendű idegtevékenység két alsó szintjén, a feltétlen reflexek és az első jelzőrendszer szférájában lejátszódó egyes idegfolyamatok modellezésében.

De meglehetősen kétkedéssel szemléljük néhány kibernetikusnak azt a törekvését, hogy a valóság második jelzőrendszeri visszatükröződését is felhasználja a gépekben.” (1961; 23, 236) Vajon abban kételkedett-e, hogy *modellezhető — és így megismerhető — az a döntő szerep, melyet az ember munkatevékenysége, a második jelzőrendszer kialakulása, az emberi beszéd játszott az emberi agy „hardware” szerveztségének és operációsrendszerének átszervezésében?* Vagy talán abban, hogy a robotfejlesztők felhasználhatnak valamifajta nyelvet — esetleg éppen valamely emberi nyelvet — arra, hogy segítségével a műhelyben elkészült robot megfelelő operációs rendszerét a laboratóriumban, megfelelő folyamat során, alapvetően *átszervezzék?*

A logika lehetőségéről

Gyakran a mai számítógépek „logikájára” utalva tagadták a robotgondolkodás lehetőségét, azzal, hogy ezeknél a gépeknél hiányzik a logikai műveletek lehetősége. Az „... önműködő gépek által felvett és leadott információ — érveltek — nem más, mint a tények más alakban való reprodukciója, ami *általánosítás nélkül, a jelenségek lényegébe való behatolás nélkül* megy végbe. Igaz, általánosítás is történhetik, de csak akkor, ha az ember már előzőleg, a gép, illetve az automata megtervezésekor elvégezte az általánosítást (azaz, *„beletervezte’ . . .”*). (1961; 19, 120)

A szerző annyira nyilvánvalónak tartja, hogy az általánosítás képessége csak tervezés útján érhető el, hogy — következetességet feltételezve — mármár várjuk azt a kijelentést is, hogy: „Az embernél általánosítás is történhetik, de csak azért, mert a Teremtő már előzőleg az ember tervezésekor elvégezte az általánosítást.” Persze az idézett részlet szerzője is nagyon jól tudta, hogy *az emberi általánosító képesség* hosszú fejlődési folyamat során és eredményeképpen jött létre és több formában objektíválódott, így például az eszközökben, a nyelvben, az emberi agy szerveztségében. Sőt minden kutató tudta azt is, hogy a gondolkodásnak ez az eleme — az általánosító képesség — valójában nem ragadható ki és *nem vizsgálható elkülönítve néhány más elemtől, amellyel összefonódik*. Mégis a *szétválasztás* szinte kivétel nélkül minden ellenérvre jellemző.

Klaus például úgy vélekedett, hogy „a gép képes dedukcióra, vagyis általánosból egyesre következtetni, de nem képes más típusú logikai következtetésekre, indukcióra, analógiára és hipotézisre”. (5, 179 utalása)

Mások a fogalomalkotást vizsgálták rendszeréből kiragadva, olyan szemlélettel és gondolatmenettel, melyet kötelességünk bírálni, függetlenül attól, hogy a hibás gondolatmenettel gyakran helyes eredményre jutottak egy-egy konkrét számítógép, programcsomag vagy automata „fogalomalkotásával” kapcsolatban:

Egyrészt figyelmen kívül hagyták a gondolkodó robot és az ember technikai-természeti környezete közötti viszonyt: „... a fogalomalkotás, a gondolkodás olyan folyamat, amely egy társadalmi-történeti lénynek, az embernek a sajátossága, viszont nem tulajdonsága az automatának, mely nem más, mint munkaeszköz”. (1961; 17, 73) Másrészt megmutatván a vizsgált logikai folyamat (pl.: fogalomalkotás, indukció, dedukció stb.) gépbeli reprezentációját (pl.: programrészlet, kód stb.), a megkülönböztetést az anyagi alap oldaláról befejezettnek tekintették. „... vajon elégséges alapot nyújt ez [a logikai folyamat gépbeli reprezentációjának kimutatása] ahhoz, hogy azt állítsuk: a

gép által megjelenített szimbólum, vagyis a gép bizonyos állapota *fogalom?* természetesen nem.” (1961; 17, 69)

Valóban a *ma* létező gépek esetében gyakran elégséges alap a *belső reprezentáció felmutatása* ahhoz, hogy azonnal megállapíthassuk, *mennyire korlátozott az a funkció, amire a gép képes*. Azonban el kell utasítani ezt a módszert, mint a logikai folyamat lehetőségének általános vizsgálati (tagadási) elvét, hiszen ezt alkalmazva a *természetes intelligenciakutatás néhány éven belül bebizonyíthatná, hogy az ember sem gondolkodik*. Arra gondolunk itt, hogy néhány éven belül *felmutatható a logikai folyamatok neuronhálózati reprezentációja*, vagy talán érthetőbben, *az emberi logikai folyamatok fiziológiai alapja*. Vajon abból, hogy az emberi gondolkodás feltáruló idegfiziológiai alapjai — mint hordozó folyamatok — különböznek az általuk hordozott, a tőlük elválaszthatatlan, de specifikus struktúrát, specifikus törvényszerűségeket mutató logikai folyamatoktól — arra kell-e következtetni, hogy végül is csak bizonyos anyagi-agyi-fiziológiai másodulásokkal van dolgunk, amelyek nem engednek utalni gondolkodási folyamatok jelenlétére?

Itt értjük meg, hogy a *gondolatmenet hibája végső soron a gondolkodási folyamat elválasztása anyagi alapjától*, a gondolkodási folyamat egyfajta misztifikációja. A világnézeti következetességgel összefüggő módszertani következetességet joggal várhatjuk el gépek vizsgálatakor is.

C. AZ ELLENÉRVEK JÓ RÉSZÉ AZ ÉLŐK ÉS A GÉPEK KÖZÖTTI ELVI
KÜLÖNBÉSÉGET MISZTIFIKÁLJA A VULGÁRMATERIALIZMUS ELLENI
HARC NEVÉBEN

Némely írásban a számítógépek tulajdonságait elemezve homályosan arra *célozgatnak*, hogy gondolkodó robot azért nem létezhet, mert az az élő visszavezetése lenne az élettelenre, a mechanikaira. Például a számítógép néhány tulajdonságának bemutatása után feltették a kérdést: „De vajon ez a legcsekélyebb mértékben is indokoltá teszi-e azt az állítást, hogy a számológép vagy akár valamilyen bonyolult termelési folyamatot szabályozó gép tevékenysége analóg az emberi agyműködéssel? Természetesen nem. Aki a felületi hasonlóságokon túl, a dolog érdemét tekintve akar párhuzamot vonni a gépek és az élő szervezetek között, az tulajdonképpen több évszázaddal rángatja vissza a tudományt — abba az időbe, amikor még a mechanikus materializmus volt uralmon . . . a magasabbrendű mozgásformákat nem lehet az alacsonyabbakra redukálni, ez a felfogás visszaveti a tudományt a fejlődésben.” (1961; 23, 230)

Vajon e szerint a repülőgép, a traktor, vagy mondjuk a hajó megalkotásával alacsonyabb rendű mozgásformára vezették vissza a madarakat, a lovat, a halakat? Vagy másképp mondva, ezekkel a technikai alkotásokkal visszavezetik az élőket az élettelenre?

A technikai kibernetika nem a természet magyarázatával foglalkozik

A kibernetikusok — olvashattuk — „. . . a közeljövő gépének modelljéül használják fel az agyat. Nem ez az első kísérlet arra, hogy a gépek struktúrája és működése révén magyarázzák meg az agy funkcióit.” (1961; 25, 291) Roszszallásának alátámasztására szerzőnk Engels ma is helytálló, lényegében a gondolkodás funkciójellegét, társadalmiságát hangsúlyozó, a redukcionista

hibát elvető gondolatát idézte: „Egyszer bizonyára sikerül majd a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és vegyi mozgásokra visszavezetni, de vajon kimerítettük ezzel a gondolkodás lényegét?” (Idézi 25, 292) Ezután az idézetet „leferdítette” a számítógépre: „E gépek természetüknél fogva egyáltalán nem tarthatnak igényt arra, hogy kimerítsék a gondolkodás lényegét, választ adjanak a filozófia alapvető kérdésére: hogyan hozza létre szakadatlan és sokrétű fejlődésében az anyag a tudatot, a különleges módon szervezett anyag tulajdonságát.” (1961; 25, 292)

Vajon mit akarhatott mondani? Talán azt, hogy a repülőgép létrehozása agyafúrt kísérlet arra, hogy a gépmadarak struktúrája és működése révén magyarázzák meg a természetes madarakat? Vagy talán úgy gondolta, hogy van aki komolyan veszi azt, hogy (1) a traktor és az autó kimeríti a biológiai értelemben vett lóság lényegét, azon túl is, hogy kimeríti az „igavonóság” lényegét? (2) a hajók és tengeralattjárók választ adnak a halak fejlődéstörténetére? Bizonyára nem ezt kívánta hangsúlyozni, mert ha csupán ezt akarta volna elmondani a számítógép és az emberi gondolkodás esetében, valószínűleg nem fordult volna Engelshez.

Talán csak a valóban *rossz modelleket akarta bírálni?* „A külföldi kibernetikusok műveikben az agy, a tudatszervek működését gyakran analitikus számítóbrendezésként fogják fel, ami erősen vitatható . . . Nemszak a mérnököt és a matematikust zavarja meg, hanem a biológia és pszichológia kutatóját is, mert visszatéríti a XVIII. századi mechanikus szemléletbe.” (1961; 25, 294)

Sokkal valószínűbb azonban, hogy az elem-struktúra-funkció összefüggéseire akart utalni Engels idézésével. Hiszen két oldallal később már egy erre az összefüggésre épülő *eljárással* utasítja el egy „újfajta” számítógépmemória alapelvét azzal, hogy az „... képtelen megmagyarázni a magasabbrendű agyközpontokban lezajló bonyolult reakciókat”. (1961; 25, 296) Ez a gondolatmenet akár a gépi gondolkodás lehetetlenségének bizonyítására is felhasználható. *Az érvelés hibája nyilvánvaló: alaptalanul feltételezi, hogy azonos funkciója csak azonos struktúrájú, azonos elemekből álló rendszernek lehet.* Ilyen korlát azonban nincs sem a technikai és az élő, sem a technikai és technikai viszonylatban. Jó példa rá a repülő és a madár, vagy a mechanikus szorzógép és az elektronikus zsebszámítógép.

Vajon hova vezet a technikai kibernetika specifikumainak figyelmen kívül hagyása? „Ha akceptáljuk azt, hogy a géptervezők laboratóriumaikban gondolkodó anyagot, elektronikus agyat állítanak elő, elhagyva ebből a „főlölegeset” (!), akkor egyszerű analógia útján oldódna meg az egész emberiséget foglalkoztató probléma, hogy hogyan hozza létre az anyag a maga végtelen fejlődése során a tudatot.” (1961; 25, 305) Nyilvánvaló, hogy ettől nem kell félni. A repülő sem oldotta meg a madár fejlődéstörténetének problémáját és a traktor sem a lóét. *A létrehozott technikai nem magyarázza sohasem a létező élet,* egyik mellékeredménye *csupán* az lehet, hogy működtetése során *az ember új ismeretekhez juthat,* illetve elvégezheti az azonosítás és megkülönböztetés megismerési műveletét. Valóban „az automaták és számítógépek legújabb fejlődése olyan messzire vezetett, hogy a tervezés és üzemeltetés során nyert tapasztalat gyakran útmutatásokat ad az idegrendszer működés racionális magyarázatának megértéséhez”. (1958; 13, 206)

Valóban ellentmondásban áll-e a gondolkodó robot lehetősége a marxizmus klasszikusainak egyes tételeivel?

Az érvelések során néhol Marx gondolatára próbáltak támaszkodni: „... a munkában alakul, formálódik ki maga az ember, mint aktív, a világot átalakító társadalmi lény, a munkában tökéletesednek érzékszervei és fejlődnek ki szellemi erői”. (1961; 26, 298) Ez természetesen igaz, de ezt a megállapítást egyesek a gondolkodó robot lehetetlenségének alátámasztására kívánták felhasználni. Így például kijelentették: a matematikus agymunkája csak a munka, az igazság keresésének folyamata, a természeti erők leigázására irányuló törekvés során születhet meg — és így mindez sohasem lehet a gép tulajdonsága. Ez a kijelentés pontosan ugyanúgy igaz, mint az, hogy „A repülés képessége csak biológiai folyamatban születhet meg”. Egy kérdés az, hogy hol és hogyan születhet meg, alakulhat ki először valami, de más (és ugyanakkor összefüggő) kérdéssor az, hogy elvileg megismerhető-, modellezhető- és *technikai-ként* reprodukálható-e ez a valami. Vajon az első kérdésből kiindulva a második kérdéssor melyik elemét tagadta a szerző? A dolog reprodukálását, vagy netán modellezhetőségét is? Akár így, akár úgy történt, végső soron megismerhetőségét kérdőjelezte meg.

Gyakran Lenin *betűjét* idézték kiragadva gondolatrendszeréből: „A gondolat az agyvelő funkciója, s ahol nincs agyvelő, ott nincs gondolat” (1961; 17, 73), és eközben elfelejtették, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus” érintett fejezeteiben egyáltalán nem a gondolkodó robot lehetőségét vizsgálta Lenin: csupán annak kimutatására törekedett, hogy az „Agyával gondolkodik-e az ember?” kérdésre adott tagadó válasz szaktudományosan tarthatatlan és kaput nyit a szubjektív idealizmusnak, a fideizmusnak. Azaz le kellett rombolnia a gondolkodás, az érzetek újkeletű misztifikációit, rá kellett mutatnia az érzékelőapparátus, az idegrendszer szerepére, a gondolkodás szervére, meg kellett különböztetni az anyagra általában jellemző visszatükröző-tulajdonságot a magasrendűen szerveződött agy funkcióitól, *ki kellett mutatni, hogy a gondolat elválaszthatatlan magas szervezetségű anyagi szervétől, amelynek funkciója. Lenin csakis ebben az értelemben állította és csakis így bizonyította — mert csakis így bizonyíthatta —, hogy ahol nincs agyvelő, ott nincs gondolat.* Ez azonban egyáltalán nem zárja ki a robotgondolkodás szervének, egy „technikai agyvelőnek” a lehetőségét.

A természetes eredeti és technikai célú reprodukciója

Voltak, akik az anyagcsere-, a szaporodásképesség- vagy a műszaki önfejlődésképesség hiányát hozták fel érv gyanánt, és nem lehet tudni, hogy a mesterséges ember vagy a gondolkodó robot lehetősége ellen. Például: „A gépnek egyetlen láncszeme, egysége, eleme sem képes önmagát fejleszteni és tökéletesíteni.” (1961; 19, 121) Ha a fenti érv a gondolkodó robot lehetősége ellen szól, akkor tökéletesen megfelel annak az állításnak, mely szerint: Mesterséges repülés nem létezhet, mert a repülőgép nem rendelkezhet az anyagcsere-, a szaporodásképesség, illetve a műszaki önfejlődésképesség tulajdonságaival!

A korábban említetteken kívül mások is *figyelmen kívül hagyták a gondolkodás funkciójellegét*, azt, hogy éppen ezért ilyen funkciója megfelelő technikai elemekből álló, megfelelő technikai struktúrájú technikai rendszernek is lehet. „... a fiziológiai funkció általában, következésképpen a magasabb idegműködés fiziológiai funkciója is, szorosan összefügg a formával (a jelen eset-

ben az agyszövet meghatározott morfológiai struktúrájával), s ezért — ha a felsőbb idegműködés „mechanizmusának” bizonyos funkcióit reprodukálni akarjuk az elektronikus gépben — az agyszövet meghatározott morfológiai, citológiai felépítését is reprodukálni kell a fizika, a kémia, az elektronika eszközeivel”. (1961; 26, 315) Vagy: „... elsősorban azt a tényt kell hangsúlyoznunk, hogy a gép alkotó elemei *minőségileg* különböznek az agy alkotó elemeitől, a neuronoktól”. (1964; 5, 209) Vagy: „... hogy a mesterséges agy ugyanúgy funkcionáljon, mint a természetes, ahhoz az szükséges, hogy elemei, alkotórészei is ugyanúgy funkcionáljanak, mint a természetes agy elemei, a neuronok. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a mesterséges és természetes neuronok minden fizikai, kémiai és egyéb tulajdonsága egyforma. Következésképpen, ha olyan gépet akarunk alkotni, amely ugyanúgy működik, mint az agy, akkor azt olyan anyagokból kell előállítanunk, amelyek rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal; nem elektroncsövekből vagy félvezető elemekből, hanem magas szervezettségű fehérjeanyagokból, amelyekből a természetes agy is összetevődik.” (1964; 5, 213)

Akadtt, aki a nyomaték kedvéért még ezt az érvet is megtoldotta: „... ha sikerül is beépíteni ... „élő” egységeket a gépekbe (pl. „memória” vagy „értékelés” céljára), akkor sem emelkedhetnek ezek minőségi tekintetben az agyműködés színvonalára”. (1961; 19, 126)

Nem hisszük, hogy bárki is komolyan venné azt, hogy ha a repülés bizonyos funkcióit *reprodukálni* akarjuk, akkor a madár morfológiai, citológiai felépítését is reprodukálni kellene. A repülőgépet és a traktort is anélkül hozták létre, hogy reprodukálni kellett volna mondjuk a pihe, a pata, az izomzat, a szárny vagy bizonyos szervek morfológiai, citológiai felépítését. A gondolkodó robot esetében, az emberi agy vonatkozásában sem ez lesz a feladat. Amit fiziológiai alapjából reprodukálnunk kell az a *szerveződétség és a szervezhetőség*

Természetesen a következő állítások is hamisak: Repülőt csak akkor lehetséges, ha a szárnyak minden fizikai, kémiai és egyéb tulajdonsága megegyezik a madaréval. Ha repülőt akarunk, akkor élő szárnya kell legyen. Ha traktort akarunk, akkor élő *lábakon* kell járnia. Ha hajót akarunk, akkor élő uszony kell hozzá.

A gondolkodás funkció ily módon élő elemhez, vagy élő struktúrához, vagy élő rendszerhez való kötése — annak ellenére, hogy a mai napig és a közeljövőben is az egyetlen ismert gondolkodó az ember — *indokolatlan*. A gondolkodóképeség lehetősége nem csupán a sajátosan szervezett élő anyag attribútuma. A fentiekben bemutatott tévedések pedig elkerülhetők lettek volna, ha a skolasztikus hozzáállás helyett figyelembe vették volna, hogy a *technikai igazság kritériuma a technika gyakorlata, pontosabban az ember technikai gyakorlata*.

Azok a megdöbbentő világnézeti következetlenségek, amivel néhol a technika elvi korlátait és lehetőségeit kezelték; ma is indokolttá teszik, hogy a dialektikus materializmus továbbfejlesszen, konkretizáljon, elméletté szervezzen, kialakítson egy olyan „*technikafilozófiát*”, mely a tudományos-technikai forradalom szükségleteinek, eredményeinek, problémáinak megfelelően nemcsak a technika társadalmi mozgásáról szólna, de *tartalmazná a technikai mozgásokról szóló nézetek rendszerét is*.

Ebben a vonatkozásban a legnagyobb a bizonyítási teher. Itt különösen nem áll módunkban részletesen bizonyítani, csak bizonyítási utakat, alapelveket jelölhetünk ki. Már csak azért is, mert az emberi gondolkodásnak igen sok specifikuma van („marad meg” — lásd később), és 100 bizonyítás után újabb 200 „ellenérvet” lehetne konstruálni.

„Az emberi tevékenység — olvashattuk — mindig sokrétűbb, egyetemesebb és alkotóbb jellegű volt és lesz. A mindentudó, egyetemes robotgép utópia.” (1961; 22, 215) „Csak a kibernetika, a technika és a fiziológia közös erőfeszítéseivel, az önvezérlő rendszerek működésének tapasztalatai alapján és az agyműködés mechanizmusainak feltárása (többek között éppen kibernetikai módszerekkel történő feltárása) alapján tisztázhatjuk azt a kérdést, hogy az agyvelő információ-feldolgozó funkciói és sajátosságai közül melyek azok, amelyek csak őreá jellemzők, s melyek azok, amelyekben más kibernetikus rendszerekkel osztozik.” (1961; 17, 85)

A technika fejlesztése megszünteti, illetve meghagyja a természetes specifikumait

Mindenekelőtt tisztázni kell, hogyan, milyen úton határozzuk meg az emberi gondolkodás (a továbbiakban G) specifikumait az általunk vizsgált úton kifejleszhető robotgondolkodással szemben:

(1) Tegyük fel, hogy G-vel legalábbis együtt járnak a $T_1, T_2 \dots, T_n$ tulajdonságok. (Például: alkotás-képesség, kérdésfeltevés képessége, kritika képessége stb.)

Legyen T az előző tulajdonságok valamelyike. A következő lépéseket minden T-vel végrehajtjuk.

(2) Feltárjuk T és G kapcsolatát, T szerepét G-ben.

(Például: érzelmek és szenvedély kapcsolatát az emberi gondolkodással.)

(3) Megvizsgáljuk T reprodukálását: Szüksége van-e rá a társadalomnak mint gépi funkcióra? Mi az, amit nem akarunk reprodukálni T-ből? stb. A reprodukált T-t jelöljük R-rel.

(Például: Megvizsgáljuk, hogy szüksége van-e a társadalomnak a „gépi erkölcsre”, és a „gépi erkölcsöt” a következő vizsgálatok idejére R-rel jelöljük.)

(4) Összehasonlítjuk, hogy R mennyire egyezik az eredetivel, T-vel. A különbség — legalábbis egyelőre — T specifikuma *marad* (!!!)

(Például: Összehasonlítjuk, hogy a „robot tanulási-képessége” (R) mennyire egyezik az eredetivel, az emberi tanulási-képességgel. A különbség az emberi tanulási-képesség specifikuma marad.)

(5) Megvizsgáljuk, hogy ha az eredeti T helyett a „robotgondolkodásban” R van, akkor — figyelembe véve a gondolkodás tényének *objektivitását* (lásd ott) — joggal nevezhetjük-e e tevékenységet a robot gondolkodásának.

(Például: Megvizsgáljuk, hogy a csak „gépi tudattal” rendelkező robot szellemi tevékenysége joggal nevezhető-e gondolkodásnak.)

A robotgondolkodás és a „robottudat” kapcsolatának problémája

A leggyakoribbak voltak a *gépi tudat* lehetetlenségére vonatkozó érvek. De melyek az emberi gondolkodásnak a tudattal való legfontosabb összefüg-

géssei? Ezt érdemes felidézni az olyan ellenérvek cáfolatának előkészítéseként, amelyekhez úgy jutottak, hogy összekeverték az emberi tudat különböző vonatkozásait, a tudat kategóriájának különböző absztrakciós fokait. Egyvalami ugyanis az emberi tudat, mint *fiziológiai jelenség*, fiziológiai folyamat (melynek egyfajta időleges zavara, hiánya például az eszméletlenség); másvalami *pszichikus értelemben*, ahol például a pszichikus tevékenységeket szokták „tudatos”-nak, illetve „tudattalan”-nak nevezni, és megint más, mint *társadalmi jelenség*, mely — nagyrészt, de nem kizárólagosan — filozófiai vizsgálatok, megállapítások, absztrakciók tárgyát képezi. Sőt mint társadalmi jelenségen belül is más az egyéni és a társadalmi tudat.

Az egyes emberek gondolkodásának és tudatának kapcsolatát — mint fiziológiai, pszichikai jelenséget — még ma sem tudjuk kielégítően magyarázni. Turing ennek alapján jelenthette ki: „Nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha véleményem szerint nem volna rejtély az öntudattal kapcsolatban. Így például van valami paradoxon az öntudat lokalizálásának bármely kísérletében. De nem hiszem, hogy ezeket a rejtélyeket szükségszerűen meg kell oldani, mielőtt választ tudnánk adni arra a kérdésre [azaz az öntudat természetére], amellyel ebben a tanulmányban foglalkozunk.” (1950; 10, 140) Turing véleményével persze nem érthetünk egyet, hiszen nyilvánvaló, hogy a tudat pszichikus szintjének — történeti szerepén kívül is — valamilyen értelemben döntő szerepe van a gondolkodásban. Kielégítőbb magyarázatra azonban csak akkor kerülhet sor, amikor a fiziológiai és pszichológiai leírásokra és részmagyarázatokra alapozva a természetes intelligenciakutatás már képes megadni az emberi tudat pszichikus szintje jelenségeinek, szervezethezességének és törvényszerűségeinek *elvi* magyarázatát. Egyelőre nem ez a helyzet. Viszont kötelességünk utalni arra, hogy *ez néhány éven belül megtörténik*, talán éppen azon az úton, amit a következőkben vázolunk.

Szembevetendő az a sokféle funkció, melyet mind tudati tevékenységnek tartunk. Ismereteink szerint az ember esetében a pszichikus funkciók nagy része az egyén tudatának közbenjárásával zajlik. Az ember tevékenységéért, tudásáért is tudatát tesszük felelőssé. Kézenfekvő a hipotézis, hogy itt valami igen furcsa hierarchikussá szerveződött „operációs rendszerről” és annak igen furcsa „könyvtáráról” lehet szó. A sejtést alátámasztani látszik az, amit az Anohin-féle afferens-szintézis és akció-akceptor problémájával kapcsolatban már elmondottunk. De a fenti hipotézis alapján logikusnak tűnik a gondolkodás gyermekben való kialakulására vonatkozó magyarázat is, mely szerint a gondolkodás, a gyermek tudata a tevékenység során, a beszédtanuláskor, a korábbi „operációsrendszernek” a beszéd belső reprezentációja által való *át-szerveződés*eként jön létre. Sőt még az is, hogy a *beszéd belső reprezentációja* az új „operációs rendszerben” a *rutinhívások kódjává válik*.⁵ Nyilvánvalóvá válik az is, hogy az agyvelőnek — amely egy speciális „hardware” — bármilyen mélyreható tanulmányozásával önmagában ugyanazon, illetve hasonló okok miatt nem magyarázhatjuk az egyén tudatát — mely lényegében „software” jellegű —, mint ahogy a számítógép software-je sem magyarázható hardware-jével . . .

Ennyi előkészítés után már könnyebben osztályozhatjuk a problémákat. „Képzeljünk el egy alpinistát, aki magabiztosan járkál egy magas ház tetején, s képzeljünk el egy holdkóroost, aki ugyanolyan nyugodtan végzi ezt a

⁵ Ez utóbbi állítás súlyossága csak mélyebb kibernetikai ismeretekre támaszkodva világítható meg.

sétát.” (1964; 5, 188) Viselkedésük egyforma, a különbség belső állapotukban van. „Az első tudatában van cselekedetének, a második *öntudatlanul* cselekszik . . . A gondolkodás lényeges ismérve tehát a tudattal való kapcsolata.” (1964; 5, 188)

Eszerint tehát fontos az a kérdés, „hogyan határozzuk meg, hogy egy adott dolog rendelkezik-e tudattal vagy nem”. (1964; 5, 204) Világos, hogy ennek eldöntéséhez nem elég *véges sok* „tudatos” viselkedés felismerése, mert az önmagában nem ad garanciát arra, hogy a rendszer képes később bármikor is „tudatosan” viselkedni. A garanciát csak a fiziológiai és pszichológiai tudatosság és tudat *szükséges és elegendő külső és belső feltételeinek* feltárásával nyújthatnánk.

Jól szemléltethetjük a feltételeket, ha elképzeljük az idézett példának azt az esetét, melyben a tudattalanul mászkáló holdkóros hétvégén tudatosan tevékenykedő alpinista . . . Mindenesetre ki kell mutatnunk a tudatos állapot feltételeit, be kell bizonyítanunk a funkciók tudati szintű szabályozottságának megfelelő *belső szervezethez létezését, érvényre jutását, és a tudás belső reprezentációjának létezését, aktiváltságát*. Más kérdés az, hogy a *természetes intelligencia kutatás feladata feltárni* azt, hogy az előző feltételek az emberi tudat létezésének *miért nem elégséges* feltételei (hiszen pl. az emberi tudat társadalmi termék stb.).

De térjünk vissza az eredeti problémára, az imént idézett, döntőnek szánt érvre. „Mivel — olvashatjuk — a tudat megléte elengedhetetlen feltétele a gondolkodásnak, ama kérdés megoldása, hogy képes-e a gép gondolkodni, attól függ, hogy lehet-e a gépnek tudata.” (1964; 5, 189)

Biztos, hogy a *robotfejlesztés során az emberi tudatnak nem minden jellemzőjét fogják reprodukálni*, hanem csak azokat, melyek a robot konfigurációjának megfelelő feladatok elvégzéséhez, a robot gondolkodásához feltétlenül szükségesek. Ez pedig valószínűleg (így gondoljuk, de a valóságfeltáró modellezés eredményei megváltoztathatják véleményünket) elérhető megfelelő belső szervezettséggel, a tudás megfelelő belső reprezentációival.

Vagyis egyfelől a „gép tudata” annyira el fog térni az ember tudatától, hogy nem lesz jogunk azt tudatnak nevezni, másfelől azonban a valóságfeltáró modellezés útján feltárt ismeretekre alapozva biztosítható lesz az előző szervezetségi és reprezentációs feltételeknek megfelelő gondolkodó robot kialakítása. Az emberre érvényes „tudat nélkül nincs emberi gondolkodás” tétel megfelelője a robotok esetében tehát így alakul: „megfelelő belső szervezetségű, operációs rendszer’ és a tudás megfelelő belső reprezentációjának, könyvtára’ nélkül nem létezhet robotgondolkodás”.

A gondolkodás társadalmi jellegével és a pszichikus tevékenység hiányával kapcsolatos ellenérv

Az alábbiakban felsorolunk még néhány olyan, a robotgondolkodás lehetősége ellen felhozott tipikus ellenérvet, melyet a korábbiakban vázolt módon a *technikával kapcsolatos szemléleti korlátok elutasításával, az emberi gondolkodás specifikumainak kimutatásával* kell majd megválaszolni.

a) *Az emberi gondolkodás társadalmi jellegével kapcsolatos ellenérv:*

A gondolkodás „ . . . a legátfogóbb, legmélyebb, és a nyelvvel legszorosabban összefüggő visszatükröződési forma, az emberiség szerves és munkából eredő evolúciójának folyamatában alakult ki, s társadalmi jellegű”. (1961;

18, 94) „A gép nem rendelkezik az ember és az örökké változó társadalmi környezet közötti eleven visszacsatolásokkal.” (1961; 25, 298) „A gépek és automaták világában nyoma sincs az olyan kategóriáknak, mint az érdek, a cél, a törekvés, a szenvedély, az erkölcsi tényező, ami mind hatalmas szerepet játszik a társadalom erőinek egy-egy feladat megoldására való mozgósításában.” (1961; 19, 121) „Az emberek ideológiája, társadalomszemlélete egymásközi gazdasági viszonyaik révén jön létre. Az emberi tudat nemcsak rögzíti bizonyos állapotok fennállását, hanem valami módon viszonylatokba és kapcsolatba kerül velük . . . Az automata nézeteiről, ideológiájáról beszélni értelmetlenség volna.” (1961; 17, 72) „Az ember a maga gyakorlati tevékenységében szubjektumként, ’én’-ként vesz részt, kiemeli magát a környezetből és szembe fordul vele. Nemcsak ’magánvalóként’, hanem ’magáértvalóként’ is létezik, tudatosítja a külvilághoz való viszonyát, s ez a sajátosság kizárólagosan őt jellemzi.” (1961; 17, 72) „. . . a gép nem szubjektum, nem gondolkodik, s nem is tehet szert ilyen adottságokra . . .” (1961; 17, 82)

b) *A pszichikus tevékenység hiányával kapcsolatos ellenérvék:*

„Az emberi gondolkodás, a fogalomalkotás lehetetlen a pszichikus tevékenység többi összetevője, az érzelmek, az akarat stb. nélkül, és elválaszthatatlan azoktól. Az automata mindezekkel nem rendelkezhet.” (1961; 17, 73) „Tudományosan bebizonyított tény, hogy a pszichikus megnyilvánulások nem minden anyag velejárói, hanem kizárólag az agy funkcióit jellemzik.” (1961; 18, 90) „A gondolkodás mint az agy tulajdonsága elválaszthatatlan az érzékeléstől, az akarattól, az ember lelki életének egész gazdagságától, amely a társadalmi fejlődés folyamatában alakult ki. Csak az ember tűz célokot maga elé, az állat már nem, még kevésbé a gép.” (1961; 18, 96) „. . . automata . . . nem . . . ad képet, szintézist, egybefoglalt jellemzést a tárgyról vagy a jelenségről, hiszen információja szenttelen, sápadt — nincs benne teremtő fantázia”. (1961; 19, 121)

A gondolkodó robotról „sokan elismerik . . . hogy . . . nagy lehetőségei vannak, de azt már nem, hogy e gép olyan feladatokat is megoldhat, amelyekhez alkotó munkára, a fantázia szárnyalására van szükség”. (1964; 5, 173) „Kétségtelen, hogy a gép egyáltalán nem úgy fogja megoldani feladatait, sem az alkotó jellegű feladatokat, sem a mechanikusokat, mint az ember.” (1964; 5, 175) „. . . a gép nem láthat el kritikai funkciót . . . a gép nem tud feltalálni . . .” (1961; 17, 83) „Albert Einstein, a nagynevű fizikus, a gépek lehetőségeiről ezt írta: Bármit tegyen is a gép, megoldhat majd bármilyen problémát, de felvetni egyetlen egyet sem tud.” (1964; 5, 175) „A gép nem örül, nem szomorkodik, nem sír, nem nevet, nem haragszik; semmit sem érez, semmit sem kíván . . .” (1964; 5, 182) „. . . a tervező nem képes emócióit, bármilyen legyen is az . . . beépíteni a gépbe . . .” (1961; 25, 304) „Gyakorlatilag lehetetlen olyan gépet alkotni, amely ugyanolyan sokrétű lehetőségekkel rendelkezne, mint az ember a fizikai és szellemi tevékenység területén.” (1961; 22, 216)

BEFEJEZÉS HELYETT

Nem vállalkozhattunk a mesterséges intelligenciakutatás jelentőségének, elért eredményeinek és a közeljövő reális távlatainak szakszerű ismertetésére. Csupán a „gondolkodó gépek” lehetőségét tagadó jellegzetes vélemények

mögött meghúzódó szemléleti korlátok, a dialektikus materialista filozófiával összeegyeztethetetlen nézetek feltárását, vázlatos bemutatását és kritikáját tartottuk feladatunknak.

A valóban gondolkodó robotok kifejlesztése egyáltalán nem a közeljövő problémája. Lehetőségük tagadásának tagadása sem emiatt időszerű. A feladat azért aktuális, mert — véleményünk szerint — már korunk tudományának és technikájának is világnézeti—metodológiai szükséglete a valóságfeltáró-modellezés, a terv-modellezés és a reprodukálás lehetőségét tagadó XX. századi „szégyenlős materializmus” bírálata. A tudomány és a technika elutasítja azokat a nézeteket, melyek különböző szemléleti korlátok alapján fékezik a tudományos tevékenységet és akarva-akaratlanul elősegítik az emberi tevékenység korlátairól, a gondolkodásról, vagy éppenséggel a technika lehetőségeiről szóló misztifikációk fennmaradását.

Tudjuk, hogy kritikánk filozófiailag nem mindig kellően megalapozott. Időszerűsége miatt kénytelenek voltunk mégis megkezdeni — illetve továbbfolytatni —, vállalva a hozzáértők kemény bírálatát is. Írásunkat nem tekintjük filozófiainak, hanem filozófusoknak szóló szakmaközi-probléma-felvető tanulmánynak. Nyilvánvalóan jellemző rá a filozófiai irodalom alapos ismeretének hiánya, egyes filozófiai kategóriák félreértése, pontatlan használata stb.

Filozófiai területre merészkedésünk mentségére el kell mondanunk, hogy szemléleti biztatást éppen a modern materializmus egyik klasszikusától kaptunk: „... saját szakmája keretén túl minden természetbűvár . . . féltudású, azaz laikus . . . Az ilyen szakember megengedheti és kell is, hogy megengedje magának, hogy időközönként szomszédos területekre is hatoljon, amikor is, az illetékes szakemberek elnézik neki a kifejezés esetlenségét és a kisebb pontatlanságokat . . .” (Engels)

IRODALOM

1. Marx és Engels: Válogatott művek. I. kötet. Kossuth, 1963.
2. MEM 20. kötet. Kossuth, 1963.
3. Engels F.: Anti-Dühring. A természet dialektikája (vagy MEM 20. kötet). Kossuth, 1963.
4. Székely Sándor: A kibernetika filozófiai alapproblémáihoz. Kandidátusi disszertáció, 1970.
5. Rovenszkij-Ujemov-Ujemova: A gép és gondolkodás. Kossuth, 1964.
6. Filozófiai Kislexikon. Kossuth, 1972.
7. Tarján Rezső: Bevezető (és az egyes tanulmányok bevezetői)
8. Wiener, N.: Bevezetés (a szerző 1948-ban megjelent Kibernetika c. könyvéből).
9. Neumann János: Az automaták általános és logikai elmélete. (1948)
10. Turing, A. M.: Számológépek és gondolkodás (a szerző cikke a Mind c. folyóirat 1950 októberi számában).
11. Wilkes, M. V.: Tudnak-e a gépek gondolkodni? (1953)
12. Shannon, Claude E.: Számológépek és automaták.
13. Bolsaja Szovjetszkaja Enciklopedyija. Kibernetika címszó. (1958)
14. Szoboljev, Sz. L.—Ljapunov, A. A.: Kibernetika és természettudomány. (1960)
15. Szoboljev, Sz. L.: Felszólalás a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó konferencián, 1960.
16. Wiener, N.: Tudomány és társadalom. A kibernetika filozófiai problémái (Gondolat, 1963) c. tanulmánykötetben:
17. Saljutyin, S. M.: A kibernetika és alkalmazási köre. (1961)
18. Kolman, E.: A kibernetika filozófiai és társadalmi problémái. (1961)

19. Ukrainev, B. Sz.: Az anyag visszatükrözőképességének jelentősége a kibernetika lehetőségeinek meghatározásában. (1961)
 20. Berg, A. I.: Az irányítás problémái és a kibernetika. (1961)
 21. Hramoj, A. V.: A kibernetika fejlődéstörténetéhez. (1961)
 22. Iljin, V. A.: A vezérlési rendszerek tudományának néhány kérdése. (1961)
 23. Kolbanovszkij, V. N.: A kibernetika néhány vitás problémája. (1961)
 24. Anohin, P. K.: Fiziológia és kibernetika. (1961)
 25. Frolov, J. P.: Az élő természet dialektikája és a modern kibernetika. (1961)
 26. Tyipuhin, V. N.: A kibernetika és a munka (1961)
 27. Feldbaum, A. A.: Az analógia szerepe a kibernetikában. (1961)
-

28. Lem, S.: Tudományos-fantasztikus irodalom és futurologia. Gondolat, 1974.
29. Gáspár András—Pálvölgyi Lajos—Valló Ágnes: A neurokibernetika, a modellezés néhány metodológiai—filozófiai problémája. Filozófiai Közlemények. ELTE TTK Fil. Tansz., 1975/II 145—186 p.

A METODOLÓGIAI SZABÁLYOK NÉHÁNY TÍPUSA ÉS MEGALAPOZÁSI MÓDJA

HÁRSING LÁSZLÓ

Metodológián a továbbiakban olyan szabályoknak az összességét értjük, amelyek megtartása a tudományos kutatás eredményessége szempontjából kívánatos vagy (egyes esetekben) szükséges. Elterjedt az általános metodológia és a szakmetodológiák megkülönböztetése. Az általános metodológia a tudományos kutatás egész területét érintő szabályokat ad meg és ennek megfelelően a tudományos kutatás stratégiáit vizsgálja. A szakmetodológiák — folytatva a hadászati terminológiát — inkább egy vagy néhány tudomány sajátosságait figyelembe vevő taktikai megfontolásokat dolgoznak ki. A filozófusok között vita folyik arról a kérdéstről, hogy az általános metodológia önálló filozófiai diszciplína-e vagy pusztán egyes filozófiai diszciplínák metodológiai funkciójáról beszélhetünk. E problémakör megvitatásába itt nem megyünk bele, hiszen ezt már elvégezték mások.¹ Idevágó felfogásunkat röviden a következőkben összegezzük: Aligha fér kétség ahhoz, hogy a tudományfilozófia napjainkban már olyan önálló filozófiai diszciplína, amely a tudománynak mint a társadalmi gyakorlat egy sajátos területének legáltalánosabb (tehát ontológiai, ismeretelméleti és logikai) jellemzőit vizsgálja. E vizsgálat történhet alapvetően azzal a céllal, hogy szellemileg elsajátítsuk a tudomány belső természetét és így adekvátan számot tudjunk arról adni, mi a tudomány lényege. De vizsgálódásunk megrekedne a szemlélődés szintjén, ha pusztán a megértés és a magyarázat lebegne előttünk végső célként. A tudomány mélyebb ismerete (önismerete) önként kínálja azt a lehetőséget, hogy a tudományos kutatást mint tevékenységet korrekciónak vessük alá és ezáltal fokozzuk hatékonyságát. Ha elsődleges célunknak a tudomány lényegének gondolati rekonstrukcióját tekintjük, akkor a tudományfilozófiát rendszerint a „tudományelmélet” névvel illetjük. Ha a már említett aktív mozzanat áll érdeklődésünk homlokterében, akkor a „tudományos kutatás metodológiája” terminust alkalmazzuk.

Aligha lehet kétségbe vonni, hogy mind az elméleti, mind a módszertani megközelítésnek megvan a maga viszonylagos jogossága, hiszen az előbbi episztémikus, az utóbbi pedig operatív céllal vizsgálja a tudományt. Más megfogalmazásban: a tudományelmélet a tudományos megismerés mint folyamatrendszer és a tudomány mint eredményrendszer általános törvényeit kívánja feltárni, vele ellentétben a tudományos kutatás metodológiája hatékony eljárások megalkotására törekszik. Ez a különbség megnyilvánul a két terület

¹ P. Kovácsné Dr. Wittmann Gizella: „A filozófiai metodológiai funkciója. A természet-tudományos megismerés ismeretelméleti kérdései” Szerk. Elek Tibor. Kossuth 1972, 73—142.

legjelentősebb megállapításaink eltérésében is: a tudományelmélet állítások és tagadások formájában fejezi ki az általa jelentősnek ítélt információkat; a metodológia megállapításai ellenben olyan szabályok, amelyek előírnak (tiltanak), megengednek vagy tanácsolnak valamit. Ez a különbség döntően formai természetű és ennek megfelelően főleg logikai konzekvenciái vannak: a metodológiai szabályok logikai struktúrája nem reprezentálható kielégítően a klasszikus kétértékű logika (a kijelentés- és predikátumlogika) eszközeivel, és ez a körülmény esetleg szükségessé teszi más, a klasszikus logikánál általánosabb logika (pl. a normák logikája) alkalmazását.^{2,3} E pusztán formai természetű különbség mélyebb, tartalmi jellegű különbséget takar: a tudományelmélet domináns jelleggel a kutatás valamely ténylegesen létező területének rekonstruálására törekszik; a metodológia viszont a meglévő kutatási eszközök javítását szolgáló szabályok megalkotását tekinti feladatának.

E különbségek azonban aligha elégségesek ahhoz, hogy az említett két terület diszciplináris különállóságát megalapozzák. A tudományfilozófia fejlettségének jelenlegi szintjén nem különül el élesen az elméleti és a módszertani megközelítés, noha vannak olyan munkák, amelyek inkább elméleti igényvel,⁴ mások viszont módszertani igényvel íródtak.^{5,6} Persze e két terület összefonódottságának ennél sokkal mélyebb okai vannak, amelyek közül minden bizonnyal az a legjelentősebb, hogy a tudományos kutatás szabályai tudományelméletileg alapozhatók meg. Írásunk későbbi részeiben ezt a tételt kívánjuk széleskörűen megalapozni. Előbb azonban e szabályok néhány típusát tesszük vizsgálat tárgyává.

1. A METODOLÓGIAI SZABÁLYOK NÉHÁNY TÍPUSA

A metodológiai szabályok olyan stratégiai elvek, amelyek a tudományos kutatás jelentős, egymástól minőségileg jól megkülönböztethető szakaszaihoz kapcsolódnak. A tudományos kutatás igen soklépcsős művelet, de talán nem követünk el jelentős durvítást, ha az egyes konkrét lépéseket a következő szakaszokhoz soroljuk:

a) A tudomány már korábban elért eredményeinek reprodukciója lehetőséget nyújt a jelentős és kevésbé jelentős ismeretek elkülönítésére, a jelentős ismeretek szisztematikus tömörítésére, egy nagyjában az egészében *homogén ismeretháttér* kialakítására, amely a fejlettség adott történeti szintjén racionálisan nem vonható kétségbe. Tehát az ismeretháttér kialakítása egy sajátos homogenizáció, amely egyúttal lehetőséget nyújt az új nemzedék számára, hogy tudásszintjét egy bizonyos jól körülhatárolt területen az emberi nem tudásához közelítse. Ez az ismeretháttér alkotja a tudományos kutatás tör-

² A normák logikájának viszonylag könnyen áttekinthető ismertetését adja Ruzsa Imre. (Lásd A normák logikája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/6, 1018–1034.)

³ Wolfgang Segeth: Methodologische Regeln; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 1967/7, 792–806.

⁴ Az alapvetően elméleti igényvel íródott tudományfilozófiai munkák közül E. Nagel „The Structure of Science” c. könyvére utalunk. (New York 1961.)

⁵ Domináns jelleggel a módszertani megközelítés jellemzi M. Bunge „Scientific Research” c. könyvét. (Berlin, Heidelberg, New York 1967.)

⁶ Módszertani igényvel íródott a P. V. Kopnyin és M. O. Popovics szerkesztette „Logika naucsnovo iszsledovanyija” c. szovjet tudományelméleti munka. (Moszkva 1964.)

ténetien viszonylagos episztemológiai alapját. Ez az ismeret-bázis egyaránt tartalmaz tapasztalati és elméleti ismereteket és a priori természetű abban az értelemben, hogy reprodukciója a tudományos kutatás előfeltétele, és abban az értelemben is, hogy a kutató mint a korábbi nemzedékek által felhalmozottat készen találja.

A teljesség igénye nélkül megemlítünk néhány olyan metodológiai szabályt, amely eligazítást ad arra nézve, hogy valamely ismeret beletartozik-e az adott tudomány ismeretháttérébe vagy nem:

(1) Legyen az ismeretháttér empirikus része lehetőségszerűen maximálisan invariáns a lehetséges magyarázatokkal szemben. (Ebből természetesen nem következik, hogy vannak mindennemű elméleti megfontolástól mentes adatok abban az értelemben, ahogyan a Bécsi Kör egyes képviselői gondolták.)⁷

(2) Legyenek az adatok lehetőségszerűen jól kvantifikáltak (metrikusak) vagy ha ez nem lehetséges, legalább interperszonális becslésen alapuló és részleges rendezettséget biztosító összehasonlítások. Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy a predikátumok egy része aligha kvantifikálható és ún. komparatív értékskálán sem mérhető. Gondoljunk pl. az „anyag” az „oka valaminek”, az „ember” predikátumokra, amelyek olyan meghatározottságok, hogy numerikus vagy kompartív értékelést nem tesznek lehetővé.⁸

(3) Az ismeretháttér teoretikus része ne tartalmazzon semmiféle mágikus jellegű magyarázatot vagy hiposztázisznak minősülő fogalmat. („Mágikus”-nak mondunk egy magyarázatot, ha az adott jelenséget valamely természetfölötti lény tevékenységének tulajdonítjuk és az ember feladata e lény jóindulatának megnyerése; a fogalomalkotás pedig akkor „hiposztázisz”, ha a valóság ún. töredék-létezőit — ilyenek többek közt a dolgok tulajdonságai — individuális létezéssel ruházzuk fel.) Az ilyen magyarázatokat és fogalmakat mint a természettől idegen, torz gondolati képződményeket a tudományos objektivitás elvének jegyében el kell utasítanunk.

(4) Az ismeretháttér legyen belsőleg konzisztens, azaz ne tartalmazzon logikai természetű inkonzisztenciákat. E követelmény teljesülése az ismeretháttér homogenitásának egyik biztosítója. Minthogy az ismeretháttér a tudományt mint eredményrendszert reprezentálja, méltán támasztjuk vele szemben az ellentmondásmentesség meglehetősen erős követelményét.

(5) Az ismeretháttér teljesítse a külső konzisztencia követelményét is, azaz legyen összeegyeztethető az adott tudományág más területein felhalmozott elméleti ismeretekkel, továbbá a rokon tudományok elméleti ismereteivel, vagy ha liberálisabbak vagyunk, az említett ismereteknek legalább egy bizonyos részével.

(6) Igen fontos a szemantikai homogenitás követelményének teljesülése, amely azt írja elő, hogy az ismeretháttér teoretikus része egységes tárgyalási univerzumot fedjen le. E szemantikai homogenitás teljesülhet úgy, hogy az adott tudomány a valóság egy minőségileg jól körülhatárolható szerveződési szintjét tanulmányozza, mint pl. a biológia, vagy ilyen szerveződési szintek átmeneteit mint a biokémia, vagy a valóság minőségileg különböző, de strukturálisan és/vagy funkcionálisan analóg jelenségeit, mint a rendszerelmélet

⁷ Ismeretes, hogy a Bécsi Kör legtöbb tagja a 20-as években az ún. protokoll-tételekben látta az emberi megismerés végső fundamentumát.

⁸ Lásd e témával kapcsolatban Fehér Márta „A mérhető világ felé” c. dolgozatát. „Világosság”, 1974/12.

vagy az informatika. A szemantikai homogenitás összefügg olyan episztemológiai jellemzőkkel, mint a megközelítés absztraktsági foka és a pusztán fenomenológiai vagy ennél mélyebb (strukturális) magyarázat igénye.

(7) Végül azt a követelményt kell támasztanunk, hogy az ismeretháttér teoretikus része jól fedje le az empirikus részt. Ellenkező esetben inkongruencia lép fel az elmélet és a tapasztalat között.

A felsorolt metodológiai szabályok egyrészt a tudományosság elemi normáit rögzítik, másrészt az alapválasztás feladatainak megoldásához nyújtanak szempontokat.

b) A tudományos kutatás második szakaszát mint a tudományos problémahelyzet kialakulását és a probléma megformulázását jellemezhetjük. Az ember anyagi és szellemi szükségleteinek megvan a dialektikus sajátossága, hogy olyan célkitűzések formájában is tudatosodik, amelyek megvalósításához szükséges szellemi feltételeket az ismeretháttér csak részben biztosítja. Pontosabban fogalmazva: a mindenkori társadalmi gyakorlat talaján megfogalmazódó megismerési cél és az ismeretháttér nyújtotta lehetőségek ellentmondásos viszonya feltárul a megismerő szubjektum előtt. Így a problémahelyzet mint a gyakorlati tevékenység sajátos szituációja a már megszerzett tudás és a megszerzendő tudás (tehát az aktuálisan fennálló tudáshiány) ellentmondása.⁹

Mint láttuk, az ismeretháttér egy sajátos, jól rendezett elemekből álló homogén közeget reprezentál, amelyen belül nincs helye ellentmondásoknak, sőt — mint a külső konzisztencia követelménye előírja — a rokon tudományterületeken felhalmozott ismeretek jelentékeny részével is összhangban kell állnia. Tehát az ismeretháttér a jólrendezettség, az egyensúlyra és harmóniára törekvés jellemzi. Ezzel ellentétben a probléma-formulázás időszakát méltán nevezhetjük a harmónia és az egyensúly megbomlása stádiumának. Tehát egy kezdeti statikus szakaszt egy meglehetősen dinamikus követ, amelyben feltárul az ismerethiány, amely gátolja a kitűzött megismerési cél elérését. Képletesen szólva, az ember szakadék előtt áll, amelyen a megismerés szokványos módszereivel nem lehet átjutni.¹⁰

Minden probléma tartalmazza az ismeretháttér egy bizonyos hányadát, továbbá az ismerethiányt reprezentáló ismeretlent (változó), végül egy sajátos logikai viszonyt, amelyről mint dialektikus ellentmondásról szoltunk. A félreértések elkerülése végett megjegyezzük, hogy az említett összefüggés a dialektikus ellentmondás egy sajátos episztemológiai formája.

Vannak azonban a megismerésnek olyan ellentmondásai, amelyek megoldása az emberiség számára egyszerűen kilátástalan. Ezek valójában antidialektikus ellentmondások és tulajdonképpen az emberi megismerés tévútjai, amelyeket összegezően álproblémáknak szokásos nevezni. Ma már tudjuk, hogy a szög harmadolása, a perpetuum mobile megalkotása és az éter fizikai tulajdonságainak meghatározása álprobléma volt, hiszen az ismeretháttér tulajdonképpen

⁹ Az utóbbi időben a marxista filozófusok is élénk érdeklődést mutatnak a problémaelmélet iránt. Az idevágó marxista irodalomból a „Rostocker Philosophische Manuskripte” sorozatban megjelent munkákat emeljük ki, közülük is a „Problemstruktur und Problemverhalten in der wissenschaftlichen Forschung” c. füzetet. (Rostock 1966.)

¹⁰ B. N. Kedrov „A tudományos kutatás útjairól” c. tanulmányában arról beszél, hogy a régi kategóriákban való gondolkodás az a gát, amely a kutatónak a magasabb megismerési szintre való eljutását akadályozza, mert ernyőként eltakarja szeme elől e magasabb szintre való rálátást. („Magyar Pszichológiai Szemle” 1969/1.)

kizárja a megoldást. Más esetekben a megoldás eleve nem kizárt, de a megismerés adott szintjén szinte leküzdhetetlen akadály tornyosul a megismerő emberi elme elé. Ilyenkor apória- vagy antinómia-helyzetről beszélünk.¹¹ Jól ismertek a Zenon-féle apóriák és a kanti antinómiák. A szaktudományos problémákban azonban a leküzdendő episztemológiai akadály nem ennyire súlyos és ennek megfelelően a megoldás kilátásai sokkal nagyobbak. A továbbiakban csak az utóbbi problémacsoporttal foglalkozunk.

A problémák igen sokféleképpen osztályozhatók. Mi azonban felosztási alapként továbbra is a lehetséges megoldások megtalálásának nehézségét tekintjük és ennek megfelelően reguláris, kvázi-reguláris és irreguláris problémákról beszélünk.¹² A reguláris problémák olyan természetűek, hogy a kutató a rendelkezésére álló ismeretháttér talaján szisztematikus keresés révén megtalálhatja a megoldást. E kutatási formát manapság normál tudományos tevékenységnek nevezik.¹³ Valójában a reguláris problémák nem mások, mint meglehetősen nehéz tudományos feladatok, amelyek megoldása nagyfokú intelligenciát tételez fel. Az irreguláris feladatok az előbbiekkal ellentétben kreativitást kívánnak meg a kutatótól, hiszen az ismeretháttéren való gyökeres túllépést tételeznek fel. A kvázi-reguláris problémák átmenetet alkotnak az említett problémacsoportok között.

Vizsgáljunk meg néhány olyan metodológiai szabályt, amelyek megkönnyítetik a problémák formulázását.

(8) Nagyon fontos, hogy világosan megfogalmazzuk a problémát. A világosság feltételezi, hogy a problémában szereplő fogalmak tartalma és terjedelme a lehető legélesebb legyen. Ellenkező esetben szavakon fogunk vitatkozni és nem koncentrálnak szellemi erőinket a probléma megoldására.

(9) A problémák jól formulázottsága feltételezi a probléma alkotórészeinek azonosítását. Világossá kell tennünk, hogy az ismeretháttér mely elemeit használjuk fel közvetlenül a probléma megformulálásánál (premisszák) és melyek azok, amelyeket közvetve (előfeltevések). Talán a legnehezebb feladat az ismeretlen azonosítása és annak a logikai kapcsolatnak a körvonalazása, amely az ismert és az ismeretlen összekapcsolja. E nehézségek még csak növekednek, ha matematikai formába próbáljuk önteni a korábban csupán nyelvi formulázott problémákat.

(10) Ajánlatos megvizsgálni a probléma előtörténetét, hiszen könnyen lehetséges, hogy már a korábbiakban is megfogalmazódott és erőfeszítéseket tettek megoldására. A történeti elemzés támpontot nyújthat annak megítéléséhez, milyen kilátásaink lehetnek a megoldásra. Ezen a területen is érvényes az a mondás, hogy aki a múltat eléggé mélyen ismeri, az a jövőbe lát.

(11) Meg kell előzetesen ítélnünk a megoldandó probléma nehézségi fokát. Ha a probléma reguláris, akkor megoldása alapvetően csak mennyiségileg növeli a tudományos ismereteket. A probléma irregularitása esetén viszont a megoldás minőségileg új mozzanatot vinne be a tudomány fejlődésébe. A megoldás szempontjából nem lehet közömbös annak eldöntése, hogy az adott probléma meg-

¹¹ Az apória-helyzet mélyreható elemzését adja N. Hartmann számos munkájában, különösen a „Nézeteim rendszeres kifejtése” és az „Új ontológia Németországban” c. írásaiban. (N. Hartmann: „Lételméleti vizsgálódások”, Gondolat, Bp., 1972.)

¹² A. Polikarov: *Elemente der Heuristik*; „Rostocker Philosophische Manuskripte”, Heft 3, Rostock 1966, 119–123.

¹³ T. S. Kuhn: „The Structure of Scientific Revolutions”, 1962.

oldásra érett-e. A tudománytörténet arra tanít bennünket, hogy a problémák rendszerint jóval korábban felmerülnek, mint megoldásuk feltételei létrejönnek.

(12) Határoljuk körül minél pontosabban annak az episztemológiai ellentmondásnak a jellegét, amely a problémában kifejezésre jut. Elképzelhető, hogy az ismeretháttérbe sorolt és azon kívül rekedt teoretikus ismeretek összeférhetlenségéről van szó. (Gondoljunk pl. a fény Newton után sokáig egyeduralgó korpuszkuális elméletére és a mellőzött hullám-elméletre.) Máskor az elmélet nem tudja kellően magyarázni az empiriát, sőt esetleg nincs is alkalmas magyarázó elmélet. Nemritkán olyan új tényt vagy ténycsoportot keresünk, amely kiegészíti az ismeretháttér empirikus részét. Végül az a szituáció is előfordulhat, hogy a meglevő elméleti magyarázatot felszínesnek tartjuk és mélyíteni szeretnénk.

Az említett metodológiai szabályok mintegy túlmutatnak önmagukon és olyan javaslatoknak foghatók fel, amelyek egyúttal a megoldást is elősegítik.

c) Sokan a „jó kezdet fél siker” közmondás analógiájára méltán vélekednek úgy, hogy a jól formulázott probléma már félig tartalmazza a megoldást is. Kétségtelen, hogy a tudományos alkotóképeség éppúgy megnyilatkozik a problémák felismerésében és megformulázásában, mint a megoldások megsejtésében és megtalálásában. A tudományfilozófia számára azonban mégis a megoldás megszületésének a folyamata a legrejtélyesebb, hiszen ekkor az emberi gondolkodás ugrást tesz az ismeretlenbe és szerencsés esetben átlendül az ismert és ismeretlen közötti szakadékon. A tudományos alkotás eredményeként — legalábbis az irreguláris problémák esetén — gyökeresen új ismeretekkel gazdagodik az összemberi tudás. Nem véletlenül övezte és övezi ma is még a tudományos alkotás eme szakaszát a titokzatosság homálya. Persze napjainkban a tudománytörténet, a tudománypszichológia, a kibernetika, a rendszerelmélet és más tudományágak jóvoltából sokkal többet tudunk a megismerés kreatív folyamatairól és az ún. önfejlődő rendszerek jellemzőiről. Ha ugyanis a tudományos alkotást progresszív változásnak, azaz fejlődésnek tekintjük a valóság szellemi elsajátításának a folyamatában, akkor — legalábbis részlegesen — szertefoszlik az a misztikus homály, amely ezt a folyamatot burkolta. Ma már világos előttünk, hogy a fejlődés a rendszert strukturálisan meghatározó szükségzerű összefüggések (törvények) és a rendszer környezete közötti véletlenszerű kölcsönhatások eredményeként jön létre kedvező esetekben. A kedvezőtlen esetek a rendszer regresszív változásait eredményezik.¹⁴

Az általunk vizsgált esetben a szükségszerűség szféráját az ismeretháttér képviseli. Ha csak ez termelődnék újra a problémamegoldás eredményeként, akkor pusztá ismétlődéssel állnánk szemben a fejlettség azonos fokán. A probléma felmerülése, majd kibontakozása azonban rést üt a szükségszerűség eme zárt területén és immár lehetőség nyílik arra, hogy más tudásterületekről mint ismeretkörnyezetből információk áramoljanak be. Ezek az ismeretek egyes esetekben új, magasabbrendű struktúra létrejöttéhez vezetnek, máskor viszont jelentős zavart idéznek elő az adott rendszerben. Ha egyáltalán beszélhetünk intuíciónról és azt nem a kevés elhivatott inspirációjaként fogjuk fel, akkor az

¹⁴ Neumann „Az automaták általános és logikai elmélete” c. előadásában olyan hipotézist állít fel, hogy az automata, amennyiben szervezetsége bizonyos minimális komplikáltsági szintet meghalad, életképes mutációt hozhat létre. („A kibernetika klasszikusai”, Gondolat 1965, 55—120.)

intuíció olyan minőségi változás a megismerés területén, amely révén az ismeretháttér és ennek környezete közötti véletlenszerű kölcsönhatás eredményeként megszületik az az eszme, amely a problémamegoldás vezérmotívuma.^{15,16}

A tudományos alkotásban tehát szerepe van a véletlennek éppúgy, mint a fejlődésben általában. De a véletlennel csak azok tudnak élni, akik felkészülten várják. Valamely problémát jól megformulálni, jelentős tudományos teljesítmény, de ennél is nagyobb felkészültséget, az információk és módszerek mennyiségi felhalmozását szükséges a problémamegoldás. A probléma érése során, amelyet gyakorta inkubációnak neveznek, rendszerint az ismeretháttér jelentős bővülése és elmélyülése következik be.

Mint hogy a tudományos alkotásban kulcsszerepe van a megismerés folyamatát mintegy katalitikusan felgyorsító, gyakran távoleső tudásterületekről át-emelt információknak, nagyon jelentős, hogy e jórészt véletlenszerű hatásmechanizmusnak optimális mozgásteret biztosítsunk. Meg kell találnunk — képletesen szólva — ahhoz az ugráshoz, amely átlendít bennünket a régi és új tudás között tatóngó szakadékon, az alkalmas elrugaszkodási pontot és azokat a fogásokat, amelyekkel maximálisan fokozhatjuk teljesítményünket.

Az emberiség nagy álmai közé tartozik a heurisztika, a felfedezés művészete megalkotásának eszméje. Ez az álom azonban nem volt kevésbé fantasztikus, mint a bölcsék kövének, a megfiatalító elixírnak vagy a „szezám tárulj”-nak az eszméje. Igaza van Pólya Györgynek, amikor azt mondja, hogy az ilyen álmok, noha mindörökké álmoknak kell maradniok, mélyen megragadják az embert és hasonlóan a Sarkcsillaghoz, amelyen még senki sem járt, azt nézve meglelhetjük a helyes utat.¹⁷ Ennek megfelelően a modern heurisztika már sokkal szerényebb célt tűz maga elé: olyan módszertani szabályok megfogalmazására tesz kísérletet, amelyek hasznosak lehetnek a problémák formulálásában és megoldásában.

A tudományos alkotótevékenység ezen igen sommás jellemzése után megemlítnék néhány metodológiai szabályt, amely segítséget nyújthat a problémamegoldás munkájához.

(13) Mindenki, aki tett már kísérletet jelentős tudományos problémák megoldására, akár tudatosan, akár ösztönösen alkalmazott olyan megfontolásokat, amelyek az adott probléma egyszerűsítéséhez vezettek. Ez megnyilvánulhat a redundáns információk kiküszöbölésében (az ismeretháttér egyszerűsítése) vagy olyan feltevések bevezetésében, amelyek révén a valóságos problémát annak többé-kevésbé idealizált másával cseréljük fel.

(14) Hasonlóan általánosan elfogadott az a szabály is, hogy a problémát osszuk fel részproblémákra. E szabály a politikai stratégia „oszd meg és uralkodj” elvének metodológiai analogonja. A felosztás ugyanis lehetővé teszi, hogy a részproblémákat, amelyek egyenként nem alkotnak leküzdhetetlen akadályt, logikai vagy nehézségi sorrendben oldjuk meg.

(15) Közismert, hogy a hasonlóságoknak és analógiáknak igen nagy szerepük van az új eszmék megszületésében. Gyakorta éppen ezek mint rejtett információs csatornák teszik lehetővé az ötlet, az új eszme megszületését. Ezek terelik egységes mederbe a kezdetben teljesen divergens gondolatokat. Még jobb, ha

¹⁵ J. Ponomarjov az intuíciót mint a cselekvés melléktermékének tudatosulását értelmezi és e jelenséget számos érdekes példán világítja meg. („Pszichikum és intuíció”, Kossuth, Bp. 1968.)

¹⁶ Hasonló felfogást fejt ki az „Osztási módszerek a leninszkoji filozófiában” c. szovjet tankönyv is. (Moszkva 1973, VII. fejelet.)

¹⁷ Pólya György: „A problémamegoldás iskolája”, I, Tankönyvkiadó 1967, 10.

hasonló vagy analóg problémát találunk, hiszen ebben az esetben remélhetjük, hogy a megoldás is hasonló vagy analóg lesz.

(16) Ha az előbbi fogások nem hozták meg a kellő eredményt, akkor célszerű a probléma exportációjával kísérletezni. Ez abban áll, hogy a vizsgált problémával analóg problémát konstruálunk egy minőségileg különböző területen. Közismert pl., hogy az emberfiziológiai problémákat gyakran állatfiziológiai területre exportáljuk, és ott adjuk közelítő megoldásukat.

A (8)–(16) szabályokat összefoglaló néven *heurisztikus szabályoknak* nevezük. Ezek hasznos segédeszközök a lehetséges problémamegoldások, a tudományos hipotézisek megalkotásában. E hipotézisek értékelése (igazolása) zárja a tudományos kutatás egy idealizált ciklusát.

d) A hipotézisek értékelésénél az a megismerési cél vezet bennünket, hogy a már megszerzett emberi tudást új, azaz informatív és egyúttal igaz ismeretekkel gazdagítsa. A tudományfilozófusok az említett megismerési célokat a legutóbbi időig nem különböztették meg eléggé élesen.^{18,19} Ma már világos, hogy itt a tudás egymástól különböző és egyúttal egymást kiegészítő dimenziójáról van szó. Más jelent újat mondani a valóságról és igazat állítani, hiszen az első esetben az ismerethiány feltételes megszüntetése, második esetben viszont az információ adekvátságának a felmutatása a cél. Az értékelés e két mozzanata mégsem választható el egymástól, hiszen a hipotézisek mint provizórikus problémamegoldások igazolása közvetett és soklépcsős művelet, amelynek egyes szakaszaiban inkább az adekvátságnak, másokban az eredetiségnek tulajdonítunk nagyobb jelentőséget, továbbá mind az eredetiség, mind az adekvátság bizonyos mértékben kifejezhető a logikai megalapozottság fokával (logikai valószínűséggel).^{20,21}

A tudományos kutatás metodológiájának talán leginkább kidolgozott fejezete a hipotézisek értékelésének stratégiája. E művelet három szakaszra tagolódik: (i) Mindenekelőtt azt kell megállapítani, hogy a vizsgált hipotézisek tudományosnak minősülnek-e. Ez úgy történik, hogy az (1)–(7) alapválasztási szabály teljesülése szempontjából tesszük őket mérlegre, viszonyítási alapként az ismeretháttérrel használva. Az értékelés e szakaszában arra a kérdésre keresünk választ, egyáltalán tudományosak-e a számba vett hipotézisek. (ii) Ha teljesítik a tudományosság ún. értéknormáját, akkor azt vizsgáljuk meg, hogy e versengő hipotézisek közül melyik tesz eleget azoknak a követelményeknek legjobban, amelyeket a tudományosan értékes hipotézisekkel szemben támasztunk. Az értékelés e szakaszában kísérletet teszünk a vizsgált hipotézisek előnyben részesítésére (részleges rendezésére). (iii) Végül a legértékesebbnek minősített hipotéziseket tapasztalatilag is ellenőrizzük és azt fogadjuk el megbízható

¹⁸ J. M. Keynes megkívánja az igazolandó hipotézistől, hogy a belőle levezetett előre-látás logikai valószínűsége a maximálisnál kisebb legyen, azaz nyújtson információt. (J. M. Keynes: „A treatise on probability”, London 1921, 235–236.)

¹⁹ K. R. Popper korán felismeri az empirikus tartalomnak (a hipotézis tagadása valószínűségének) szerepét az igazolásban. (K. R. Popper: „Logik der Forschung”, Zweite, erweiterte Auflage. Tübingen 1966, 324–328.)

²⁰ H. Reichenbach így ír: „A tudomány rendszerét a valószínűségi logika nyelvén írják; a kétértékű logika csak egy alkalmas megközelítést nyújtó helyettesítési nyelv.” („Experience and Prediction”, Chicago 1938, 333.) Úgy tűnik, Reichenbachnak ezt a megállapítását a tudományfilozófia fejlődése legalábbis részben igazolja. Erőteljes törekvés tapasztalható arra nézve, hogy a tudományfilozófia fogalmait a logikai valószínűség útján fejezzék ki.

²¹ Itt a szemantikai információelmélet legújabb eredményeire utalnék, amelyeket főleg a finn logikusok J. Hintikka vezetésével értek el.

tudományos ismeretnek, amely a teoretikus értékelés (i)–(ii) és az empirikus értékelés (iii) próbáját legjobban kiállta.

Az (i) értékelési szakasz módszertani elveit már tárgyaltuk. A (iii) értékelési szakasz szabályait a matematikai statisztika művelői nagyfokú pontossággal kidolgozták.²² Ezért csak a (ii) előnyben részesítési szakasz szabályaival foglalkozunk.

(17) A hipotézisektől meg kell kívánnunk, hogy minél nagyobb magyarázó erővel rendelkezzenek, azaz minél több ismert tényről tudjanak számot adni és lehetőleg ne csak e tények lefolyásáról, hanem a folyamat szubsztrátumát alkotó rendszer belső mechanizmusairól is. Ezért a reprezentációs (modelles) magyarázatot megfelelőbbnek minősítjük, mint a fenomenológiaiit, feltéve, hogy ugyanazokról a tényekről számot tudnak adni.

(18) Követelményként kell támasztanunk a hipotézisekkel szemben, hogy minél nagyobb számú és minél eredetibb előrelátásokat tegyenek lehetővé. Nem elégséges, ha egy hipotézis csak post festum magyarázatok megadására képes és előrelátások, ill. retrodikciók nem vonhatók le belőle. Sőt az sem közömbös, hogy az előrelátott tények újdonsága pusztán a tér–időbeli különbségekre korlátozódik, vagy a tények minőségileg új osztályainak reprezentánsairól van szó.

(19) Nagyon fontos, hogy a hipotézis kielégítő heurisztikus erővel is rendelkezék, amely abban nyilvánul meg, hogy termékenyítőleg hat más tudományterületeken a problémák formulálására és analogont szolgáltat a problémák megoldásához.

(20) Meg kell kívánnunk a „jó” tudományos hipotézistől, hogy legyen metodológiaiilag szilárd, azaz eléggé rugalmas ahhoz, hogy esetleges cáfolás után ne kelljen azonnal elvetni, hanem bizonyos, a hipotézis alapvető eszméjét nem érintő módosítással meg tudjuk menteni a cáfolástól. A hipotézis e regenerációs képessége arról tanúskodik, hogy még jelentős jövő vár rá a tudomány fejlődésében.

(21) Legyen a hipotézis lehetőségszerűen minél egyszerűbb. Vonatkozik ez a hipotézis formulálására — ide értve a szakkifejezések és a matematikai formalizmus egyszerűségét —, továbbá a felülvizsgálhatóság egyszerűségére, amelyet azoknak a szituációknak a nagy száma fejez ki, amelyek a tapasztalati ellenőrzésre kínálnak lehetőséget.

Az ismertetett metodológiai szabályok csak egy töredékét alkotják azoknak a megfontolásoknak, amelyek szabályozó és orientáló funkciót töltenek be a tudományos kutatásban. Ahhoz azonban elégségesek, hogy világosan álljon előttünk a metodológiai szabály fogalma és kirajzolódjék előttünk az alapválasztási, a heurisztikus és értékelési szabályok összefüggése.

2. A METODOLÓGIAI SZABÁLYOK MEGALAPOZÁSÁRÓL ÁLTALÁBAN

A tudományos kutatás metodológiája ma még eléggé alacsony fejlettségi fokon áll. Ez mindenképp abban nyilvánul meg, hogy az esetek többségében

²² Megfigyelhető, hogy a matematikai módszerek gyakran statisztikai eljárások alkalmazásával nyomulnak be új kutatási területekre. Így pl. napjainkban már nemcsak a pszichológusok és szociológusok, de a történészek, irodalomtudósok stb. is széleskörűen alkalmaznak statisztikai módszereket.

csak leírni tudja az alkalmazott szabályokat és osztályozza őket.²³ Az eddigiekben erre szorítkoztunk mi is. Megjegyezzük, hogy — figyelembe véve a téma bonyolultságát — ez sem lebecsülendő tudományos teljesítmény. E leíró szinten való túllépés szükséges, hiszen nagyon is paradox helyzetet teremt az a körülmény, hogy a tudományosság kritériumait elemző diszciplína a tudományosság meglehetősen alacsony szívonál áll. Nem elégséges ugyanis csupán leírni a metodológiai szabályokat és nem külsődleges alapon osztályokba sorolni, hanem a tudományosság igényéből kiindulva kísérletet kell tennünk a szabályok megalapozására. Első pillanatra nem is sejtjük, mennyire bonyolult probléma megoldásához fogunk. Hogy módszeresen járjunk el, bontsuk fel a megoldandó problémát a következő részproblémákra: (i) Melyek a szabályok (normatív kijelentések) megalapozásának lehetséges módjai? (ii) Alkalmazható-e és ha igen, akkor milyen kiegészítő megfontolásokkal a számba jöhető megalapozási eljárások a tudományos kutatás metodológiai szabályai esetén?

Ha az (i) részprobléma megoldásához fogunk, messzemenő elméleti megfontolások helyett célszerűbb azonnal a leggyakrabban alkalmazott megalapozási eljárást, az ún. *pragmatikus igazolást* vizsgálat tárgyává tennünk. A pragmatikus igazolás lényege a következő: Ha valamely szabály egy meghatározott feladat megoldásánál legalább annyira hatékonyan alkalmazható, mint más lehetséges szabályok, akkor pragmatikusan igazolt.²⁴ Elképzelhető ugyanis, hogy a számításba jövő eljárások közül több is sikeresen alkalmazható, de van közülük egy vagy néhány, amely optimális eszköznek bizonyul. Nyilvánvaló, hogy az utóbbit vagy az utóbbiak közül valamelyiket ésszerű alkalmaznunk. A pragmatikus igazolást a megalapozás végső eszközének tekintjük egyrészt abban az értelemben, hogy közvetlenül a gyakorlati tevékenység reflexzióján alapul, másrészt abban az értelemben is, hogy minden más megalapozási módszer vagy ennek módosulata, vagy ezt előfeltételezi. Nem véletlen, hogy pl. az indukció elvének megalapozásánál a végtelen regresszust elkerülendő ugyancsak a pragmatikus megalapozásra hivatkoznak.²⁵

A pragmatikus igazolásnál azonban nem szabad szem előtt téveszteni azt a körülményt, hogy az így megalapozott szabály nem az emberrel veleszületett cselekvési minta, hanem végső fokon a tanulás, mégpedig az ún. útvészttanulás (kísérlet és tévedés módszerének) az eredménye. Az utóbbi módszernek az a lényege, hogy valamely problémahelyzetben még a teljesen bizonytalan kimenettelű megoldást is jobb megkísérelni, mint nem tenni semmit. Ha az ismételt próbálkozás eredményhez vezet, akkor lehetőség nyílik az adott tevékenység feladatszerű végzésére (rutinizálására), sőt egyre hatékonyabb alternatív megoldások keresésére is.

A pragmatikus igazolás jogosságának elismerése semmi esetre sem jelenti azt, hogy a pragmatizmus filozófiáját is elfogadnánk. A pragmatikus igazolás, ha helyesen értelmezzük, egyik mozzanata a gyakorlati igazolásnak. De ki kell emelnünk, hogy csupán egyik mozzanata, hiszen a „*praxis*” mint a marxista filozófia alapkategóriája sokkal gazdagabb a „cselekvés”, a „tevékenység”

²³ M. Bunge: „Scientific Research”, Vol. I, 10.

²⁴ K. Szaniawski: A Pragmatic Justification of Statistical Inference; K. Ajdukiewicz: „The Foundation of Statements and Decisions”, Warszawa 1965, 309.

²⁵ H. Reichenbach az induktív következtetést végző embert egy olyan halászhoz hasonlítja, aki a tenger ismeretlen részén akar halászni. De ahhoz, hogy halat fogjon, meg kell kísérlnie a halfogást, mert még a teljes bizonytalanságban is jobb megkísérelni valamit, mint nem tenni semmit. („Experience and Prediction”, Chicago 1938, 362—363.)

kategóriáinál, mivel az aktivitás mozzanatán túlmenően a *történetiség és a társadalmiság dimenzióját* is tartalmazza. Valójában a pragmatikus igazolás még nem több, mint a feltételes reflexek (nem tudatos cselekvési minták) kialakulási mechanizmusának logikai vetülete. Ha a tudományos kutatásban funkcionáló metodológiai szabályokat csak pragmatikusan tudnánk megalapozni, akkor értékük aligha volna nagyobb, mint a pusztá megszokásoknál és ugyanazokhoz a következtetésekhez jutnánk, mint Hume az induktív következtetést és okságot illetően.

A gyakorlati igazolás tehát a pragmatikai megalapozáson túlmenően történeti, szociológiai és pszichológiai mozzanatokot is tartalmaz.

A tudománytörténet tanulmányozásának, ha nem reked meg a tények pusztá historiográfiái számbavételének a szintjén, az a legfontosabb feladata, hogy a tudományfejlődés alapvető tendenciáit feltárja és ennek kapcsán számot adjon azokról az eljárásokról, amelyek eredményesen hozzájárultak a fejlődéshez vagy fékeztek azt. Tudománytörténeti háttér nélkül a pragmatikus igazolás egyoldalú, hiszen lényegében eredménycentrikus és nélkülözi a történeti távlatot.

A tudományos kutatás történeti megalapozásának szükségességét csak az utóbbi évtizedekben ismerték fel a tudományfilozófusok, noha a történetiség Hegellel és a marxizmussal már a múlt században jelentős pozíciókat szerzett a tudományos kutatásban. A történetiség elvének a térhódítása azonban jobbra a társadalomtudományokra korlátozódott. Mivel a tudományfilozófiai vizsgálódások előterében a természettudományok álltak, így nincs mit csodálkoznunk azon, hogy a tudományfilozófiában az ötvenes évekig a pozitívizmus és a konvencionálizmus volt az uralkodó irányzat.

A *pozitívizmusra* jellemző, hogy a metodológiai szabályokat vagy a pszichológia területére utalta, vagy az indukción elvére próbálta redukálni. Úgy vélte, hogy a tudomány szilárd tény-kijelentések és a belőlük indukción útján nyert általánosítások olyan rendszere, amelynek felépítési elveit a modern szimbolikus logika szolgáltatja. Minthogy a pozitívizmus képviselői szerint a logika törvényei tautologikus jellegük folytán a valóságról nem mondanak semmit, így megalapozásuk szükségtelen. Tehát az indukción elvének megalapozása az egyetlen jelentős tudományfilozófiai feladat.

A *konvencionálizmus* is a ténymegállapításokat tekinti a tudomány bázis-kijelentéseinek és úgy véli, hogy ezek intuitíve alapolozhatók meg. A továbbiakban a kutatás arra szorítkozik, hogy ismeretelméletileg és logikailag eléggé egyszerű elméletet boltozzon a tény-kijelentések fölé. A tudományos elméletek a konvencionálizmus szerint nem igazak vagy hamisak, hanem többé-kevésbé egyszerű (gazdaságos) elrendezési szabályok, amelyeknek háttérében a konvención mint tudomány-szociológiai összetevő áll.^{26,27}

²⁶ A rivális metodológiai irányzatok világos elemzését adja Lakatos Imre a „History of Science and its Rational Reconstructions” c. tanulmányában; PSA 1970. In Memory of R. Carnap Holland, Dordrecht 1971, 91—136.

²⁷ G. H. von Wright a normatív kijelentések kétféle megalapozását különbözteti meg. A teleológiai megalapozás lényegében azonos a pragmatikus megalapozással. A normatív megalapozás pedig a tekintély szerepével függ össze, amelynek a közvélemény kialakulásában fontos szerep jut. (G. H. von Wright: The Foundations of Norms and Normative Statements; K. Ajdukiewicz: „The Foundations of Statements and Decisions”, id. kiad., 351—367.)

A szabályok konvencionalista megalapozása mint az igazolás általános formája elfogadhatatlan, hiszen teljesen figyelmen kívül hagyja a tudományos megismerés alapvető céljait: az emberi tudás gyarapítását és az igazságra való törekvést. Tagadhatatlan azonban, hogy olyan mozzanatot tartalmaz, amelyet a tudományfilozófia nem hagyhat figyelmen kívül. A mindenkori nemzetközi tudományos közvéleménynek van egy bizonyos regulatív funkciója a tudományos közéletben, hiszen aligha képzelhető el nála illetékesebb fórum a tudományos kutatás módszertani elveinek megítélésénél. Valójában persze a tudományos közvélemény is történeti jelenség és nem vindikálhat magának tévedhetetlenséget. Tudjuk jól, hogy a legnagyobb tudósok sem mentesek az előítéletektől és pszichikai, etikai és más fogyatékoságaik negatív irányban befolyásolják értékítélésüket és ennek következtében szem elől veszítik a tudomány tényleges feladatát. A tudományos közvélemény azonban folytonosan változó, erőteljesen dinamikus jelenség, amely a tudósok közötti kommunikáció folyamatában az erősen divergens egyéni vélemények konfrontációja eredményeként egyre inkább egységessé és multiperszonálissá válik. A vélemények kölcsönös cseréjében mintegy lecsiszolódnak a szélsőséges felfogások. A tudományos közvélemény kiátlagolt formában tartalmazza az adott tudomány jelentős képviselőinek értékítélésait.^{28,29}

A konvencionális mozzanata megtalálható K. R. Popper *kritikai empirizmusában* is, de azzal a különbséggel, hogy ezt nem terheli az egyszerűség elvének túlhajtása, továbbá e felfogás szerint nem az elméleteket kell konvencionálisan elfogadnunk, hanem a ténykijelentéseket. Ugyanakkor Poppernál sokkal erőteljesebb mozzanatként jelentkezik a kritikai attitűd és ennek megfelelően a racionalitásra való törekvés. Az induktív általánosítás helyét itt a magas szintű elméleti elvek intuitív megsejtése, továbbá a ténykijelentések deduktív levezetése foglalja el. Popper a pozitívizmus képviselőihez hasonlóan szükségesnek tartja, hogy a metafizikai kijelentéseket száműzzük a tudományból, de velük ellentétben elismeri a metafizikai kijelentések metodológiai szerepét és azt állítja, hogy a filozófiai problémák nagy része átfogalmazható metodológiai problémává.³⁰ Olyan elvnek, mint a tudományos objektivitás, a falzifikálhatóság vagy ennek továbbfejlesztett formája, a korroborálhatóság, metafizikai előfeltevéseken alapulnak és értéküket kizárólagosan gyümölcsöző alkalmazhatóságuk adja.³¹ Valójában tehát Popper is a pragmatikus megalapozás híve.

Egy nagyon gondolatébresztő metodológiai felfogást terjesztett elő a közelmúltban elhunyt magyar származású tudományfilozófus, Lakatos Imre.³² Felfogását a *rivális kutatási programok metodológiájának* nevezhetjük. Lakatos szerint nincs változatlan, a priori metodológia, hanem a metodológiák is történetien relatívak, azaz a tudomány ún. belső történetének racionális rekonstrukciói. Ez a belső történet csupán idealizált mása a tudomány aktuális történeté-

²⁸ I. Lakatos: *History of Science and its Rational Reconstructions*; PSA 1970, id. kiad., 94–96.

²⁹ Itt ismét utalunk a tudományos megismerésben bizonyos alárendelt szerepet játszó konvenció és autoritás kapcsolatára.

³⁰ K. R. Popper: „*Logik der Forschung*”, id. kiad., 28.

³¹ I. h.

³² L. Lakatos Imre: *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*. *Proceedings of Aristotelian Society* 69, 149–186. és *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*; „*Criticism and the Growth of Knowledge*”, Eds.: I. Lakatos and A. Musgrave, 1970.

nek, de még sincs igaza azoknak, akik mindenfajta metodológiát szkepszissel fogadnak. A metodológiák történetiségének hangoztatása persze már másoknál, így T. Kuhnnál is megtalálható.³³ Ő azonban a paradigma-változásokban alapvetően irracionális jelenséget lát és nem ismer el olyant, hogy a tudományos kutatás metodológiája valahogyan tudja önmagát korrigálni. Vele szemben Lakatos azt hangoztatja, hogy a rivális kutatási programok összehasonlíthatók egymással és míg progresszív stádiumban vannak (eredményesen alkalmazhatók új problémák megoldásánál, meglepő előrelátásokhoz vezetnek stb.), addig fenntarthatók. A progresszív stádiumban bizonyos metodológiai elvek révén meg kell óvni a program ún. szilárd magját a kísérleti cáfolástól és ellensúlyozni kell a gyökeresen különböző felfogások rivalizálását, továbbá óvni kell az elméletet a negatív példáktól és anomáliáktól.³⁴

Lakatos szerint a kutatás metodológiai szabályainak alapvetően arra a kérdésre kell választ adniok, mikor tekinthető valamely program progresszívnek, azaz minden fogyatékosága ellenére méltónak arra, hogy fenntartsuk és óvjuk, és mikor érett arra, hogy a nála gyümölcsözőbbnek ítélt rivális programmal váltsuk fel. Tehát nála hallgatólagosan egy igen jelentős dialektikus mozzanat, a fejlődés kérdése kerül a metodológiai vizsgálódás homlokterébe. Így érthető, hogy a kutatási programok probléma-generáló ereje fontosságban megelőzi a magyarázó és prediktív erőt. Ez a problémaelméleti mozzanat Lakatosnál azonban csak a dialektikus szemlélet egy kis töredékének igenlését jelenti, hiszen kifejezetten elutasítja a rivális kutatási programok dialektikus feloldásának a gondolatát, amelyet Lakatos felfogását bírálva N. Koertge fejt ki.^{35,36} Nagyon figyelemre méltók azok a metodológiai tételek amelyeket N. Koertge megfogalmaz: 1. Történeti tétel: A tudományban csak akkor van fejlődés, ha a kvázi-komplementer elméletek ellentmondása az új tartalmat növelő elmélet keretében oldódik meg. 2. Filozófiai tétel: A fejlődés e mintáinak az az alapja, hogy az ellentétes kvázi-komplementer elméletek által felvetett problémák különösen mélyek. 3. Metodológiai tétel: Mivel a tudomány problémák megoldásán keresztül halad előre, a legnagyobb hiba az, ha a tudósok közössége nem vesz tudomást a problémákról.³⁷

E módszertani elvek szemmel láthatóan nem ugyanazon a szinten fogalmazódtak meg, mint a korábbiakban általunk felsoroltak, hanem olyan szabályoknak tekinthetők, amelyek maguknak a metodológiai elveknek a formulázást szabályozzák, tehát szuper-metodológiai elvek vagy metakritériumok. Itt egy érdekes problémával találjuk magunkat szemben: Vajon a dialektika törvényei csakugyan felfoghatók a metodológiai elvek megfogalmazását szabályozó kritériumoknak és ha igen, akkor hogyan töltik be ezt a funkciót?

E problémakör vizsgálatához nagyon értékes útmutatásul szolgálnak azok a gondolatok, amelyeket Engels az „Anti-Dühring” régi előszavában kifejt.

³³ Itt az ún. normál tudomány és a forradalmi tudomány Kuhn-féle különbségére utalunk. Az előbbi nem más, mint feladványfejtés egy meghatározott paradigma alapján. Az utóbbi viszont új paradigma megalkotásával függ össze.

³⁴ I. Lakatos: *History of Science and its Rational Reconstruction*; PSA 1970, id. kiad., 99–105.

³⁵ N. Koertge: *Inter-theoretic Criticism and the Growth of Science*; PSA 1970, id. kiad., 160–173.

³⁶ I. Lakatos: *History of Science and its Rational Reconstruction*; PSA 1970, id. kiad., 175–179.

³⁷ N. Koertge: *Inter-theoretic Criticism and the Growth of Science*; PSA 1970, id. kiad., 168–170.

Közülük itt három fontos megállapítására utalok: a) „A gondolkodásról szóló tudomány . . . mint minden más tudomány, szintén történelmi tudomány, az emberi gondolkodás történelmi fejlődéséről szóló tudomány.” b) „Márpedig éppen a dialektika a mai természettudomány számára a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez.” c) „. . . az emberi gondolkodás történelmi fejlődésmentével, a külső világ általános összefüggéseinek különböző időkben fellépett felfogásaival való ismeretség azért is szükséglet az elméleti természettudomány számára, mert mérceét ad az e természettudomány által felállítandó elméletek számára.”³⁸

Véleményünk szerint a marxista tudományfilozófusok Engelsnek e gondolatait vagy nem méltatták kellő figyelemre, vagy leegyszerűsítetten értelmezték. Közülük számosan a pozitívizmus kitaposta úton haladnak és a történetiségnek mint a dialektika egyik konstitutív elemének nem, vagy alig juttatnak szerepet vizsgálódásaikban. Mások viszont abban a naiv hitben élnek, hogy a dialektika törvényeinek ismerete közvetlenül érvényesül a tudományos kutatásban és munkájuk a dialektikát illusztráló példák gyűjteményévé válik. E megközelítésnek a népszerűsítésben persze lehet helye, de — mint Lenin megjegyzi — tartalmi helyességét a tudományok történetével kell ellenőrizni.³⁹

A marxista tudományfilozófusok közül többen a klasszikusok intenciójának megfelelően a dialektika összefüggéseit tudománytörténeti kutatásokkal kívánták megalapozni,⁴⁰ mások felismerték a dialektika elveinek metodológiai jelentőségét⁴¹ és a dialektika, valamint a megismerés antinómikus jellegének viszonyát állították vizsgálódásuk középpontjába.⁴² Mindezek a részeredmények azonban nem változtatnak azon a kétségtelen tényen, hogy a dialektika elveinek tudományfilozófiai státusza nem kellően tisztázott. Nem véletlen, hogy még olyan jelentős tudományfilozófus, mint M. Bunge is, kétkedéssel tekint rájuk és a marxista filozófusokat azzal vádolja, hogy misztikus erővel ruházzák fel őket.⁴³ E vád csupán annyiban megalapozott, hogy nem lehet a dialektikára mint egyetemes problémamegoldási módszerre, mint valami panacea-ra hivatkozni. E hivatkozás különösen akkor állítja kétes megvilágításba a dialektikát, ha még csak közelítően sem tudjuk megadni azt a működési mechanizmust, amely révén a dialektika a neki tulajdonított módszertani szerepet valójában betölti.

A történetiség elve, amelyet a marxizmus mindig is magáénak vallott, az utóbbi évtizedekben — mint ezt korábbi fejtegetéseink is illusztrálják — utat tört magának és sajátos módon egyes polgári tudományfilozófusok munkásságában is igen jelentős hangsúllyal.

³⁸ F. Engels: A természet dialektikája; MEM 20, 343.

³⁹ V. I. Lenin: Filozófiai füzetek; „Összes művei”, 29, 294.

⁴⁰ B. M. Kedrov: A természettudományok történetének dialektikus logikai általánosításáról (Ismeretetés); „Magyar Filozófiai Szemle”, 1960/2, 338—339. — „Spektralanalyse. Zur wissenschaftlichen Bedeutung einer großen Entdeckung”, Berlin 1961.

⁴¹ D. P. Gorszkij: „Problmri obszej merodológii nauk i dialekticeszkoi logiki”, Mszl, Moszkva 1966.

⁴² I. S. Narski: „Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik”, Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1973.

⁴³ M. Bunge: „Method, Model and Matter”, Holland, Dordrecht 1973, 178—183.

A normatív kijelentések egy igen érdekes megalapozási kísérletének lehetünk tanúi M. Bungénál.⁴⁴ Különbséget tesz ún. vak normák és megalapozatlan normák között. Az utóbbiak helyettesíthetők szabályokkal, amelyek törvényeken és értékítéleteken alapulnak. Az analógiát a technika szabályai szolgáltatták, amelyek tudományos törvénykijelentéseken és a társadalmi érdekek által motivált értékijelentéseken alapulnak. A törvénykijelentés és az értékijelentés összefüggése az eszköz és a cél kapcsolatát reprezentálja. Ezt nevezi Bunge alapnak, amely logikai síkon implikációval vagy — kivételes esetekben — ekvivalenciával fejezhető ki. Ha ekvivalencia áll fenn, akkor a cél elfogadása „szentesíti” az eszköz elfogadását. Implikáció esetén (a cél több úton is elérhető), már nem lehetséges az eszköz értékére következtetni, de elképzelhető, hogy valamilyen módon az eszközök egyikét preferáljuk a többivel szemben. Ehhez egyrészt az szükséges, hogy az eszköznek és a célnak értékeket tudjunk megfeleltetni, másrészt ezek az értékek algebrai alkossanak és így kalkulációra nyújtsanak lehetőséget.

Ha ez a program megvalósítható, akkor a szabályok megalapozása két mozzanatra redukálódik: az eszköz és a cél értékének meghatározására, továbbá ezek összefüggésének (az alapnak) az értékelésére. Arra nézve azonban M. Bunge nem ad meg eljárásokat, hogyan kell az értékelést végezni.

Az ismertetett megalapozási eljárást főleg azért tartjuk értékesnek, mert így a normatív kijelentéseket helyettesítő szabályok is bevonhatók a tudományos elemzésbe. Tudjuk, hogy a valóság törvényeinek feltárása kognitív és pragmatikai értékekkel növeli az emberi tudást. A pragmatikai érték pedig éppen azt jelenti, hogy az adott törvény alkalmas egy meghatározott cél elérésére, amelyet a társadalmi szükségletek determinálnak. Ezek a szükségletek természetesen nem feltétlenül materiálisak. Maguknak a céloknak is meghatározható valamilyen prioritása, és ennek alapján legalábbis részlegesen rendezhetők.

Ezzel a szabályok megalapozásával kapcsolatos felfogások ismertetését befejezzük. Hátra van, hogy saját felfogásunkat körvonalazzuk. Ezt csak röviden, mintegy korábbi kritikai észrevételeink összegezeként tesszük.

Úgy véljük, hogy minden szabály megalapozásánál történetileg és logikailag is a pragmatikus megalapozás az elsődleges. Ez könnyen belátható, ha arra a körülményre gondolunk, hogy előzetes tudás híján a kísérlet és tévedés módszerén jutunk valamely cselekvési mintához. Ez a minta azután szocializálódik, hiszen egyrészt magában a sikeres cselekvésben, másrészt az áthagyományozott ismeretben ölt tárgyi formát és mintegy átlép a partikularitás szintjéről az összemberi tudás szintjére. Ezzel egyidejűleg történeti képződménnyé is válik és kirajzolódik relatív jellege, amely azután kitermeli korrekciójának, kritikai felülvizsgálásának szükségletét. Ez a folyamat a hagyomány és az újítás harcában megy végbe, amelyben a közvélemények mint értékelő (értékmegőrző és értékátadó) fórumnak igen jelentős szerepe van. Valójában persze a közvéleményt idealizálnunk kell ahhoz, hogy az említett funkciót maradéktalanul teljesítse. A gyakorlati megalapozás mindezeket a tényezőket együttesen tartalmazza. Az emberek alkotják meg e szabályokat a cselekvés kényszerétől ízve. A legtöbb ismeretlent ez az első kreatív mozzanat tartalmazza, amelyet azután a tapasztalatból való tanulás már jóval inkább racionalizálható lépései követnek.

⁴⁴ „Normative Wissenschaft ohne Normen — aber mit Werten”, *Conceptus*, vol. VII, 57—64. (1973).

E történeti folyamat kritikus és nehezen rekonstruálható része az értékítéletek genezise. E problémának véleményünk szerint eddigi legátfogóbb és a marxista filozófia alapelveivel leginkább összhangban álló megoldási kísérletét Lukács György adta.⁴⁵ A munkának mint az emberi gyakorlat modelljének alapvető meghatározottsága a teleologikus tételezés és ennek megvalósítása és ezért tartalmazza a Legyen mozzanatát, hiszen a megvalósítás minden lépését az determinálja, hogy elősegíti-e és ha igen, milyen mértékben a cél elérését. E folyamatban megfordul a determináció iránya: míg a biológiai oksági determinációban a múlt irányítja a jelent, a célkitűzés esetén a jövő determináló hatása kerül előtérbe. „A valóság helyes visszatükrözése — írja Lukács — természetesen a helyesen működő Legyen elkerülhetetlen előfeltétele; de ez a helyes visszatükröződés csak akkor lehet hatékony, ha valóban ösztönzi annak megvalósítását, aminek lennie kell. Itt nem csupán általában a helyes visszatükröződésen, a valósággal kapcsolatos megfelelő reagáláson múlik minden, hanem valamely elhatározás helyes vagy téves volta, tehát a munkafolyamatban felmerülő alternatívák eldöntése minden esetben kizárólag a célból, a munkafolyamat megvalósításából kiindulva ítélhető meg.”⁴⁶ A Legyen-nel elválaszthatatlanul összefügg az érték problémája. A Legyen ugyanis csak azért játszhat a munkafolyamatban specifikus meghatározó szerepet, mert az ember számára értékes, amire törekszik. Ugyanígy az érték sem valósulhat meg az ilyen folyamatban, ha megvalósításának Legyen-je nem lesz vezérfonallá. Azonban jelentős különbség is van közöttük: az érték túlnyomórészt a célkitűzést befolyásolja és a megvalósított termék megítélésének elve, a Legyen pedig folyamatnak a szabályozó elve.⁴⁷

Nem szükséges, hogy itt Lukács értékelméleti megfontolásait tovább részletezzük. De a mondottakból is kitűnik, hogy a metodológiai szabályok megalapozásának vizsgálatánál e megfontolásokat aligha lehet mellőzni. Az a sejtésünk, hogy a lukácsi koncepció alkalmas keretet nyújtana a megalapozás korábban vázolt, de meglehetősen izolált mozzanatainak elméleti szintézisére.

3. NÉHÁNY KONKRÉT MEGFONTOLÁS A METODOLÓGIAI SZABÁLYOK MEGALAPOZÁSÁVAL KAPCSOLATBAN

Miután számba vettük a szabályok (normatív kijelentések) megalapozásáról megalkotott és általunk jelentősnek ítélt nézeteket, vizsgáljuk meg, milyen választ adhatunk a következő kérdésre: Milyen alapon ítéljük a korábban vázolt metodológiai szabályok egy részét szinte kötelező érvényűnek a tudományos kutatásban, és miért tartjuk a többi tanácsnak, megengedhető stratégiai megfontolásnak? E probléma nem más, mint az előző fejezetben megfogalmazott (ii) kérdés pontosabb kifejtése.

Vizsgáljuk meg mindenekelőtt az (1)–(7) alapválasztási szabályok megalapozásának lehetőségét. E probléma elemzésénél nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy itt a megismerés korábbi eredményeit vesszük számba és ennek megfelelően beállítottságunk alapvetően eredménycentrikus. Szeretnénk — amennyire lehetséges — maximálisan szilárd bázisra építeni kutató

⁴⁵ Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1–2.

⁴⁶ I. m. uo. 40.

⁴⁷ I. m. uo. 44–45.

tevékenységünket. Helyzetünk némileg hasonlít a hadvezéréhez, aki szilárd hátrországot óhajt tudni maga mögött. Következésképpen az ismeretháttér körülhatárolásánál az ellentmondások feloldására törekszünk, az ismeretek maximálisan determinált, harmonikus közegét óhajtjuk létrehozni. E törekvés realizálódik az említett alapválasztási szabályokban.

Az (1) követelmény az ismeretháttér empirikus részének (az adatoknak) a teoretikus faktoral szembeni maximális invarianciáját mondja ki. Ha ugyanis többféle mérési eljárás segítségével közelítően ugyanazokhoz az adatokhoz jutunk el, akkor az adatok a mérési eljárásokba inkorporált teoretikus ismeretektől alapján véve függetlenek, és így magas szinten objektívek. Ahogyan az ismeretek interszubsjektivitása általában bizonyos garancia az objektivitásra, ugyanígy megbízhatóbbnak kell minősítenünk valamely empirikus ismeretet, ha több, egymástól többé-kevésbé független csatornán át nyertük. Úgy véljük, e szabály pragmatikusan szinte megingathatatlan. Aligha képzelhető el, hogy valaki is legalább ennyire kielégítő alternatív javaslatot tudna előterjeszteni az adott probléma megoldására. Ugyanez elmondható a (2) szabállyal kapcsolatban is. A tudománytörténeti analízis kimutatja, hogy számos tudományos fogalom kezdetben ún. klasszifikatorius fogalom volt, majd a pontosság igényének növekedésével komparatív fogalommá lett, hogy végül metrikus fogalomként funkcionáljon. Példaként a keménység fogalmának fejlődését említjük, amely kezdetben csak a látványág ellentéte volt. Később a technikai szükségletek olyan értékkála megalkotásához vezettek, amely lehetőséget nyújtott a különböző anyagok karcolási keménységük szerinti összehasonlítására (Mohs-féle skála), míg végül sikerült mérni is a keménységet (Brinell-féle skála). Az empirikus kutatásnak az a vezérelve, hogy „mérni mindent, ami mérhető”, ma is érvényes. A matematizálás mint korunk tudományának egyik jellemzője egyrészt előfeltételezi, másrészt maga után is vonja e tendencia erősödését. Zsákutcához vezet azonban az a végletes álláspont, amely a kvantifikálhatóságot (az operacionalizálhatóságot) teszi meg a tudományosság alapfeltételévé. E fel fogás vezetése napjainkban egyre inkább felismerik. Gyakran lehetünk tanúi olyan kutatásoknak is, amelyek jóformán az adatok öncélú gyűjtését korlátozódznak. Egyes területeken már komoly gondot okoz az adatok tárolása és hozzáférhetővé tétele. Valójában az adatoknak csak egy bizonyos határig van értékük, mégpedig addig, míg ténylegesen ismeretháttér-funkciót töltenek be. Az olyan adatok azonban, amelyek ugyanannak a jelenségnek más tér—időkoordináták melletti ismétlődéséről tudósítanak, szinte alig van megalapozó ereje. Ezt a szabályt az indifferencia elveként szokták említeni.⁴⁸

A (3) alapválasztási kritérium sokkal általánosabb az előzőknél és ennek megfelelően filozófiai jellege karakterisztikusabb. Formulázása negatív (tiltó) jellegű. Minthogy a tudományos fogalomalkotás a megismerés egy meghatározott szintjén vagy tartalmasnak, vagy üresnek minősül, ezért a hiposztazáció tiltását pozitív követelmény felállításával is helyettesíthetjük: (3') A tudományos fogalomalkotásban maximálisan törekedjünk az objektivitásra, vagyis — Engels szavaival — vegyük a természetet olyannak, amilyen, minden idegen hozzátétel

⁴⁸ J. M. Keynes szerint az általánosításoknál az olyan adatok, amelyek a korábbiaktól pusztán tér- és időkoordinátáikban különböznek, irrelevánsak. Az irrelevanciát pedig az a körülmény okozza, hogy a tér-időbeli különbségek pusztán mennyiségi természetűek és nem bontják meg a természet minőségi egyöntetűségét. Lásd részletesebben Hársing László „J. M. Keynes valószínűségi logikája” c. dolgozatában. „Logikai Tanulmányok”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 54—55.

nélkül.⁴⁹ Amikor fogalmakat alkotunk, akkor az absztrakció folyamatában a rendelkezésre álló információ egy részét mint elhanyagolható figyelmet kívül hagyjuk. De a fogalomalkotás mindenkor tartalmaz konstruktív mozzanatot is: gondolatilag újraalkotjuk az objektumot. Ez a kreatív mozzanat az alapja az emberi megismerés nagyságának, de számos veszély forrása is. Az aktivitásnak egyik torz megnyilvánulása éppen a hiposztazáció. Ha a töredék-létezőknek a dologi létezőket megillető totalitást tulajdonítunk, akkor csakugyan valami gyökeresen idegen elemet viszünk be a tudományba, pontosabban a megismerés tévútjára lépünk, amely a hamis tudat szférájába vezet.

Úgy véljük, nem szorul részletes bizonyításra, hogy az objektivitás elve és a filozófiai materializmus között összefüggés áll fenn. Ha az emberi megismerés az objektum szellemi elsajátítása, akkor igaz ismerettel róla csak akkor rendelkezünk, ha úgy sajátítjuk el, hogy valóságos természetét rekonstruáljuk, azaz minden idegen mozzanat hozzátétele nélkül mint tőlünk független (anyagi) létezőt ismerjük meg. Tudjuk egyrészt, hogy a megismerés szellemi elsajátítás (gondolati rekonstrukció), másrészt az igaz ismeret kognitív értéket képvisel. A felsorakoztatott premisszákból következik, hogy a dolgok valóságos természetének (objektív lényegének) megismerése ugyancsak értékes. Az utóbbi értékítéletből viszont már nyilvánvaló, hogy az objektivitás elve megismerésünk egyik alapvető metodológiai szabálya. Ezzel egyúttal kísérletet tettünk arra, hogy a megalapozás Bunge-féle koncepcióját egy meglehetősen bonyolult szabály esetén kipróbáljuk.

A (6) és (7) metodológiai szabály valójában nem más, mint a (3) kiegészítése és egyúttal operacionalisztikusabb megformulázása. Ahhoz ugyanis, hogy az objektivitás elve megvalósuljon, szükséges a tárgyalási univerzum jól körülhatároltsága és homogenitása. E követelmény teljesülés egyáltalán nem magától értetődő, hiszen többé-kevésbé világosan kell látnunk azokat a különbségeket, amelyek még nem bontják meg a homogenitást és azokat is, amelyek az univerzum határait alkotják. E felismerésekhez hozzávetőleges biztonsággal csak akkor jutunk el, ha rendelkezünk bizonyos távlati képpel a bennünket környező valóságról. Ez a kép nyilvánvalóan csak hozzávetőleges és átmeneti jellegű lehet, de nélküle nem lehetséges távolságtéremtés, és az objektumra való távlati rálátás. Ezt világképnek nevezzük. Ha egy konkrét szaktudományt a valóság valamely területe térképének nevezzük, akkor a világképet a földgömbhöz hasonlíthatjuk. Ha a világ valamely ismeretlen pontján tájékozódni akarunk, egyiket sem nélkülözhetjük. A tárgyalási univerzum mindig a világ azon szegmensének része, amelyet közvetlenül vagy közvetve a megismerés körébe vontunk. Ezt szokásos egyszerűen univerzumnak nevezni. Magát az univerzumot is történetiképződménynek tekintjük és az anyag ismert szerveződési szintjeit valamely bonyolultan elágazó fejlődési törzsfa mentén próbáljuk elhelyezni. Egyúttal persze arra törekszünk, hogy e szintek számát takarékosan állapítsuk meg, de mindenesetre véges minőségi változatosságot tulajdonítsunk az univerzumnak. Pontosabban fogalmazva: az alapvető vagy gyöker-minőségek számát végesnek tekintjük. Ezt az elvet szokásos *a véges változatosság elvének* nevezni, amelynek az induktív gondolkodás ontológiai megalapozásánál jelentős szerep jut.⁵⁰ Ez az elv természetesen nem zárja ki a világ minőségi végtelenségét, sőt

⁴⁹ F. Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; Marx és Engels Művei, 21, Kossuth 1970, 279—280.

⁵⁰ L. részletesebben Hársing László: J. M. Keynes valószínűségi logikája; „Logikai tanulmányok”, id. kiad., 255—256.

az univerzumét sem, csak az alapvető minőségek véges számát kívánja meg. E feltevés nélkül aligha igazodnánk el a bennünket környező világban. A szemantikai homogenitás követelménye is viszonylag könnyen teljesül, hiszen nem vaktában, hanem a lehető legnagyobb módszerességgel járunk el.

A (7) szabály azt kívánja meg, hogy az ismeretháttér jól fedje le az empiriát. Más megfogalmazásban: az elméleti ismeretháttérből levezethető végtelen sok empirikus következmény halmazába be kell tudnunk sorolni az ismeretháttér empirikus részét.

A (6) és (7) szabály operacionalizálja a (3) szabályt és ennek megfelelően pragmatikusan és tudománytörténetileg igazolható. Eddig nem sikerült még hatékonyabb stratégiai megfontolásokkal biztosítani a tudományos megismerés objektivitását és a tudománytörténet tanúsága szerint a tudósok többsége legalábbis hallgatólagosan alkalmaz ilyen gondolkodási szabályokat.

A (4) és (5) által rögzített konzisztencia követelményének az ésszerűsége könnyen belátható, hiszen ezek a szabályok fejezik ki talán legélesebb formában a homogenizáció igényét. Ha problémákat akarunk megoldani, azaz a megismerés ellentmondásos jellegét akarjuk feltárni, akkor előbb világosan körül kell határolnunk azt a területet, ahol ismereteink mintegy egyensúlyi helyzetben vannak. Aligha tudna bárki is hatékonyabb alternatív megoldást ajánlani.

A (8)–(12) szabályok a problémák formulálásához, a (13)–(16) pedig a megoldások kereséséhez nyújt szempontokat. Összefoglaló néven e szabályokat heurisztikai elveknek neveztük. A továbbiakban ezek megalapozásával foglalkozunk. A vizsgálandó problémát úgy is fogalmazhatjuk, hogy művelhető-e egyáltalán a heurisztika tudományosan, vagy még ma is a „felfedezés művészeté”-nek kell tekintenünk. E kérdéssel foglalkozik Pólya György egyik érdekes tanulmányában.⁵¹ A heurisztikai elvek megalapozásának két módját tárgyalja: az axiomatikus és a statisztikait. Az első deduktív és a matematikai tudományokra jellemző, a második inkább induktív és a heurisztikai elvek pszichológiai megalapozásának segédeszköze. Végül is arra a következtetésre jut, hogy egyik megalapozási eljárás sem kielégítő, de ennek ellenére a heurisztikus elvek működőképesek a tudományos kutatásban. Mások, mint F. Le Lionnais erősen meg vannak győződve a metodológiai elvek axiomatikus megalapozásának lehetőségéről, de programatikus megjegyzéseken nem jutnak túl.⁵²

Ha a felvetett problémára valamelyest is kielégítő választ akarunk adni, akkor célszerűbb, ha vizsgálódásunkat egy kissé távolabbról indítjuk és azt a kérdést vetjük fel: Vannak-e a tudományos alkotásnak törvényszerűségei? Ha vannak ilyen törvényszerűségek és ezek megismerhetők, akkor segítségükkel a heurisztikai szabályok is megalapozhatók.

A jelen tanulmány keretei nem nyújtanak arra lehetőséget, hogy az idevágó legjelentősebb nézeteket kritikailag számba vegyük, és csak saját hipotézisünk ismertetésére szorítkozunk. Abból indulunk ki, hogy a tudományos alkotás a megismerés fejlődésének egyik sajátos formája. Fejlődésen olyan mozgást értünk, amely a rendszer minőségileg új, de egyben funkcionálisan aktívabb és stabilabb alakulatának megjelenéséhez vezet. Arra a kérdésre, hogyan konkretizálódnak e kritériumok a tudományos alkotás munkafolyamatában, később

⁵¹ G. Polya: L'Heuristique est-elle une sujet d'étude raisonnable? La Méthode dans les Sciences Modernes. 1958, 279–285.

⁵² François Le Lionnais: Vers la mathématisation de la méthode scientifique. La Méthode dans les Sciences Modernes. 1958, 333.

térünk ki. Most a minőségi változás ténye érdekel bennünket. Arról már szölvünk, hogy a dialektika törvényei írják le a fejlődés legáltalánosabb jellemzőit. Van azonban egy igen fontos mozzanat, amelyet e kérdés vizsgálatánál nem, vagy csak kevésbé méltatnak figyelemre: a véletlennek a felfedezésekben játszott konstitutív szerepe. Ma már módszertanilag aligha tartható az a racionalizmus szellemében fogant elv, hogy a tudomány a véletlen ellensége. Ha a világban nem volna fejlődés és hanyatlás, hanem csak örök visszatérés, akkor a véletlen nem volna több pusztá látszatnál és a nemtudás megnyilvánulásánál. A bennünket környező világot azonban átszövik a véletlenek és a szükségszerű tendenciák is mint véletlenszerű kivételek, deviációk kezdik pályafutásukat, hogy azután bizonyos esetekben mint uralkodó tendenciák vegyenek részt a folyamatok meghatározásában. A véletlenek törik át az abszolút determinizmus metafizikus merevségét és nyújtanak mozgásteret az új megfogadásához, de egyúttal a regresszió veszélyét is magukban rejtik. A véletlen e kettős arculata minden fejlődésemélet integráns része a darwinizmustól egészen az automaták neumanni elméletéig.

A tudományos problémákban testet öltő dialektikus ellentmondások mintegy fellazítják a korábbi ismeretek szigorúan determinisztikus rendjét és nyílttá teszik más tudásterületek irányába. A kívülről beáramló információ a véletlenszerűség mozzanatát viszi be a megismerésbe, amely első fázisában alapvetően mennyiségi növekedés és a minőségi változást csak az új eszme megfogása jelzi, amelyről rendszerint csak később derül ki, hogy csakugyan fejlődést képvisel-e. Ha a tudományos problémamegoldás csakugyan tartalmazza a véletlenek imént jellemzett mozzanatát, akkor ennek mindenekelőtt az a következménye, hogy a tudományos alkotásnak legfeljebb statisztikai törvényei vannak, hiszen a véletlen definíciószerűen nincs alávetve szigorúan determinisztikus, azaz dinamikus törvényeknek. Ebből természetesen egyáltalán nem következik, hogy a véletlent a determináltság teljes hiánya, az abszolút értelemben vett szabad teremtés jellemzi. Más megfogalmazásban: a véletlen csak mint tömegjelenség írható le törvények segítségével, de mint egyedi jelenség nem. Tehát a heurisztikai elveket törvények útján csak akkor alapozhatjuk meg, ha sikerül az alkotó folyamatokat tömegmérétekben tanulmányozni. Ez a feladat a tudománypszichológiára hárul. Valójában azonban e program megvalósításánál igen nehezen leküzdhető akadályok merülnek fel: *a)* Kielégítő megbízhatósággal tapasztalat tárgyává tehető-e azok a folyamatok, amelyek leginkább jellemzőek a tudományos alkotásra? Sokañ azt mondják, hogy nem nagyobb szavahihetőséggel adnak számot felfedezéseikről, mint a vadászok a zsákmány elejtéséről. Ennek ellenére a tudományos önéletrajzok tudománytörténeti kútfők, de a memoárokhoz hasonló kritikával kell őket kezelni. *b)* Kielégítően modellezhető-e a tudományos alkotás a problémamegoldó gondolkodással? A nehézséget itt az a körülmény okozza, hogy a tanulók valójában nem problémát, hanem feladatot oldanak meg, hiszen a megoldások általánosan ismeretesek és a megoldás tanári segédlettel történik. A problémamegoldásnak csak az a kritériuma teljesül, hogy ők nem ismerik pillanatnyilag a megoldást. Valójában a tanulók problémamegoldási helyzetei összehasonlíthatatlanul egyszerűbbek és jóval inkább előkészítettek, mint a nagy elméleti felfedezésekhez vezető kutatások. Ennek ellenére az analógia, ha mégoly szerény is, fennáll és általa értékes információk nyerhetőek.

Marad tehát a heurisztikai elvek esetén is a gyakorlati igazolásnak már vázolt formája: Kísérletet teszünk a tudományos alkotás történeti, szociológiai és

pszichológiai rekonstrukciójára, majd ebből absztrakció útján tudományfilozófiai elméletet alkotunk, amelyen belül kirajzolódnak e tevékenységnek mint a gyakorlat kvalifikált formájának főbb jellemzői és ezekre alapozzuk megfelelő axiológiai premisszákat felvételével a heurisztikai elveket.

Igy a heurisztika egy olyan stratégiának fogható fel, amely megfelelően szabályozni akarja a véletlen működését. A véletlen nem küszöbölhető ki a felfedezésekből, sőt megfelelő metodológiai megfontolásokkal elébe kell mennünk a véletlennek. Ez az „elébemenetel” azt jelenti, hogy tevékenységünk már nem teljesen útvesztőben való bolyongás, hanem van valami — ha mégoly kevésbé hatékony — stratégiánk, amely könnyíti az eligazodást. Valójában tehát a „több, mint a semmi” elv vezet bennünket, amelytől azt reméljük, hogy nagyszámú próbálkozás esetén előbb célhoz érünk, mint a „próba-szerencse” elv alapján.

Nem szükséges, hogy a továbbiakban valamennyi heurisztikai elv részletes elemzését adjuk. Megelégszünk azzal, hogy két szabályról megmutatjuk, hogyan képzeljük megalapozásukat.

A (8) szabály azt mondja ki, hogy fogalmazzuk meg világosan a problémát. Ennek megalapozásához a következő premisszákat használjuk: Ha a problémát világosan fogalmazzuk meg, elkerüljük vagy legalábbis minimalizáljuk a verbális vitákat. (Törvénykijelentés.) A verbális viták elkerülése vagy minimalizálása elősegíti a tudományos kutatást. (Érték-kijelentés.) E premisszákból következik: A probléma világos megfogalmazása hasznos a kutatás eredményessége szempontjából. (Érték-kijelentés.) A levont konklúzió alakítható át azután a normatív mozzanatot tartalmazó szabállyá.⁵³

A (15) szabály arra hívja fel a kutatót, hogy keressen hasonló vagy analóg problémát. E szabály ésszerűsége aligha vonható kétségbe. Vagy ha mégis, akkor talán így érvelhetünk mellette: Ha hasonló vagy analóg problémát találunk, akkor ezzel világosabbá tesszük az ismeretháttér és az ismerethiány viszonyát, továbbá megnöveljük a termékeny információk beépülésének lehetőségét. Az ismeretháttér és az ismerethiány viszonyának megvilágítása, továbbá a lehetségszerűen termékeny információk beáramlásának növekedése hasznos a tudományos kutatás szempontjából. Tehát a hasonló vagy analóg problémák találása is értékes és ezért felkutatásuk kívánatos.

Hasonlóan alapozhatók meg az értékelési szabályok is. E szabályok azt kéri számon az új tudományos ismerettől, hogy eleget tud-e tenni a vele szemben támasztott és a tudományos kutatás célja által rögzített elvárásoknak. Minthogy ezek az elvárások a tudományos gyakorlat tanúsága szerint elősegítik a kutatás eredményességét, ezért maguk is metodológiailag értékesek és így követendők.

Az új tudományos ismeretek értékelésénél szabályozó funkciót tölt be az (1)–(7) kritérium, hiszen mindenekelőtt a tudományosság értéknormájának teljesülését kell megkívánnunk. Ahhoz, hogy igaznak nyilváníthassunk bizonyos ismereteket, előbb tudományosságukról kell bizonyosságot szereznünk. Ha azután a tudományosság szűrőjén keresztülmennek bizonyos hipotézisek

⁵³ Megjegyezzük, hogy a vizsgált következtetési eljárások a kétértékű logikában csak akkor érvényesek, ha az első premisszaként használt törvénykijelentésben nem „ha . . . , akkor” (implikáció), hanem „akkor és csak akkor, ha” (ekvivalencia) szerepel. Implikáció esetén a következmény csak valószínűségi érvennyel bír, vagyis az okoskodás plauzibilis jellegű, hiszen a következményről következtetünk vissza az alapra. Lásd Hársing László: „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája”, Akadémiai 1971.

vagy adatok, akkor kerülhet sor mint rivális felfogások előnyben részesítésére, amely nagy vonalakban a (17)–(21) szabályoknak megfelelően történik.

E szabályok valójában azokat a megismerési célokat öntik formába, amelyek a tudományos kutatást vezetik. Amikor a kutató hipotézist alkot, akkor ezt mindenekelőtt azért teszi, hogy a már ismert tapasztalati tények minél szélesebb körét minél mélyebben és pontosabban magyarázza és egyúttal minél több és meglepőbb tényt lásson előre nagyfokú pontossággal. E két alapvető cél mellett heurisztikus hatást kíván kifejteni más területekre, az ismeretek minél egyszerűbb és metodológiai szilárd (rendszerezett) együttesének létrehozására tesz kísérletet. Amikor e kognitív célok megvalósításán fáradozik, akkor egyúttal a tudomány fejlesztésén munkálkodik. Így az említett metodológiai szabályok egyben a tudományfejlődés kritériumainak a szerepét is betöltik. Fejlettebbnek az a hipotézis minősül, amelyik — *caeteris paribus* — az előnyben részesítési kritériumok teljesítése szempontjából felülmúlja riválisait. Az adatok esetében a (18) szabálynak megfelelően járunk el és az eredetiséget (informativitást) és a pontosságot értékeljük.

Az új ismeret az ismeretháttér és a megismerési célok szembesítésénél felmerülő probléma olyan megoldása, amelynek metodológiai legnagyobb esélye van arra, hogy egyúttal igaznak is nyilváníthassuk. A tudományos elméletek igazságának kérdése azonban messze vinne bennünket témánktól. Helyette itt arra mutatunk rá, hogy a dialektika mint a fejlődés általános elmélete alkalmas arra, hogy eligazítson bennünket az új tudományos ismeretek értékelésénél. Láttuk a dialektikus ellentmondás és a mennyiség és minőség dialektikus kapcsolata elvének meta-kritériumként való funkcionálását a problémák formulázásánál és a megoldások keresésénél. A megismerés jelen fázisában a dialektikus tagadás tölt be hasonló szerepet. Problémamegoldásról valószínűleg csak akkor beszélhetünk, ha a megismerés minőségileg magasabb szintre emelkedik. A „magasabb szint” meghatározására azonban aligha találunk adekvátabb értelmezést a „megszüntette-megtartás”, a „magának alárendelten tartalmazás” hegeli eszméje.

AZ OSZTÁLYOK KIALAKULÁSÁNAK SAJÁTOS SÁGAI AZ ŰN. HARMADIK VILÁG SOKSZEKTORŰ TÁRSADALMAIBAN

MARTON IMRE

I. BEVEZETŐ TÉZISEK

I. Az osztályvá válás folyamatának tárgyalása történeti-logikai megközelítést igényel.

A harmadik világ problémáival foglalkozó szakemberekre ösztönző hatást gyakorol Marx úttörő vállalkozása: a történeti-logikai módszert követve, Marx a tőkés társadalom összetett és változatos jelenségeit e társadalom legegyszerűbb, legalapvetőbb és legáltalánosabb elemére, az árura vezette vissza. Az áru-termelés egyben logikai és történeti kiindulópontja a kapitalista termelési mód kialakulásához vezető gazdasági-társadalmi fejlődésnek.

Ránk vár az a feladat, hogy feltárjuk a harmadik világ sokszektorú társadalmainak keletkezését, fejlődését, torzulásait és átalakulásait meghatározó törvényeket.

Egy ilyen teljességre törekvő vállalkozásnak figyelembe kellene vennie:

1. A közösségi társadalmak felbomlásának és osztálytársadalmakká válásának különböző variánsait.

2. Az imperializmus uralmának, módszereinek, a gazdasági, jogi, politikai, pénzügyi függőség mechanizmusainak hatását a külgazdasági kapcsolatokra és a belső gazdasági-társadalmi szerkezetre.

3. Azokat az átalakulásokat, amelyek egyfelől a nemzeti szuverenitás helyreállításából fakadó jogi-politikai változásokhoz, másfelől a két világrendszer közötti harc körülményei között a fejlődés útjának megválasztásához kapcsolódnak.

II. Természetesen a felsorolt követelmények kielégítése hosszú távú kutatást igényelne, amelyet különböző országok és tudományágak szakembereinek együttes közreműködésével lehetne csak elvégezni. Ez a vizsgálat lehetővé tenné, hogy helyesen értelmezzük a hagyományos gazdasági-társadalmi struktúrák felbomlásának, új társadalmi osztályok és rétegek képződésének a főbb típusait, röviden: a régi széthullása és az új kifejlődésének során jelentkező torzulások közötti dialektikát a függő kapitalista típusú fejlődés, illetve a nemkapitalista típusú fejlődés esetében.

III. Lenin a társadalmi osztályokra vonatkozó definíciójában rámutat egy történelmileg meghatározott társadalmi formáció és e formáción belüli társadalmi struktúrák fejlődéstörténete közötti kapcsolatra. Ahhoz tehát, hogy meghatározzuk a harmadik világ társadalmi osztályainak és struktúráinak kialakulását jellemző vonásokat, vissza kell helyeznünk e folyamatot történeti környezetébe, és definiálnunk kell azt a társadalmi formációt, amelyhez a vizsgált struktúrák tartoznak. A gyarmatosított és függésbe került országok keletkezésének megértéséhez a kapitalista világrendszer imperialista szakaszának keretei között kell vizsgálnunk őket. E rendszeren belül megkülönböztethetjük a cent-

rumhoz tartozó társadalmi formációkat (imperialista országok) és a perifériális formációkat (függő, gyarmati elmaradott országok). Mindegyikük sokszektorú abban az értelemben, hogy különféle típusú termelési viszonyokat egyesítenek magukban.

A centrumhoz tartozó formációk fő jellemzője, hogy a pluralitás egyre inkább marginálissá válik, mivel ezekben a kapitalista termelési mód dominál és kizárólagosságra törekszik. Gazdasági rendszerének leglényegesebb vonását a homogén termelési viszonyok összefüggő együttese képezi, amely bekebelezi, illetve magának alárendeli a többi struktúrákat.

A tőkés felhalmozás törvényei a társadalmi struktúrák polarizálódásához vezetnek. A tulajdonviszonyok egyértelműen betöltik a társadalmi csoportokat elhatároló funkciójukat. Az aktív népesség túlnyomó többsége bérből élővé válik. Alapvető alkotórésze a munkásosztály. A kapitalista termelési mód uralgóvá, sőt mondhatni kizárólagossá válva oda vezet, hogy a társadalmi élet minden területét az alapvető osztályok harca jellemzi. A burzsoázián belül a magán- és állami vállalatok tulajdonosai, illetve ellenőrzői, a nemzeti és nemzetközi monopóliumok döntő helyet foglalnak el. Azok a dolgozók, akik nem tartoznak a munkásosztályhoz, valamint a kistulajdonosok a proletariátushoz közeli pályán helyezkednek el.

A centrumhoz tartozó fejlett tőkésországokban tehát a tulajdonviszonyok, a társadalmi munkamegosztás és a javak elosztása által determinált osztály-elhatárolódás egyben egyértelműen meghatározza az alapvető osztályérdekek homogeneitását.

IV. A periférikus társadalmi formációk sokszektorú társadalmak, mivel gazdasági rendszerük vegyes struktúrák halmazából tevődik össze.

Samir Amin e sokszektorúság meghatározásánál aláhúzza a heterogenitás irányába mutató tendenciát, szemben a centrum homogenizálódási törekvésével.

Levkovszki szerint a harmadik világ társadalmi formációinak megkülönböztető vonása, hogy „viszonylag erős és stabil keverékét képezik a gazdasági típusoknak, s a tartós pluralitás jellemző rájuk”. (Levkovszki: „Gazdasági függetlenség és állami szektor”, Novosztyi, 30.) Ebből az állandosuló pluralitásból azt a következtetést vonja le, hogy a harmadik világ társadalmi formációi polivalensek. „A gazdaság típusainak e pluralitása objektíve a társadalmi fejlődés többféle változatát teszi lehetővé, akár kapitalista, akár szocialista irányban.” (Uo. 33.)

Levkovszki a sokszektorúságnak csak általános, formális jegyeit emeli ki. A pluralitás állandósulása csak megjelenési formája a függő kapitalista fejlődésből származó felbomlott struktúráknak. Ez a függés bomlasztja a prekapitalista struktúrákat anélkül, hogy megszüntetné azokat, megköti és deformálja az általa létrehozott új társadalmi rétegeket és osztályokat.

Az állandósult pluralitás tehát mindenekelőtt összefügg a kapitalista világrendszerbe való integrálódással és annak módozataival, ezeknek az országoknak a nemzetközi munkamegosztásban elfoglalt helyével és szerepével, az elmaradottságot reprodukáló belső gazdasági struktúrákkal. A hangsúlyt tehát nem az állandósult pluralitásra kell tenni, mivel a sokszektorú formációk nem alkotnak valamiféle új, önálló gazdasági-társadalmi alakulatot. A gyarmati rendszer szétesése után a harmadik világ átmeneti társadalmi formációira egyidejűleg hatnak a centrum—periféria viszonyokból fakadó tendenciák és a két világrendszer harcaiból eredő polarizálódás.

Amennyiben ez az állandósult pluralitás az elmaradottság eredménye és kifejezője, önmagában nem adhat magyarázatot e társadalmak polivalenciájára. A polivalencia az elmaradottság elleni küzdelemből, a nemzeti és nemzetközi osztályharcból, a kapitalizmus vagy a szocializmus irányába mutató fejlődési tendenciák polarizálódásából következik. Egy neokolonialista megoldás állandósítja a pluralitást a polivalencia kiváltása nélkül, míg egy anti-neokolonialista, szocialista orientáció a pluralitásnak, tehát a polivalenciának is a felszámolását célozza.

Samir Amin a sokszektorúságból és heterogeneitásból azt a következtetést vonja le, hogy a fő tendencia az elmaradottság elmélyülése, „fejlődése”, mert addig, ameddig fennáll a centrum—periféria viszony, nem lehet leküzdeni az elmaradottságot egy-egy önmagában vett országban a demokratikus forradalom kibontakoztatásával. Samir Amin tagadja a tőkés világrendszerrel való függés fokozatos, átmeneti szakaszokon keresztül történő felszámolását, a szocializmusba való szakaszos átmenet lehetőségét. Reformistának bélyegzi a fejlődés nem-kapitalista útjának koncepcióját, mert szerinte csak a világforradalom vethet véget az elmaradottságot kiváltó nemzetközi viszonyoknak.

Samir Amin túlértékeli az imperializmus erejét és alábecsüli a szocialista tábor szerepét. Levkovszki viszont hajlamos úgy tekinteni a harmadik világ társadalmi formációit, mint „sui generis” formációkat. A konvergencia-elmélet a harmadik világ vonatkozásában sem érvényes, ahogyan nem áll a fejlett országok esetében sem.

A periferikus társadalmi formációk megkülönböztető vonása, hogy általában nem fejlődött és nem fejlődhetett ki bennük egy uralkodó termelési mód. A függetlenség előtt az uralkodó struktúra a kívülről implántált kapitalizmus volt, amely a centrum érdekeit szolgálta. Kapitalista dominanciájú, állandósult pluralitás ez tehát, amelyből hiányzik azonban egy uralkodó termelési mód, ami homogénné tenné az adott gazdasági és társadalmi rendszert, biztosítaná a többi struktúra integrálódását az uralkodó termelési módba. A kapitalizmus fejlődésének amerikai és porosz típusa mellett megjelent tehát itt a perifériában a függő kapitalizmus típusa, amely gátolja a tőkés termelési viszonyok uralkodóvá válását a gazdasági és társadalmi élet egészében, és az állandósuló pluralitást, sokszektorúságot eredményezi.

Egyes országokban a függetlenség elnyerése után a kapitalizmus gyorsabb fejlődése tapasztalható, úgy vertikálisan, mint horizontálisan. A termelési módban egy domináns tendencia jelenik meg. E dominanciát azonban nemcsak korlátozzák, hanem meg is csonkítják a városi és vidéki zónák dezintegrált struktúrái, a belső dualizmus. Az egyenlőtlen fejlődés törvénye következtében a függő kapitalista fejlődés sok típusa alakul ki, megjelennek a reakciós, bürokratikus, függő államkapitalizmus változatos formái.

V. A periferikus társadalmi formációkat nem lehet csak az interstrukturális pluralitással, azaz a heterogén típusú termelési viszonyok együttlétezésével és kölcsönhatásával jellemezni.

Intrastrukturális (az egyes struktúrákon, szektorokon belüli) pluralitást is találunk. A prekapitalista társadalmi viszonyok felbomlása és továbbélése olyan tényező, amely az új struktúrák fejlődését eltorzítja és fékezi: e két folyamat kölcsönhatása következtében egyetlen adott típusú struktúra sem homogén. Ugyanakkor azonban minden egyes komponens struktúra többé-kevésbé meghatározható és körülhatárolható, mert magában foglalja a termelési viszonyoknak egy uralkodó típusát.

A patriarchális család sok esetben az önellátó gazdálkodásnak, a kisárutermelésnek, a kereskedő, uzsorás, sőt feudális tevékenységeknek a heterogén egysége. A kapitalista struktúra maga feudális elemeket tartalmaz, mint pl. a feudális módon megművelt földek vásárlása. A keresők bizonyos rétegei mezőgazdasági és kereskedelmi tevékenységgel foglalkoznak egyszerre. A vándormunkások nagy tömegei félig parasztok, félig proletárok. Minden struktúrafajta többékevésbé hibrid, heterogén, éppen a fejlődő társadalmakat irányító mechanizmusok miatt.

Egy periferikus társadalmi formáció tehát sokszektorú egészében véve is egyes összetevőit tekintve is.

VI. A társadalmi struktúrák és osztályok kialakulását, a különböző társadalmi rétegek közötti szövetségeket és harcokat ez a kettős sokszektorúság irányítja.

Nézzük meg ennek legfőbb megnyilvánulásait:

a) Mivel a tulajdonviszonyok egy struktúrán belül is keverednek, az osztályérdekek nem homogének, a társadalmi csoportokat elválasztó határok sem vonhatók meg élesen.

b) Minden egyes társadalmi osztály, réteg különféle kategóriákat egyesít magában, melyek érdekei megegyeznek vagy különböznek az előttük felmerülő nemzeti és nemzetközi problémáktól függően.

c) Az osztályok közötti szövetségek, illetve az osztályok harca nem egy domináns termelési mód alapvető osztályai, hanem társadalmi blokkok közti szövetség és harc formájában jelentkezik, amint azt helyesen jegyzi meg Levkovszki. Valóban, egyazon osztály vagy réteg különböző kategóriái szövetségre léphetnek más társadalmi osztályok, rétegek különböző kategóriáival.

Így Algériában a magánszektor egy része érdekelt az állami szektor fejlődésében, amelyből a saját továbbfejlődéséhez szükséges hasznot húzza. Az építőipari magánszektor pl. profitál az állami beruházásokból, mivel részt vesz azok megvalósításában. A magánszektor egy másik részét károsan érinti az állami szektor fejlődése (ez a helyzet pl. a könnyűiparban). A burzsoáziának ez a része szövetségbe lép a külföldi tőkével és a belső reakció más elemeivel.

d) E sokszektorúság feltételei között, a regionális és kontinentális érdekek hatására, a társadalmi osztályok és rétegek ingamozgása túlmehet a tulajdonviszonyok által megszabott határokon.

e) Egyes középrétegek, a vidéki vagy városi kisburzsoázia szerepe meghaladja tényleges társadalmi súlyukat.

f) A kettős sokszektorúság az osztályok kialakulása, kikristályosodása szempontjából azt jelent, hogy a magukban való osztályok kifejlődése gyakran befejezetlen marad az elmaradottságot előidéző tényezők fékező és torzító hatása miatt.

A magában való osztály kialakulásának kezdeti folyamatát általában az embrionális stádiumban levő osztály kifejezéssel jelzik. Véleményem szerint ez a kifejezés nem megfelelő, mivel egyvonalú, normális evolúcióra enged következtetni. Az embrionális osztályt úgy tekintik, mint egy kifejlett, „felnőtt” magában való osztály kicsinyített modelljét. A sokszektorúság feltételei között ez az embrió szervi, felépítésbeli torzulásokat szenved.

VII. Bár a sokszektorúság fékezi és torzítja a munkások magában való osztállyá szerveződésének folyamatát és e folyamat teljes befejezését, a magáért való osztály kialakulása napjainkban mégis felgyorsult, főként a haladó rendszerekben.

Európában a munkásság magáért való osztályá alakulásához szükséges volt a különböző munkásszervezetek, a szakszervezetek, majd önálló politikai szervezetek megalakulása, a marxizmus megszületése és elterjedése.

A fejlődő országokban nincs szükség hosszabb történelmi időszakra, hogy a fejlődés egyik szakaszából a másikba jussanak.

A magáért való osztályba való átmenetet, a tudományosan megalapozott forradalmi elmélet elsajátítását, az élenjáró politikai formációk megalakítását elősegíti a nemzetközi kommunista mozgalom, a szocialista országok példája, a tudományos szocializmus széles körű terjedése.

A forradalmi öntudat és szervezettség magasabb, érettebb lehet, mint a magában való osztályá szerveződés foka.

Amikor a szélsőbaloldaliak és a trockisták azt hirdetik, hogy a harmadik világ országaiban az osztályharcot úgy kell megvívni, hogy közvetlen feladat a munkáshatalom megteremtése, hogy a fő ellenség a sokszektorú társadalmakban nem az imperializmus, hanem a nemzeti burzsoázia, amikor elhanyagolják az egyes középrétegekkel, a nemzeti burzsoázia bizonyos rétegeivel köthető szövetséget — helytelenül extrapolálnak a magáért való osztály kialakulása egyes elemeinek viszonylag gyors érlelődéséből, és nem vetnek számot a magáért való osztály objektív feltételeivel, objektív alapjával: a magában való osztály kialakulásának fokával.

Számolni kell tehát egyszerre a magában való osztály kialakulásának sajátoságaiból eredő torzulásokkal, éretlenséggel, és a magáért való osztályá alakulás meggyorsulását segítő új és kedvező feltételekkel. Ez főleg a nem-kapitalista utat választó országokra vonatkozik, ahol már találunk olyan politikai alakulatokat, amelyek a forradalmi élcsapat szerepét töltik be, és ahol az állam kifejezi az uralkodóvá vált néptömegek érdekeit.

VIII. Az afrikai forradalmárok között megítélésbeli tévedéseket lehet tapasztalni a magában és magáért való osztályá szerveződés közötti dialektikát illetően. Bumedien egyes beszédeiben az osztályharc eszméjének elvetését figyelhetjük meg, azon az alapon, hogy az osztályok, és különösen a munkásosztály osztályá szerveződése még befejezetlen. 1974 júniusában Constantine-ban tartott beszédében pl. kiemelte, hogy az agrárforradalom az algériai forradalom követelménye, de „ez az agrárforradalom politikai küzdelem nélkül zajlott le, a nemzeti szolidaritás jegyében, nem pedig olyan filozófia talajáról kiindulva, amelynek semmi kapcsolata nincs vallásos hitünkkel, sem virágzó, igazságos és egyenlőséget biztosító társadalom megvalósítását célzó törekvéseinkkel. Az osztályharc filozófiája sokat szenvedett országunkban újabb sebeket okozna. Történelmi tévedés lenne országunkat az osztályharc színterévé változtatni.” Bár lebecsüli az osztályá alakulás tendenciáit, Bumedien elismeri a forradalmi öntudat kifejlesztésének és erősítésének szükségességét: „Jelenleg az kell, hogy a forradalmi tudat elmélyüljön, és hogy a politikai színvonal emelkedjen ahhoz, hogy a forradalom megvalósíthassa céljait és folytathassa előrehaladását.”

A forradalom célja, a forradalom előrehaladása azonban osztálytartalommal rendelkezik, osztályérdekeket fejez ki, akkor is, ha az osztályá szerveződés folyamata nem fejeződött még be.

A Kongói Munkapárt véleményem szerint túlértékeli a kongói munkásosztály magában való osztályá szerveződését, amikor kijelenti, hogy a Munkapárt a *proletariátus* élenjáró pártja. Sékou Touré ellenkezőleg a munkásosztály és a parasztság magában való osztályá alakulásából indul ki, amikor arról beszél, hogy a guineai osztályharc alapja a népi és népellenes osztály antagonizmusa.

A néposztály és a népellenes osztály fogalmát fel lehet használni az osztályharc dinamikájának leírására olyan társadalomban, amelyben a társadalmi osztályok még nem fejlődtek ki teljesen, ahol a függetlenség elnyerése után még fejletlen nemzeti burzsoázia kifejlődésének lehetőségét korlátozták. A nép azonban nem alkothat osztályt a fogalom klasszikus értelmében, nem fedi azt a tartalmat, amelyet a tulajdonviszonyok kritériumai, a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely, az elosztási viszonyok határoznak meg. A nép és az osztály fogalmának egyesítése elhomályosíthatja a munkásosztály vezető szerepét, a szubjektív tényezők túlértékeléséhez vezethet. Sékou Touré e fogalmak alkalmazásával akarta megragadni az osztályharc realitását ott, ahol a társadalmi osztályoknak még nincs meghatározott realitása, ahol a társadalmi konfliktusoknak ugyan osztályjellege van, de nem állítják szembe egymással egy uralkodó termelési mód alapvető osztályait.

Összefoglalva:

- a harmadik világ társadalmi formációira jellemző a kettős (az intra- és inter-) sokszektorúság;
- e kettős sokszektorúságból a társadalmi struktúrák sajátos alakulása, a heterogén társadalmi blokkok közti szövetségek és ellentétek kialakulása származik;
- a kettős sokszektorúságból következik a magában és magáért való osztály kialakulásának sajátos dialektikája.

*

E bevezető tézisek tartalma bizonyára világosabbá válik, ha a problémát egy konkrét folyamaton: a Guineában végbemenő forradalmi folyamaton, és az ezzel összefüggő interpretációs nehézségeken tanulmányozzuk. Ezért csatoltunk a tézisekhez egy tanulmányrészletet Sékou Tourénak, a Guineai Demokrata Párt vezetőjének a guineai társadalom fejlődését érintő elemzéséről.

II. AZ OSZTÁLYHARC EGYETEMES JELLEGE ÉS SPECIFIKUS VONÁSAI GUINEÁBAN*

Vizsgálódásunkat három problémakörre szűkítjük le.

1. Állíthatjuk-e, hogy Sékou Touré nem ismerte fel az osztályharc realitását a függetlenség elnyerése után és csak a 60-as évek közepétől vett róla tudomást, amint azt Sékou Touré politikai eszméivel foglalkozó számos szerző állítja?

2. Melyek az ellenforradalom társadalmi bázisai és módszerei Guineában?

3. Mennyire megalapozott és helytálló Sékou Touré tétele, miszerint Guineában az osztályharc alapvető sajátosságai a „néposztály” és a „népellenes osztály” közötti antagonizmusból fakadnak?

*Részlet „Sékou Touré politikai nézetei” c. tanulmányból. — Szerk.

Azok a szerzők, akik Sékou Touré eszméinek fejlődését mutatják be az osztályharc elvetésétől annak elismeréséig, általában két kijelentését hasonlítják össze. Az egyik 1959 januárjában hangzott el: „Mint már mondtuk, határozottan elutasítjuk az osztályharc elvét, nem annyira filozófiai meggyőződésből, hanem azért, hogy az afrikai szolidaritást mindenáron megőrizzük.” („Sékou Touré Művei”, 3, 266. A Fekete-Afrikai Dolgozók Általános Szövetsége (UGTAN) kongresszusán 1959. január 15-én elhangzott beszédéből.)

A második kijelentés a Guineai Demokrata Párt (GDP) 8. kongresszusán hangzott el: „Az osztályharc a gyakorlati összecsapás politikai formája azok között egyfelől, akik valóságos társadalmi haladásra törekcsenek egy széles népi jellegű demokráciában, másfelől akik a dolgozók különböző rétegeinek rovására szeretnék a hatalmat megkaparintani, különböző anyagi és politikai eszközökre szert tenni . . . Márpedig az osztályharc egyetemes jellegű és történelmi szükségszerűség, annak helyes értelmezése feltételezi azt, hogy a GDP-nek ideológiailag nevelnie kell a népet az osztályellenség, annak szándékai, módszerei és eszközei felismerésére.” (16, 2. kiad. 161.)

Ha az első kijelentést a GDP főtitkára elméletének és tevékenységének összefüggéseiben, kibontakozásában vizsgáljuk, és figyelembe vesszük azokat a különleges körülményeket, amelyek között elhangzott, ha nem hagyjuk számításon kívül az ugyanazon időszakban tartott más beszédeit, és főként, ha figyelembe vesszük azokat az átalakulásokat, amelyek a függetlenség elnyerése után a társadalmi élet minden területén elindultak, nem lehet mereven szembeállítani Sékou Touré nézetei fejlődésének e két szakaszát az osztályharc felismerésével és elismerésével kapcsolatban. A többé-kevésbé szerencsés megfogalmazáson túl a legfontosabb mégiscsak a politikai, társadalmi, gazdasági, kulturális harc követelményeinek pontos meghatározása olyan sajátos nemzeti, kontinentális feltételek között, amelyek eltérnek a fejlett kapitalista országokétól.

Sékou Touré az afrikai társadalmak, és főként Guinea speciális körülményeire a marxizmus—leninizmus általános tanításait törekszik konkretizálni.

A 10. kötetben pl. (350.) így jellemzi a társadalmi osztályok alapját: „Egy adott társadalmon belül minden társadalmi réteg helyét lényegében e társadalom gazdasági fejlődésének történelmi adottságai határozzák meg, valamint az, hogy az illető réteg milyen szerepet játszik a termelési viszonyokban és folyamatokban.”

A függetlenségi harc időszakában Sékou Touré azt húzza alá, hogy a meghatározó tényező a gyarmati függőség, a fő ellentét az, amely a guineai társadalom egészét az imperializmussal állítja szembe. *Az osztályharc fő formája tehát nemzetközi síkon jelentkezik*, és egyfelől a függő és gyarmati népek, másfelől a gyarmatosítást létrehozó imperialista világrendszer antagonizmusában nyilvánul meg.

„. . . Minden egyes népi forradalom, azokból az esetleges körülményekből kiindulva, amelyek rá jellemzőek, sajátos vonásokkal rendelkezik, ezek lépésről lépésre, fokról fokra meghatározzák lefolyását és fejlődését. Márpedig a guineai forradalom . . . a „gyarmatosítás tényéből” indul ki mint történelmi feltételéből . . . helytelen volna a forradalom eme feltételeit összetéveszteni a forradalom tartalmával. Azonban minél szorosabb összefüggés van a forradalom körülményei és a forradalmi tevékenység meghatározott tartalma között, annál

kisebb a veszélye annak, hogy a forradalom az absztrakcióba süllyedjen, vagy az utópiák és a szócséplés útjára tévedjen . . . ” (10, 4. kiad. 129—130.)

Ezt a gondolatot konkretizálja Sékou Touré a szakszervezeti szövetség konferenciáján tartott beszédében: „A gyarmati elnyomástól nem szenvedő országokban a munkásosztály feladata röviden az osztályharc megértése és kiterjesztése abból a célból, hogy a dolgozó osztályt a kapitalista misztifikáció és kizsákmányolás erőinek uralma alól kivonja. Ezzel szemben Afrikában az előfeltétel éppenséggel a népeinkben rejlő összes erők akcióegységének a megvalósítása, hogy először is megdöntsük az idegen elnyomást, és hogy mindenekelőtt érvényre juttassuk független és szuverén állami létünket. Így tehát harcunk belső társadalmi oldala másodlagos jelleget kap a nemzeti felszabadítás időszakában . . . Ha igaz az, hogy a kapitalizmus és a kizsákmányolás, mint gazdasági, pénzügyi és katonai rendszer kifejlődése létrehozta az imperializmust és kolonializmust, ebből az következik, hogy az antiimperialista és az antikolonialista harc szükségszerűen az osztályharc jellegét kapja nemzetközi síkon tekintve a dolgot, azoknak az antagonisztikus viszonyoknak a keretében, amelyek szembeállítják egymással a termelést végző dolgozókat és másfelől a dolgozók fizikai és intellektuális képességeinek kizsákmányolását megvalósító pénzhatalmakat.” (Uo. 199—200.)

Sékou Touré úgy véli, hogy minden afrikai társadalmi rétegnek van egy közös érdeke: ez a gyarmati rendszer, a társadalmi megkülönböztetés, a kulturális és gazdasági elmaradottság felszámolása, amelyektől „e rétegek mind — igaz, különböző mértékben, de — valóságosan szenvednek”. (1, 375.) Ebből vonja le azt a következtetést, hogy „Mozgalmunk nem fogadhat el alapul osztálypártra jellemző elveket anélkül, hogy egységét ne veszélyeztetné és tevékenységének terjedelmét ne szűkítené.” (Uo. 373.)

Amikor Sékou Touré kijelenti, hogy az osztályharc elve nem lehet a GDP által vezetett harc alapja, a guineai társadalmi struktúrák sajátosságait veszi figyelembe (az országon belüli gyenge társadalmi differenciálódást, a nemzeti burzsoázia és feudális földbirtokosok szinte teljes hiányát, a kialakulásban levő munkásosztály embrionális állapotát), valamint a harc céljait, amelyek következtében a GDP nem lehet egy politikai párt a szó klasszikus értelmében, „ . . . nem úgy jelenik meg, mint egy adott osztály politikai eszköze. Európában ugyanis a fejlett iparosodás, az előrehaladott munkamegosztás nyilvánvaló antagonizmusokat alakított ki a tőkésosztály és a munkásosztály között. Az európai pártok a szembenálló osztályok érdekellentéteit fejezik ki, és ezért jól meghatározható társadalmi bázisuk van, és pontosan körülrajzolt érdekeknek felelnek meg.” (Uo. 375.)

Európában tehát, a fejlett tőkésországokban, az osztályharc a domináns termelési mód alapvető osztályai között folyik, és olyan politikai formációk révén fejeződik ki, amelyek különböző, jól meghatározott gazdasági alapokon nyugvó osztályok vagy rétegek partikuláris érdekeit védelmézik.

Ezzel szemben Guineában, ahol a hegemon szerepet játszó termelési struktúra az anyaország által implantált és a tőkés világrendszerbe integrálódott kapitalista szektor, a fő erőfeszítést az összes — politikailag a gyarmati rendszer, gazdaságilag a külföldi monopóliumok által — kizsákmányolt, alávetett, dezintegrált réteg összefogására, egyesítésére kell fordítani. Ennek az erőfeszítésnek és célnak az eszköze az a politikai mozgalom, amelynek a GDP a megtestesítője.

A függetlenség kivívása után, a nemzeti demokrácia korában a fő ellentét továbbra is egyfelől a politikai és gazdasági függetlenség megszilárdításán,

a nemzetné válási folyamat meggyorsításán, a társadalmi struktúrák átalakításán, az intézmények demokratizálásán fáradozó fiatal guineai állam, és másfelől a guineai rendszer megfojtásán, a még gyarmati sorban levő környező országoktól való elszigetelésén mesterkedő imperializmus között húzódik meg.

„Pártunk másodrendű kérdésként kezelte a belső ellentmondásokat és előtérbe állította azokat az alapvető ellentmondásokat, amelyek a világimperializmussal és a francia gyarmatosítókkal szembeállították, és ennek megfelelően egy rugalmas belpolitikai és egy kemény külpolitikai vonalat alakított ki. Az országban a nemzeti demokrácia valósult meg abból a célból, hogy szorosban bevonjuk az összes társadalmi rétegeket az állam és a nemzet építésébe, egy nem-kapitalista fejlődés távlatát tartva szem előtt. A belső rugalmasság taktikája lehetővé tette azoknak a problémáknak a megoldását, amelyek a törzsi hagyományok, a regionalizmus, a vallásos misztifikáció, a fetisizmus, a nemek diszkriminációja, a nők alsóbbrendűségének negatív realitásaiból adódtak . . .” (16, 159.)

Sékou Touré aláhúzza azt a gondolatot, hogy ebben a szakaszban biztosítani kellett az intézmények demokratizálódását az afrikai népek önrendelkezési erejének kinyilvánítása érdekében. Ez annál is fontosabb, mert az európai népek a nemzet objektív meglétéből indultak ki az állam létrehozásához, míg az afrikaiaknak az államból kell kiindulniuk a nemzet létrehozásához és megszilárdításához. „ . . . A nemzetnek ez a létrehozása és megszilárdítása nem valósítható meg erőink szétforgácsolásával . . .” — írja Sékou Touré. (10, 203.)

A nemzeti demokrácia fázisa azonban nem zár ki minden harcot, minden konfliktust, minden differenciálódást. Ez nem a szociológiai alkotóelemek előre meghatározott harmóniája csendes végtelenjének a kora. A nemzeti demokrácia korszakát egyszerre jellemezte az összes társadalmi réteg összefogása, együttműködése, és ugyanakkor harcuk a politikai orientáció, az új rendszer fejlődésének alapvető iránya meghatározásáért. Ily módon az osztályharc formális elutasítása nem zárta ki a társadalmi és politikai harc folytatását a nemzeti emancipáció továbbviteléért egészen a dolgozó tömegek *társadalmi* emancipációjáig.

Sékou Touré 1959 áprilisában így nyilatkozik a „New York Herald Tribune”-nak: „Elképzelhetetlen, hogy problémáink megoldásánál a kapitalizmusból merítünk ihletet.”

Már 1959. május 1-i beszédében az elnök figyelmeztet a burzsoá osztályok vagy tendenciák kialakulásának veszélyére a megszerzett függetlenség körülményei között. „Elárulnánk testvéreinket, ha az idegen kizsákmányolás megszűnése után eltűrnénk a kizsákmányolás bármilyen más formájának kialakulását, akár egy osztály, akár egy kaszt kizsákmányoló tevékenységét, vagy ha a legcsekélyebb egyéni vagy nemzeti kiváltságokat megtűrnénk, vagy megengednénk újfajta hűbéri jogok kialakulását, az érdekszövetségek feltámadását.” (3, 88.)

Ugyanezen a május 1-én Sékou Touré szenvedélyesen hangoztatja azt a mély szolidaritást, amely a kapitalista és szocialista országok dolgozóit a kolonializmus ellen fellépő népekhez fűzi. „Nincs még egy olyan terület, amelyen az egység és a világméretű szolidaritás értelmét ilyen tökéletes tisztánlátással fel fogták volna . . . A dolgozók társadalma alkotja azt az egyetemes alapot, amelyen felépül majd egy az igazságtalanságoktól, méltánytalanságoktól és egyenlőtlenségektől megtisztított emberi társadalom.” (Yves Benot idézi a „Les idéologies africaines” c. könyvben, 254.)

A GDP-nek a nemzeti demokrácia fázisában két torzulással kell szembeszállnia: egy szélsőbaloldallal és egy jobboldallal.

Az elhajlásokról Sékou Touré megjegyzi, hogy „a következetes forradalmár nem becsülheti le, de nem is értékelheti túl egy-egy átmeneti győzelem vagy vereség tényét. A dialektikus elemzés révén elkerülheti mind a jobboldali, mind a baloldali elhajlást.

A jobboldali elhajlás gyakran önző elemek műve, akik befejezettnek vélik a forradalomban játszott szerepüket, és azt saját egyedüli érdekeik szintjén szeretnék megállítani. A baloldali elhajlás viszont egyes pártmunkások tudatlanságából és ideológiai képzetlenségéből fakad. Ezek a pártmunkások a szándékot elébe helyezik a dialektikus észnek . . . Lehetséges, hogy egy tett helyes lesz holnap, de ma még nem az. A baloldali elhajlás zavart okoz, önkényesen felcseréli a szakaszok sorrendjét, nem veszi figyelembe a harc realitásait.” (16, 136.)

A szélsőbaloldali ellenzék, amely elsősorban a szakszervezetek egyes szervezeteire és a bérből élők bizonyos rétegeinek spontán követeléseire támaszkodott, joggal bírálta a társadalmon belüli rétegződés mélyülését, az állam- és pártapparátus káderei egy részének azt a törekvését, hogy a függetlenséget meggazdagodásukra használják fel. Tévedésük abban állt, hogy idő előtt akartak egy olyan stratégiai koncepciót kényszeríteni a pártra, amely az osztályharcot és a tudományos szocializmus elfogadását hangoztatta, amivel elvágták volna a pártot a széles tömegektől, kielezték volna a vallási és etnikai ellentéteket, és ami végeredményben felbomlasztotta volna a nemzeti államot, elszigetelte volna Guineát Afrika vonatkozásában, lefékezte volna az afrikai egység kibontakozásának folyamatát.

A jobboldali ellenzék a burzsoá irányultságú rétegekben, egyes értelmiségi körökben, a hagyományosan konzervatív csoportokban verbuválódott, amelyek az államapparátus korrump elemeinek megnyerésével egy neokolonialista irányzatba kívánták terelni a rendszert. Az 1961 novemberében történt letartóztatások és a szocialista országokkal fennálló viszony átmeneti romlása után a jobboldal fokozta nyomását és megpróbált tért nyerni.

A nemzeti demokrácián belüli konfliktusok és ellentmondások mélyülése megkövetelte 1961 végén, 1962 elején a különféle rétegek érdekeinek szabályozását.

Az elhajlások elleni harc során, ebben az időszakban Sékou Touré hozzáfog a guineai társadalmi struktúra elemzéséhez. „Habár a guineai helyzetet nem az osztályok közötti antagonizmus és a mély társadalmi differenciáltság jellemzi alapvetően, magában foglal azonban ellentmondásos tendenciákat, amelyeknek kifejlődése elvezethetne az osztályharchoz, ha egyrészt a GDP gazdasági és társadalmi célkitűzései révén, másrészt a guineai állam törvényeinek forradalmi tartalmával nem lenne képes megállítani e tendenciák és a bennük rejlő partikuláris érdekek kifejlődését . . .

Az országban meglévő társadalmi rétegek feltárása arra utal, hogy életmódjuk alapján a következő csoportokat különböztethetjük meg: 1. az egyéni, családi vagy szövetkezeti mezőgazdasági tevékenységből, az állattenyésztésből, a halászatból és a kézművességből élő parasztságot; 2. a bérből élő dolgozókat; 3. a nagy anyagi és pénzügyi eszközökkel rendelkező, és egyre több bérmunkást foglalkoztató ültetvényeseket; 4. a bérháztulajdonosokat; 5. a kereskedelmi spekulációkból élő kereskedőket, a „dioulá’-kat; 6. az üzletekkel, járművekkel, szállítóeszközökkel rendelkező nagykereskedőket; 7. az építészeti vállalkozókat és a gyárakkal, feldolgozóipari üzemekkel rendelkező kis gyáriparosokat.

E csoportok mindegyike különféle kategóriákat és belső ellentmondásokat tartalmaz.” (10, 97—98.)

Sékou Touré rámutat, hogy e helyzetből kiindulva két alternatíva kínálkozik: vagy az, hogy a GDP képes lesz az érdeellentétek szabályozására és korlátozására, vagy pedig klasszikus értelemben vett osztálypárttá alakul, hogy harcoljon a kizsákmányoló osztályok ellen.

„Továbbra is teljesen eltökélt szándékunk, hogy fenntartsuk rendszerünk közösségi és emberi jellemvonásait. Ha azonban az itt ismételten kifejezett szándék ellenére, a körülmények folytán vissza kellene térnünk a klasszikus módszerekhez, habozás nélkül tudomást kellene vennünk arról, hogy lehetetlen összehangolni, egyeztetni és egyesíteni az eleve ellentétes érdekeket, amelyeket társadalmi életünk magában foglal.

Ez utóbbi esetben . . . a GDP nem fogadhatna el valamiféle kompromisszumos alapot az igaz és a hamis, a szabadság és a szolgaság, az igazságosság és a kizsákmányolás között, hanem szervezeteinek szétrobbanását választaná a harc folytatása érdekében, hogy a zavartkeltés és a szabotázs ne rombolhassa le örökre a dolgozó tömegek belévetett hitét . . .

Így tehát az ‚egység az egységért‘ gondolatával szemben, a nemzeti egységnek öncélként történő felfogásával szemben a GDP, amely maga is csupán eszköz, a tömegek érdekét, a társadalom érdekét köteles választani, és ily módon az általa mindig védelmezt politikai egységnek alapvetően haladó tartalmat adni . . .” (10, 100.)

Sékou Touré a nemzeti demokrácia szakaszában gyakorolt szövetségi politika és a függetlenség elnyerése utáni társadalmi dinamika tapasztalatait általánosítva egy olyan elvhez jut el, amelyet a harmadik világ haladó országainak nem egy politikai szervezete elhallgatott, ignorált vagy lebecsült. Ez a következtetés az, hogy minden Nemzeti Frontban, minden osztályszövetségben belül a társadalmi csoportok mindegyike kihasználni igyekszik ezt a szövetséget, ezt a frontot saját hegemóniájának megvalósítására, a közös célokért küzdő társadalmi erők általános érdekeinek a saját partikuláris, osztályérdekeinek való alárendelésére.

„A politikai és társadalmi erők ilyen összefogásában azonban az ellentétek harca ki kell hogy hasson mindegyik csoport többé-kevésbé becsületes magatartására, és a tömegeknek éberem kell őrködniök az elért vívmányaik megtartásán és kiszélesítésén . . . Ily módon egy szervezett és a folyamatos haladás felé tudatosan irányuló társadalomban az életmódjukban és a hatalom gyakorlásában betöltött szerepük szerint differenciálódott osztályok közötti együttműködés csak bizonyos időleges és alkalmi taktikai szükségszerűségekből fakadhat . . .

Az antagonisztikus osztályok közötti együttműködést csak taktikai szempontból lehet elképzelni, amikor pl. egy nép elsődleges erőfeszítéseit a népet alkotó összes osztály számára még sürgetőbb külső ellentmondás megoldására kell fordítani, vagyis amikor e nép fennmaradása a fő ellentmondás kiküszöböléséhez kötött és el kell átmenetileg hallgatnia másodlagosnak mondott belső ellentmondásait . . . Így volt ez Guineában, amikor elnyertük a függetlenséget, és a hangsúlyt a fő ellentmondásra, azaz az imperializmus elleni kíméletlen harcra kellett fektetnünk, háttérbe téve a külső ellentmondásokhoz képest kisebb jelentőségűnek ítélt belső ellentmondásokat.” (16, 168—170.)

A nemzeti demokrácia szakaszában a burzsoá törekvésű társadalmi csoportok megerősödtek, kihasználva a gyarmati rendszer felszámolásával, az idegen bur-

zsoázia eltávozásával keletkezett vákuum által nyújtott lehetőségeket, és egyúttal hegemon szerepre törtek, a hatalmat saját érdekeik kiszolgálására akarták megkaparintani. A dolgozó tömegek célja ezzel szemben az volt, hogy a nemzeti emancipációt a maguk társadalmi emancipációjának eszközévé tegyék a nemzeti burzsoázia törekvéseinek és mesterkedéseinek korlátozása útján.

Az osztályok szövetségén belüli ellentétek érlelődése végül is nem a GDP széthullását eredményezte, hanem egy magasabbrendű szakaszba való áttérést, a forradalom radikalizálódásának és az osztályharc kibontakozásának szakaszába való átmenetet, amelyben a párt meggyorsította a dolgozó tömegek uralgó osztálya válásának folyamatát egy olyan állam keretében, amely a népi diktatúrájának eszközévé vált.

A második stratégiai szakaszt az ún. kerettörvény vezette be 1964 novemberében. A neokolonialista orientáció hívei fokozták nyomásukat, tevékenységük ellentétben állt a dolgozó tömegek érdekeivel. „Politikai téren ez a forradalom irányvonalát és céljait eláruló reakciós réteg a korrupció, a megalkuvás, a megtévesztés, a felforgatás, a regionalizmus, a vallási misztifikáció eszközeit használta fel a forradalom alapjainak aláásására . . . Egy ilyen helyzet kialakulását csak a forradalmi éberség hiánya eredményezhette a különböző párt- és állami vezetési szinteken. A november 8-i törvény érdeme, hogy megállította ezt az ellenforradalmi folyamatot . . . pontosabban ezzel meghonosodott a pártban a nyílt forradalmi harc elmélete és gyakorlata egy olyan társadalmi csoporttal szemben, mely tulajdonképpen a GDP tevékenységének, sikereinek köszönhette megszületését.” (Uo. 179–180.)

Az 1964 novemberi kerettörvény és az 1970 novemberi portugál agresszió közötti időszak legfontosabb jellemzője egy kettős offenzíva kibontakozása.

A forradalmi offenzíva állomásai a következők voltak: a kerettörvény, a forradalmi folyamat és az osztályharc radikalizálódásának meghirdetése a VIII. kongresszuson elfogadott határozatokban, a szocialista kulturális forradalom beindítása 1968 augusztusában, az oktatási intézmények átalakítása forradalmi oktatási központokká, az ideológiai képzés megerősítése, a népi milícia megszervezése a hadsereg mellett, helyi forradalmi hatalmi szervek létrehozása a rendszer népi bázisának kiszélesítése végett, a Maliban végrehajtott államcsínyt követően éberségi intézkedések foganatosítása, a világ antiimperialista erőivel való kapcsolatok megsokszorozása, a Guinea nemzetközi elszigetelésére irányuló törekvések meghíúsítása, és nem utolsósorban a hétéves terv beindítása, melynek során az állami szektor növelte súlyát az ország gazdasági életében.

Az ellenforradalmi offenzívát jelezték a külföldi, elsősorban amerikai és nyugatnémet tőkével való gazdasági együttműködés politikai síkon való kiaknázására irányuló kísérletek, kém- és felforgató hálózat megszervezése, kihasználva egyes politikai és államigazgatási káderek politikai elkötelezettségének gyengülését és elfordulását, akiket azzal bíztak meg, hogy minden, a gazdasági konszolidációra és politikai radikalizálódásra irányuló törekvést meghíúsítsanak, elmélyítsék a párt általános irányvonala és a határozatok megvalósítása közötti szakadékot, a bizonytalanság, elégedetlenség és közömbösség légkörét alakítsák ki a pártmunkások, aktivisták körében, hatástalanná tegyék a szocialista országokkal való együttműködést, elmérgeítsék a hadsereg, a népi milícia és a párt közötti kapcsolatokat, felszítsák, újjáélesszék a törzsi és regionális feszültségek, ellenségeskedés maradványait, a párt- és államgépezetet az állami szektor és a hazai s nemzetközi magánszektor közötti egyszerű közvetítő eszközzé alakítsák át, átszivattyúzzák az állami vállalatok által megtermelt

vagy birtokolt értékeket a magánkereskedelem, a feketepiac és a csempészet csatornáiba.

Az ellenforradalmi erők és azok, akik őket kívülről irányították, tudatában voltak annak, hogy a felforgató tevékenységük és kiépített hálózatuk ellenére sem rendelkeznek elegendő erővel a fennálló rend megbuktatásához. Ezért folyamodtak kívülről irányított akciókhoz, katonai agressziót készítettek elő, melynek terveik szerint egy neokolonialista irányzatot kellett volna hatalomra juttatnia Guineában.

Az a tény, hogy az ellenforradalmi offenzíva ilyen hosszú periódust ölelhetett fel, és főleg az, hogy bomlasztó hatása ilyen mértékben elhatalmasodhatott a párt- és államgépezetben, alaposabb és részletesebb elemzést igényel.

Különböző objektív és szubjektív tényezők és körülmények fékeztek, összekuszálták és gyengítették a forradalmi offenzívát, nem csupán a nemzeti demokrácia kereteiben meglevő társadalmi feszültségek és ellentmondások elmélyülése folytán, de a 60-as évek kezdetén a Lumumba-kormány felszámolásával és Lumumba meggyilkolásával meginduló imperialista offenzíva következtében is, mely ez alatt az egy évtized alatt egyre erősödött.

Ennek az offenzívának az volt a célja hogy a neokolonialista rendszereket megszilárdítsa és a haladókat megbuktassa gazdasági nyomás alkalmazásával, ellenforradalmi államcsínyek megszervezésével, helyi háborúk kirobbantásával, hogy aztán az imperializmus szolgálatában álló katonai vagy polgári csoportokat ültessenek hatalomba.

Ezen offenzíva legfontosabb állomásai az amerikai intervenció Kongóban, Olympio meggyilkolása Togóban, katonai államcsínyek Dahomeyben, a Közép-Afrikai Köztársaságban, a Goulart-kormány megbuktatása Brazíliában, Sukarnóé Indonéziában, az egyre erősödő amerikai intervenció Vietnamban, Indonéziában, a Kuba elleni támadás 1962-ben, az izraeli agresszió Egyiptom és Szíria ellen 1967-ben, államcsíny Maliban 1968 novemberében stb.

Ha az Egyesült Államok részvételének időtartamát a helyi háborúkban az 1945—1949 közötti időszakban 100-nak vesszük (3 év, 11 hónap, 16 nap), ez a mutató 1950—1954 között 196-ra, 1955—1959 között 190-re, 1960—1964 között 432-re és 1965—1969 között 911-re emelkedett. (Lásd Kende István: „Helyi háborúk Ázsiában, Afrikában és Latin-Amerikában 1945—1969”, MTA Afro-Ázsiai kutató csoportja, 1972, 46.)

A világ imperialista és antiimperialista erői között folyó harc éles formában jutott kifejezésre a harmadik világban, gyakran helyi háborúk álarcába bújtatva: „A korlátozott háború — magyarázza Kissinger — olyan konfliktus, amely sok új vonással rendelkezik és lehetővé teszi számunkra, hogy ipari potenciálunk segítségével a legnagyobb stratégiai előnyt nyerjük . . . Az amerikai katonapolitika legsürgősebb feladata olyan katonai kapacitásra szert tenni, amely a korlátozott háborúk keretében hozzájárulhat ahhoz, hogy helyreállítsuk az egyensúlyt és technológiai előnyünket helyi fölényre változtassuk.” (Kissinger: „Nuclear Weapons and Foreign Policy”, 1957, 157.) Kennedy szerint, „ahogyan a nukleáris fegyverek mind döntőbbekké válnak, egyre kisebbedik felhasználásuk lehetősége és mind nagyobb jelentősége lesz a korlátozott háborúknak”. (Kennedy to State Department Seminar, 1962. július 3.; „New York Times”, 1962. július 4.)

Ennek az offenzívának a következtében a neokolonializmus teret nyert Afrikában, és a forradalmi erők nem válhattak uralkodóvá az Afrikai Egység-szervezetben.

A GDP világosan felismerte az imperialista offenzíva veszélyességét, amely állandó téma Sékou Touré akkori beszédeiben. Így műveinek XV. kötete teljes egészében a forradalom védelmének problémáival foglalkozik.

Mindazonáltal a 60-as években Guinea természeti kincseinek kiaknázásához arra kényszerült, hogy kiszélesítse gazdasági együttműködését a tőkés hatalmakkal. Az imperialisták ezt kihasználták gazdasági behatolásuk, politikai és ideológiai befolyásuk szélesítésére, kém- és felforgató hálózatuk kiépítésére, a vezetők korrumpálására. Ennek következtében ez a gazdasági együttműködés bizonytalanságot okozott politikai és ideológiai téren, megkönnyítette a zavarosban halászók mesterkedéseit, valamint az „ötödik hadoszlop” tagjai számára bűnös tevékenységük álcázását. A forradalmi offenzívára fékező hatást gyakoroltak a közellátás nehézségei, a kereskedelmi hálózat dezorganizálódása, a szomszédos neokolonialista kormányok által támogatott feketepiac és csempészet elburjánzása (ezeknek érdekében állott a guineai pénz aláásása, az inflációs folyamat gyorsítása). Az áruhiány és az árak emelkedése a kolonialista rezsim iskoláiban nevelkedett korrupt vezető réteget a tőkésországokból jött szakértőkkel való szövetkezésre vezette. Az apparátus egyes rétegeinek korrupciója leszerelő hatással volt a tömegekre. A 8. kongresszuson és az utána hozott forradalmi intézkedések végrehajtása bizonyos időt vett igénybe (népi milícia, kulturális forradalom, a helyi hatalmi szervek kiépítése).

A különböző társadalmi osztályok közötti együttműködés, amely a nemzeti demokrácia fázisában megvalósult, bizonyos illúziókat szült, és ezek csak fokozatosan oszlottak fel, annál is inkább, mivel a vérrokonsági, etnikai, családi és vallási szolidaritás kötelei szükségképpen lazítják az osztályszolidaritás köteleit. Minthogy az imperialisták és ügynökeik a nagy városi központokban tevékenykedtek, a paraszti tömegek nem tapasztalhatták közvetlenül az imperialista veszélyt.

Mindezen tényezők következtében a párt- és államgépezet radikálisabb megtisztítása nem volt megvalósítható, mert a tömegek egy része számára az imperializmus és guineai ügynökei közötti összejátszás nem volt nyilvánvaló, így ez utóbbiak elmozdítása vagy letartóztatása nem az osztályharc szükségességéből fakadónak tűnt volna, hanem a politikai vagy etnikai vezetők közötti összeközösítésnek, leszámolásnak.

Sékou Touré megvizsgálta az ellenforradalom társadalmi alapjait és módszereit. A következőket írja erről: „Mi segít az ellenforradalomnak? Először is a forradalmi program egyértelműségének hiánya, a zavarosság. Mihelyt a nép képtelen megkülönböztetni barátait ellenségeitől, az ellenforradalmi akcióhoz a legjobb feltételek teremődnek meg. Mihelyt a forradalmi elemeket, és mindezekelőtt az élcsapat tagjait, akik a harc keretét adják, a harc irányítóit, megfertőzi a szentimentalizmus, a forradalom meg van mérgezve. A forradalmat megmérgezi a szentimentalizmus. A liberalizmus tör a forradalom hátában.” (16, 124.)

A forradalom és ellenforradalom közt dialektikus viszony áll fenn: „Együtt él forradalom és ellenforradalom . . . A forradalmon belül folyó mindennapi harc lehetővé teszi az ellenforradalmi megnyilvánulások észlelését és észleltetését . . . az ellenforradalom azonnal új erőre kap a forradalmi mozgalomban, mihelyt abba marad a küzdelem. Mihelyt szélsémd van, mihelyt azt mondják, hogy minden nyugodt, a forradalom kezd elsorvadni.” (Uo. 123—124.)

Az ellenforradalom — a guineai viszonyok között — leginkább a vezető rétegekre hatott, „ők fogékonyabbak az ellenforradalom jelszavaira, mint állat-

tenyésztő és földművelő testvéreik . . . A dabájára görnyedt paraszt szándékában állhat-e veszélyeztetni az ország függetlenségét? Nem, soha . . . ” (Uo. 148.)

„Az ellenforradalom nem tudja soha megkönyékezni a proletárt, aki a forradalommal mindent nyerhet. Az ellenforradalom a bársonyszékekre pályázik. Minisztereket, főosztályvezetőket környékez meg . . . Nem a kunyhókba fészkei be magát, hanem a villákba, a szolgálati lakásokba. Ezért kell önmagunkkal szemben ébereknek lennünk.” (13, 49.)

És arra a következtetésre jut, hogy „a születő bürokratikus burzsoázia ma a guineai forradalom halálos ellensége, mely a korrupción és a nép javainak elprédálásán hízik. Könyörtelenül el kell őt pusztítanunk.” (16, 149.)

Kwame Nkrumah osztja ezt a nézetet „Az osztályok harca Afrikában” című könyvében: „A kolonialista időszakban a törvényhozó tanácsok és a közigazgatási szervek vezetői, a magasabb beosztású jogászok, orvosok, köztisztviselők, a hadsereg és a rendőrség tisztjei képezték az elitet . . .

Az új államokban a szabad foglalkozásúak az afrikánizálási politika haszonélvezői lettek. Ebben az időben bukkantak fel azok, akiket „a párt újjgazdagjainak” nevezhetnénk. Ez az elit annak a pártnak a kebelében fejlődött ki, amely kivívta a politikai függetlenséget . . . a függetlenség elnyerését, a párt hatalomra jutását követően a jobboldali elemeknek nem volt más céljuk, mint saját meggazdagodásuk. Kihasnálták privilegizált helyzetüket, átadták magukat a nepotizmusnak és a korrupciónak, lejárátva ezzel a pártot és megnyitva az utat a reakciós államcsínyek számára.” (38.)

A NÉPOSZTÁLY ÉS NÉPELLENES OSZTÁLY ANTAGONIZMUSA MINT A FORRADALOM ÉS ELLENFORRADALOM DIALEKTIKÁJÁNAK ALAPJA GUINEÁBAN A JELENLEGI SZAKASZBAN

A függetlenség utáni politikai fejlődés során a forradalmi és ellenforradalmi erők közötti harcéról szerzett tapasztalatokat általánosítva, Sékou Touré kialakította a „néposztály” és „népellenes osztály” fogalmát: ezzel kívánja megjelölni a jelenlegi szakasz társadalmi erői közötti összeütközés jellegét, elhatárolni a barikád két oldalán elhelyezkedő társadalmi csoportokat, meghatározni a forradalmi folyamat radikalizálásának támogatói és lejáratói közötti választóvonalat és az államhatalom osztályjellegét.

Hogyan magyarázható ez a dichotómia néposztály (vagy népi osztály: *classe du peuple*) és népellenes osztály között? A társadalmi realitások milyen dinamikáját fejezi ki?

Első látásra illogikusnak és ellentmondásosnak tűnik a nép és az osztály fogalmának egy fogalommá történő egyesítése. Az osztály fogalma ugyanis arra szolgál, hogy az egyik társadalmi csoportot a másiktól elhatárolja. A nép fogalma ezzel szemben egybevon különböző társadalmi osztályokat és rétegeket, amelyek egy adott történelmi szakaszban a társadalmi haladásban érdekeltek, szemben a retrográd erőkkel. *Az osztály differenciál, a nép homogenizál.* Miben áll tehát ezeknek az új fogalmaknak a létjogosultsága, milyen az érvényességi köre, magyarázó és operációs értéke? Lehetővé teszik-e a sajátos társadalmi struktúrák és alakzatok dinamikájának jobb megvilágítását, megragadását?

Pusztán a szavakkal való játékról lenne itt szó, avagy egy eredeti társadalmi realitás fogalmi megragadásáról?

Hogy válaszolhassunk a kérdésre, fel kell tárnunk a harmadik világ társadalmi formációit és társadalmi tagozódását meghatározó sajátosságokat. Így jut-

hatunk el az elmaradottság, illetve az elmaradottság elleni harc által meghatározott sokszektorú társadalomban működő különböző rétegek közötti összeütkezések és szövetségek dinamikájának jobb interpretációjához.*

Sékou Touré célja pontosabban megjelölni a társadalmi alapokat, a hajtóerőket, az elválasztó vonalakat a társadalmi haladás, a forradalom hívei és ellenségei között, egy olyan sokszektorú társadalomban, amely nem-kapitalista úton halad.

Guineában a társadalmi csoportok általános és specifikus jegyei komplex módon tagolódnak annak következtében, hogy a gyarmatosítás alatt gyenge volt a kapitalista fejlődés, hogy a hagyományos szektorok fennmaradtak és ugyanakkor elindult felbomlásuk, hogy a kapitalista szektort korlátozták, és a függetlenség kivívása után új differenciálódási folyamatok jelentek meg falun.

Így megtaláljuk a kapitalista termelési módra jellemző társadalmi osztályok és rétegek egyes jellemző vonásait (ültetvényeseket, a városi és agrárburzsoázia különböző rétegeit, a magán- és külföldi szektorban dolgozó agrár- és nem-agrár bérmunkásokat), de ugyanakkor a prekapitalista, a kisárutermelő, az államkapitalista szektorok (vegyes vállalatok), valamint a szocialista típus felé mutató állami szektor jellemzőit (az állami szektor és a szocialista országok részvételével működő vegyes vállalatok dolgozóit). E társadalmi csoportokat egyéb specifikus jegyek is jellemzik, minthogy Guineában még nem alakult ki domináns termelési mód, csupán az állami szektor került hegemon helyzetbe, melyre egyfelől hatást gyakorolnak a többi szektorok, és másrészt egyre meghatározóbb hatással van ezekre.

A felszabadulást követően a társadalmi struktúrák konfigurációja, ezeknek torzultsága a rendszer általános fejlődési vonalának, az iparosítási politikának, az agrárstruktúra átalakítása kapcsán alkalmazott módszereknek, az aktív néesség új rétegződésének megfelelően továbbél, illetve fokozatosan eltűnik.

Sékou Touré írásaiban nem úgy használja a néposztály és a népellenes osztály fogalmát, hogy ezzel tagadná *belső strukturalitásukat*. Ellenkezőleg, azt hangsúlyozza, hogy a nép számos elemből tevődik össze.

1972 nyarán, a pártiskolán tartott előadásában Sékou Touré így határozta meg a nép fogalmát: „Nemzeti szinten, a népet azok a tömegek alkotják, melyek kizárólag munkájuk gyümölcséből élnek. Olyan társadalmi kategóriákról van szó, amelyek nem mások kizsákmányolásából élnek, és potenciálisan sem törekednek erre, sem szubjektíven, sem objektíven.” (19, 361.)

A néposztály és a népellenes osztály fogalma azt fejezi ki, hogy a történelem folyamatát az osztályharc határozza meg. Mindazonáltal a guineai körülmények között a haladó és reakciós erők közötti demarkációs vonal nem húzható meg jól körülhatárolható osztályok között. A forradalom és az ellenforradalom táborában különböző termelési viszonyokhoz kötődő társadalmi csoportok és rétegek találhatók. A választóvonal aszerint módosul, hogy milyen bel- vagy külpolitikai kérdésekben ütköznek össze a társadalmi csoportok. Így a tradicionális parasztság érdekelt az imperializmus elleni harcban, a politikai függetlenség védelmében és konszolidálásában, és itt a munkássággal egy platformon áll. Ami viszont a társadalmi struktúra modernizálását, az életmód átalakítását illeti, a patriarkális parasztság a konzervatív erőkhöz húz, melyeket feudális rétegek, a burzsoázia egyes rétegei, vagy vallási szervezetek mozgatnak.

*Lásd „Az osztályok kialakulásának sajátosságai”-ról szóló téziseket. — Szerk.

A kispolgárság egyes elemei és rétegei részt vehetnek olyan politikai szervezetek vezetésében, amelyek a forradalmi folyamat radikalizálását, a kül- és bel-földi tőke elleni harc hatékonyabbá tételét, a népi tömegekre való támaszkodást kívánják. De ugyanakkor differenciálódás megy végbe az állami és gazdasági vezetésben szerephez jutó kispolgárságon belül. Egyes elemek és rétegek a kereskedő vagy ipari kis- és középpolgársággal lépnek szövetségre, reformista vagy balos ideológiai és politikai áramlatokkal vállalnak közösséget, és ezen az úton egy kalapba találhatják magukat olyan más társadalmi kategóriákkal, amelyek a szocialista tábortól és a munkásmozgalomtól egyértelműen elhatárolják magukat.

Sékou Touré ugyancsak hangsúlyozza a határoknak azt az eltolódását, amely végbemegy olyan társadalmi csoportok között, amelyek egyszerre nyúlnak a szövetség és a harc politikájához az egymással való viszonyukban. „Azt valljuk hogy az osztályharc sok formájú és átfogó, és hogy mindenben az osztályérdek dominál. Mint a történelem objektív törvénye, a maga valóságában magát az osztályharcot végtelenül komplex tényezők szabályozzák. Először is azért, mert minden osztály önmagában véve is egy komplex valami, amelyen belül sajátos ellentmondások léteznek, amelyek különböznek az egyik osztályt a másikkal szembeállító antagonisztikus ellentmondástól . . . Egyetlen osztály sem létezik önmagában; minden osztály levésben, változásban van, úgy összetételét, mint kvantitatív jelentőségét és öntudatának szintjét illetően . . . Az osztályhatárok nem a folytonosság megszakíthatóságának a vonalai, hanem társadalmi mezők, ahol divergáló érdekek ütköznek, és amelyeknek dimenziói maguk a harc intenzitásának függvényei.” (18, 404.)

Ebből következően a forradalom és az ellenforradalom hívei közötti határok nem egyértelműek. *A harc célja* — még ha ezt nem is kikristályosodott, szilárd gazdasági bázissal rendelkező, homogén érdekstruktúrájú osztályok vívják — osztályjellegű, mert végső fokon osztályérdekek jutnak kifejezésre benne, amelyek a választott fejlődési úthoz és a világ imperialista és antiimperialista erőinek harcához kapcsolódnak.

„A népet nem lehet reakciós és dinamikus forradalmi elemekre szétválasztani csak akkor, ha a társadalmat alkotó rétegek érdekmechanizmusát objektív világos és pontos vizsgálat alá vesszük.” (16, 294.)

A népellenes osztály alkotó elemeit vizsgálva Sékou Touré megkülönbözteti a birtokosok kategóriáját, majd egy második kategóriát, amely látszólag nem tehetős, nem lévén tőkéje, gyára. „Ebben a csoportban az ellenforradalmiság széles skálájával találkozunk . . . Az ellenforradalom, ahogy már említettük, a forradalom salakja: a salak léte bizonyítja, hogy egyetlen társadalom sem áll tiszta fémből . . . Ezek az álmunkanélküliek, kisüzérek, demagógok, egyszóval azok, akik folyton kijátsszák társadalmunk értékrendjét, a forradalom hasznosítóit, a nép árulóit.” (15, 263.)

Beszélhetünk-e Guineában paraszti osztályról, mint elkülöníthető, konstituált osztályról? A válasz egyszerre tagadó és igenlő. Egy osztályt a többi osztályhoz és a termelési eszközökhöz való viszonya alapján határozunk meg, valamint annak alapján, milyen kötelékek kapcsolják össze az azonos érdekstruktúrát mutató osztály tagjait. A parasztság a guineai népesség közel 80 %-át alkotja. A természetes gazdaságon alapuló patriarkális családi termelés a domináns (az önálló gazdaság már nem létezik tiszta állapotában). Az árutermelésnek többé-kevésbé marginális szerep jut, amely vidékek és helységek szerint változó. Nem beszélhetünk önálló paraszti osztályról a törzsek és etnikumok elkülö-

nültsége, feldaraboltsága, a gazdaságok elszórtsága, a közlekedési eszközök szegényessége, a családi gazdaságoknak a nemzetgazdaságba való gyenge integráltsága miatt. Nem annyira a gazdasági kötelek azok, amelyek az összetartozás szálait alkotják a parasztcsaládok között, hanem inkább a rokoni, a falusi, törzsi, vallási közösségek kötelei.

Nem érdektelen ezzel kapcsolatban felidézni Marx „Brumaire 18-ájá”-ban a kisparcellás parasztságról írottakat: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják — annyiban osztályt képeznek. Amennyiben a parcellás parasztlak között csak helyi összefüggés van és érdekeik azonossága nem teremt közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet — annyiban nem képeznek osztályt.” (MEM 8, Budapest 1962, 187.)

A patriarkális parasztság Guineában igazság szerint nem áll szemben más osztályokkal, amennyiben nem létezik konstituált agrár- vagy ipari burzsoázia, és még a munkásosztály sem alkot — a fogalom szigorúan vett értelmében — osztályt (kis létszáma, nem régi megjelenése a városban, az ipari tevékenység zömének Conakryban való koncentrálódása, a családi költségvetés sajátos struktúrája következtében, mely a munkabér mellett a család más tagjai által folytatott mezőgazdasági árutermelői tevékenységből is táplálkozik).

Mindazonáltal ez a parasztság jól elkülöníthető társadalmi csoportot alkot az imperializmussal, a kolonialista rendszer visszaállítására törekvő erővel, azokkal az elemekkel szemben, amelyek érdekeit sértik (pl. kereskedőkkel).

Ezen túlmenően a párt, mely a parasztság széles tömegeit fogja át, meggyorsítja a parasztság önálló osztályvá alakulását. Egyrészt politikai szervezkedést és szervezetet biztosít számára, így képviselhetik a nemzeti érdekekhez kapcsolódó különféle érdekeiket. A párt szervezete egyúttal elősegíti a helyi, etnikai vagy vallási partikularizmusokon való felülemelkedést is. Mindezt szemben a francia kisparcellás parasztlakkal, melyek Marx szerint: „Képtelenek . . . arra, hogy osztályérdekeiket a saját nevükben . . . érvényre juttassák. Nem tudják önmagukat képviselni, képviselőre szorulnak.” (Uo.) A parasztság képviselője, a saját politikai szervezetében érdekeinek védelme nem parcelláris. A guineai patriarkális parasztság a maga politikai szervezetében és általa a néposztály alkotó eleme. A pártban és általa létezik mint a néposztály szerves összetevője.

Mindazonáltal a guineai falvakban bizonyos differenciálódás figyelhető meg, mely egyrészt felbomlasztja a parasztságot mint osztályt, másrészt elősegíti egységessé válását, kohézióját.

Sékou Touré a Nemzeti Forradalmi Tanács előtt 1974 február 9-én tartott záróbeszédében kijelenti: „Országunk jelenlegi mezőgazdasági termelési formáit ismerve, beszélhetünk:

1. ültetvényesekről, akik mezőgazdasági bér munkásokat alkalmaznak,
2. szövetkezetekről, amelyekben helyet foglalnak modern termelési eszközöket birtokló parasztlak, akik ösztönösen rendelkeznek saját eszközeikkel . . . de pénzügyi eszközeiket összeadják a szövetkezetek létesítésére, hogy közös feladatokat oldjanak meg saját érdekükben,
3. termelési brigádokról és szocialista szövetkezetekről, melyek kollektív tulajdonként kezelik a termelési eszközök egészét és közös termelőmunkájuk termékeinek összességét,
4. primitív munkaeszközökkel rendelkező egyéni parasztlakról, akik alig tudják elfogadhatóan biztosítani önellátásukat.”

A patriarkális parasztság és általában a kisparasztság osztályá alakulása attól függ majd, milyen sikereket ér el a GDP a maga politikájában, amelynek célja a falu szocialista alapokra helyezése a Forradalmi Oktatási Központok mellett működő termelési brigádok és szocialista városok tevékenysége alapján.

Az osztályá szerveződött paraszti közösség kohéziójának, integrálódásának egyik tényezője a helyi forradalmi hatalmi szervek létrehozása és megerősödése, melyek helyi szinten minden hatalmat a parasztságra ruháznak.

A nem mezőgazdasági szektort tekintve, a városi proletariátus, mégha nem is szerveződött osztályá, betölti élenjáró hivatását azzal, hogy megfelelő társadalmi bázist nyújt a párt élcsapat szerepének.

„Gyakran hangoztatják, hogy a munkásosztály a legdinamikusabb, a legbiztosabb osztály. Ez való igaz, minthogy az egyetemes történelem már igazolta . . . Röviden, ez az osztály hordja magában az egész társadalom jövőjét . . .” (Horoya, 1974. II. 19.)

A jelenlegi szakaszban a néposztály kifejezi Guineában a nem-antagonisztikus osztályok kialakulásának közös vonásait és specifikumait, és egyidejűleg kifejezi tehát a nem-antagonisztikus társadalmi csoportok differenciálódásának és közeledésének tendenciáit.

A néposztály lehetővé teszi a jelenlegi stratégiai szakaszban a forradalmi folyamat társadalmi bázisának, hajtóerőinek a meghatározását, és éppen ezáltal azonosul a nép hagyományos fogalmával, amely a társadalmi haladásban érdekelt társadalmi kategóriákat foglalja magában.

A néposztály tehát olyan társadalmi tömörülés, amely magában foglalja mindazon társadalmi rétegeket, melyekre a párt a külső és belső reakciós erők elleni harcában támaszkodhat. Ez tehát a guineai osztályharc dinamikájának egy operációs fogalma.

A néposztály fogalma ugyancsak lehetővé teszi az államhatalom természetének meghatározását, tekintettel arra, hogy a guineai állam nem más, mint az uralkodó osztályá szerveződött néposztály. Ebből a szempontból ez a fogalom fedi a munkásosztály és a paraszti tömegek szövetségének fogalmát is.

A néposztály fogalma révén megérthetjük, hogy a munkásosztály és a parasztság közeledésének, fúziójának módozatai, a város és falu közötti különbségek felszámolása minden bizonnyal másképp fog megvalósulni, mint azokban az országokban, amelyek átmentek a kapitalista fejlődésen.

A néposztály és a népellenes osztály fogalmának vizsgálatakor és értelmezésekor túl kell lépünk az üres szemantikai szempontokon. A lényeg az osztályharc egyetemes jellegének elismerése, valamint a társadalmi bázis sajátosságainak, a forradalmi és ellenforradalmi erők közötti harc mozgatói specifikumainak felismerése a guineai viszonyok között, és az, hogy ez a harc el kell hogy vezessen az osztály nélküli társadalom felépítéséhez a GDP vezetése alatt.

„Összes fogalmainkat alá kell hogy támassza tehát az az osztályöntudat, amely azoknak az embereknek a haladás iránti igényén nyugszik, akik szerte a világon szenvednek, minthogy hivatásunk az elnyomottak felszabadítása, a munkásosztály, valamennyi dolgozó réteg felszabadítása a kizsákmányolás és elnyomás rendszere alól.

A tiszta tudat, az osztályöntudat, az igazi szabadság, az osztályszabadság, a valódi prosperitás, az osztályprosperitás, ezek teszik majd lehetővé a nép számára, hogy növelje eszközeit, míg mindegyik eleme egy minőséggé olvad össze.” (15, 372.)

HÁRMAS FELOSZTÁS ÉS IDŐ

— A MŰNEMEK FILOZÓFIAI OSZTÁLYOZÁSÁRÓL —

UNGVÁRI TAMÁS

A poétika történetében sokan vizsgálták már, honnan származik a műnemek hármasságának, — lírára, epikára és drámára. Ez a hármasság azért gyanús, mert anélkül, hogy a szám misztikus egysége megbomlott volna, más-más rendszerű és minden műfajt ebből eredeztető felosztás található különböző poétikusoknál. Az is előfordul, például a reneszánsz irodalomelmélet-író, Minturno munkáiban, hogy bár felosztása megfelel az ókorból átszármazott hármasságnak, midőn *epikus*, *szcenikus* és *melikus* (lírai) költészetéről szól, ugyanakkor azonban e felosztás szempontjai rendkívül külsőségesek, formálisak. A homéroszi himnuszokat például az „Epika” címszava alatt tárgyalja, mert ide sorol minden, ének-kíséret nélküli műfajt — ugyanakkor a szatírákat azon az alapon osztályozza drámai műfajnak, mert a lírai műfajok mindig élnek zenével és táncsal, míg a szatíra csak alkalmanként használja a társművészetek segítségét.¹

A hármasság végül is Platón „Köztársaságá”-ból ered.² Szokratész itt a kifejezés formáit taglalja és így szól: „Ugyebár, mindaz, amit a mesemondók vagy a költők elmondanak, tulajdonképpen nem más, mint elmúlt, jelenlevő vagy jövődőlások elbeszélése... Mármint, ezt... vagy egyszerű, vagy utánzás által történő elbeszéléssel, vagy pedig egyszerre mindkettővel érik el.

A tiszta elbeszélés itt a saját személyében szóló költők, az elbeszélés a költő teremtette alakok általi megszólalást, végül pedig a kevert elbeszélést jelenti, amelyben az első személy és az alakok általi kifejezés összekeveredik. Az epika például e kevert szemlélet gyümölcse lenne, míg a maga személyében szóló költő, mai fogalmaink szerint a lírikus.

A platóni gondolat számos átváltozáson ment át, de nemcsak a hellenisztikus irodalom, hanem a XVIII. század klasszicizmusa is ezt a felosztást fogadta el. Goethe és Schiller 1797-es levélváltásuk során ugyancsak a *beszélő* szerint határozzák meg a műnemeket. Két alakban ragadják meg a költő alaptípusát: az egyik a *rapszodosz*, aki nem jelenik meg a műben, sőt úgy tűnik, mintha magukat a művészek hallanánk — ez az objektív költészet —, míg a *mimus*, a másik költő, egyéniségével, személyiségével is részt vesz a műalakításában.

A hármasság felosztásánál tehát minden eddigi poétika megőrizte azt a felfogását, hogy a beszélő és a hallgató, tehát a művészi kommunikáció szempontjából rendszerezi a műnemeket. Feltűnő azonban, hogy a hármasságból olykor hiányzik egy műnem, vagy ami éppily különös, a harmadik, összefoglaló műnem már az ókori bölcselőnél, Platónnál is „kevert”. Változó álláspontot, a beszélőnek más-más, de nem tiszta közlésfunkcióját takarja. Ez a zavar még a Goethe—

¹ Bán Imre: „Az olasz reneszánsz irodalomelmélete”, Budapest 1970, 38.

² Platón: Köztársaság. III. 392. d. — 394. c.; Ö. M. I, Bp. 1943, 835.

Schiller levelezésben is feltűnik, hiszen csupán *rapszodosz* és *mimus* típusa az, amelyet kiemelnek. A nagy lírai költő Goethe műfajelméleti rendszerében csak az 1819-es „Die Naturformen der Dichtung”-ban talál helyet a lírikusnak. Az objektív epika s a személyesen cselekvő dráma mellett a lelkesülten izgatott lírát csupán ügyel-bajjal igazítja szisztémába.

De már René Wellek³ is rámutat arra, hogy a líra fogalmával Goethe egy egészen más kritériumot vezet be, mint amelyet az epika vagy a dráma esetében. Ez utóbbiakban a beszélő-hallgató magatartásából, részvételéből indul ki, míg a líránál a hangvétel, az izgatottság és a lelkesültség kategóriái szerepelnek.

A bizonytalanság elárulja, hogy a hármas szám nem feltétlenül szerencsés, és rendkívül ritkán képes egyetemes elvek szerint osztályozni az irodalmi műnemeket. A „harmadik” — lett légyen az akár egy adott rendszerben a líra, vagy az epika — rendszerint kiegészítő fogalomként szerepel: annyit jelent, hogy a két műnemből kimaradt valamennyi irodalmi műfajt magába foglalja. Az angol Drydennél például — a líra korántsem jelenti még a rövidebb, személyesen előadott dalok és költemények csoportját, hanem mint Wellek rámutat, az epika és a dráma minden lehetséges ellentétét.

Irene Behrens „Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst”⁴ című munkája úgy tartja, hogy a hármas felosztás rögzítése: Charles Batteux „Les Beaux Arts réduits a un meme principe” című munkájában történt meg végleges határozottsággal. Ez utóbbi kifejezés annyit jelent, hogy itt változott modern kánonná az olasz reneszánsz poétikákban csak szórványosan, s nem is mindig azonos jelentéssel szereplő felosztás. A német irodalomkritikában Batteux-tól származott át ez a gondolat és a dialektika hármasának, a tézis, antitézis, szintézis gondolati eszközeinek analógiájára erősödött meg a költészet elméleteiben is. Méghozzá visszavetítésként: úgy, hogy a német idealista kritika a görögységben a természetességet becsülte és látta — és ez a természetesség egyszersmind annyit jelentett, hogy példaképpé emelték a tegnapi letűnt művészetét. A *természeti népek* tanához az ismeretelmélet a *természet* tanát társította, méghozzá a dialektikától megerősödött formában, úgy, hogy a műnemekben *természetformákat* látott, vagyis a szemlélet alapvető irányzatait. Így az objektivitást, a szubjektivitást és a kettő magasabb egységét, a szintézist állították a költészet felosztásának középpontjába.

A Schlegel fivérek munkássága ebből a szempontból döntő. Náluk rögződött az a gondolat, mely később a hegeli esztétikában teljesedik ki, hogy a *lírai*: a merőben szubjektív; a *drámai*: a merőben objektív szemlélet, míg az epika: a szubjektív és objektív keveredése. Peter Szondi⁵ megállapítja, hogy ahol a schlegeli teória a leginkább bizonytalankodott, az épp az objektív és szubjektív hozzákapcsolása a megfelelő műnemhez. Wellek⁶ is rámutat, hogy míg Friedrich Schlegel 1797-es jegyzetei a drámát tartják az objektivitás megfelelő műnemének, s az epikát az „objektív-szubjektívnek”, addig 1799-ben már a dráma az „objektív-szubjektív”. E kapcsolódások változékonyságából mindkét kutató arra következtet, hogy Schlegelnél a dialektikus gondolkodás még csak esetleges és a műnemek felosztásának rendszere csupán Hegelnél éri el meghatározott alakját. Méghozzá éppen azzal, hogy Hegel dialektikája a történeti fejlődés gondolatát társítja a hármasság merőben formai jegyeihez.

³ Wellek, René: „Discriminations”, New Haven 1971, 235.

⁴ Behrens, Irène: „Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst”, 2. kiad., Halle 1940.

⁵ Szondi, Peter: „Poetik und Geschichtsphilosophie”, I, Frankfurt 1974, 147.

⁶ Wellek, René, i. m. 242.

Itt ismét hivatkozhatunk a már idézett platóni gondolatra. Annál is inkább, mert ez összefüggést alig vette figyelembe az eddigi irodalomtudomány. „Ugyebár, mindaz, amit a mesemondók vagy a költők elmondanak, tulajdonképp nem más, mint elmúlt, jelenlévő vagy jövődó dolgok elbeszélése.”

A műfajok Szokratész e szavában ezek szerint nemcsak a közlés módja szerint oszthatók fel, hanem aszerint is, hogy mit utánoznak, vagyis beszélnek el az *időbeli* történelemből.

A hegeli esztétika lényegéhez tartozik, hogy a kommunikációs-funkcionális felosztáshoz hozzátársította a szemléleti és időbeli vektorokat. Ez a fejlődés, mint ugyancsak Welles mutat rá, nem minden előzmény nélküli. Humboldt tanulmánya Goethe „Hermann és Dorothea”-járól (1799) már rámutat arra, hogy az epika és a tragédia között a legfőbb különbség, hogy az előbbi a *múlt* időt eleveníti fel, míg a tragédia a *jelent*. Schelling művészetfilozófiájában az epika a múlt tükrözője, míg a líra a jelené.

Az idő három kiterjedését, múltat, jelent és jövőt Jean Paul 1831-es „Vorschule der Asthétik”-je köti véglegesen a három műnemhez, így az epika a „múltból kiinduló eseményeket” ábrázolja, a dráma a jövőbe mutató cselekvéseket, míg a líra a jelen érzelmeit és szenvedélyeit.⁷

Hegelnél mindez már egy finomabb, történetileg megalapozott rendszer része.

A megalapozás lényege az, hogy Hegel a líraiságot mint az érzelmek és képek hirtelen felmerülését a pillanathoz köti, sőt a líra az élménytől a műig e gyors időmozgás képét is adná. Az epikának ezzel a gyors időbeli koncentrációval szemben a térben szélesen kibomló mozgásformája van.

Mindez azért nagyon fontos, mert így hozható kapcsolatba az irodalmi műnemekkel a társművészetek. A lírának így nyilvánvalóan a zene, míg az epikának inkább a képzőművészetek felelnek meg. Olyannyira, hogy Hegel az elvi megkülönböztetéshez a történelmi fejlődés görbéjét is hozzárajzolja. A művészetek fejlődésének alapfokán a szimbolikus kifejezésforma áll, melynek legjobb kifejezője az építészet.

A szobrászat a klasszikus művészetnek felel meg, hiszen itt az eszme teljes kifejezést találhat az emberi alakban.

A késői romantikus művészethez tartozik a festészet, a zene és a költészet.

A rendszer szépsége, arányossága, dialektikus finomsága, történelmi ihletettsége nem vitatható. Ám ugyanakkor kérdés, hogy ez az elvi konstrukció megfelel-e az empirikus tapasztalatoknak?

A marxista poétikai elmélet úgy gondolja, hogy hegeli rendszert azzal haladhatja meg, ha nem az eszmefejlődés, hanem a társadalmi lét szerkezetéből vonatkoztatja el a művészetek rendszerét. Itt elsősorban Tőkei Ferenc poétikai kutatására kell hivatkoznunk, aki mind a kínai műformák kialakulását vizsgálva, mind pedig például a jelen szerző „Poétikájá”-nak bírálatában éppenséggel a hegeli rendszer fogalmi és történelmi meghaladásának szükségességére mutatott rá.

Tőkei szerint történetileg — jelenlegi tudásunk alapján — először azok a műfajok születtek meg, melyekben az emberi egyének mintegy önmagukat, azon saját testüket, kifejezési lehetőségeiket, mozgásukat alakították ki.

Az „utánzás” elsősorban a valóság megértésére törekvő tudatformák kialakításához vezetett, — magasabb szinten a zenéhez és tánchoz. A legprimitívebb

⁷ Welles, René, i. m. 244.

festészethez, azaz a tetováláshoz. A költészetben pedig a varázssénekekhez, felkiáltásokhoz, munkadalokhoz.

E munkadalokban a közvetlen akusztikai-zenei elemnek rendkívüli szerep jut, ám annak is (mint Tamás Attila bizonyítja⁸), hogy hozzá a szöveg jelképes, fogalmi-képei értelmét társítja.

A hegeli rendszer mármost az epikus műfajokat teszi (történetileg és fogalmilag) az első helyre. Alighanem azért, mert eszme és alak történelmi társulási lehetőségeit az empiriától függetlenül vizsgálja, holott épp a marxi gondolat mutat rá arra, hogy a munkavégző emberek sorának „szubjektumai” lépnek kapcsolatba a tárgyi-természeti világgal, s hódítják meg azt nemcsak munkavégzéssel, hanem a tudatuk számára is.

Tőkei Ferenc rámutat arra, hogy a műfajelmélet szempontjából a társadalmi létnek „két nagy, egymástól elválaszthatatlan, ám a szerkezeti vizsgálódás érdekében egymástól elvonatkoztatandó szférája van: az empirikusan konkrét individuumok, mint alanyi szféra és az individuumok társadalmi és tárgyi termékeinek objektivációs szférája”. (Vö. „Kandidátusi vita jegyzőkönyve Ungvári Tamás: Poétika c. disszertációjáról”, Bp. 1970.)

A kiindulópont tehát a szubjektumok sora, ezeket Tőkei „empirikus egyének”-nek nevezi, akik az objektív világgal kapcsolatba lépnek és azt a maguk „természetévé” hódítják meg.

A társadalmi tudat így művészi formában tükrözi a társadalmi lét és az emberi cselekvés szerkezetét, — azt, hogy az egyének a termelésben, a munkavégzésben, sőt a tudatformák kialakításában is létrehozzák a „szubjektum és objektum totalitását”, egy olyan mozgó, dinamikus egységet, melynek a történeti idő változásától függően hol az egyik, hol a másik mozzanata kerül előtérbe. „Legáltalánosabb tekintetben arról van szó, hogy a művészet társadalmi tudatformaként vagy a társadalmi valóság szubjektum-mozzanatát állítja a művészi formálás középpontjába, vagy az objektum-mozzanatot, vagy pedig a két mozzanathoz — a társadalmi, egyenjogúsításából fakadó — kollizációját és összefoglaló egységét.”

Ama hármas felosztásnak tehát, melyet történetileg végigkövettünk itt a valóságos alapja. Hogy e dialektikus egység melyik mozzanatát emeli ki a költő a tükröző, utánzó tudatformák közül. Hogy a „társadalmi megbizatas” (a kor követelménye) a líra, az epika vagy a dráma kifejezésformáit kedveli-e?

Különös, de mégis rendkívüli az elvi jelentősége: a történelmi materialista gondolkodás állítja vissza a művészetelmélet két igencsak kényes alkotóelemének jogait. Egyfelől a művészi szubjektivitását, — azzal, hogy az empirikus egyénből indul ki, és a munkában felfedezi az objektív tárgyi valóság és az emberi tevékenység kapcsolatából kialakuló totalitást. Másfelől — és éppen ezzel megvédi és kiemeli a műalkotás „immanenciáját” — azzal a tételével, hogy minél erőteljesebb művészi hatású az önálló mű, annál nyilvánvalóbban szolgálja ama társadalmi megbizatasát, melyet a történelmi körülmények számára rendeltek.

E felismerések sora azon nyugszik hogy a társadalmi valóság teremtője az ember; a művészi alkotás nem *pasztán* visszatükrözés, hanem *cselekvő* ábrázolás, mely megfelel — elveiben természetesen — a társadalmi cselekvés általános struktúrájának. Ahogy Tőkei mondja: „A társadalmi valóság, a társadalmi objektiváció teremtő alanya az ember, az individuumok, a szubjektum —

⁸ Tamás Attila: „A költői mű fő sajátosságai”, Bp. 1970, 40.

következésképpen a történelem materialista felfogásának az empirikus egyénekből kell kiindulnia.”

A műfajelmélet nyelvére lefordítva mindez azt jelenti, hogy szemben a hegeli rendszerrel, a *lírából kell kiindulnunk*.

A váagnak, sóvárgásnak, a ritmus „utánzásának”, az akusztikus és fogalmi képi tükrözésnek abból a műneméből, mely elsőnek igazít el a tárgyi világban is. Hiszen ezt a tárgyi világot éppúgy *bensővé* teszi, ahogy a társadalmi cselekvés a természetet, — a költészet mintegy „leképezi” a tevékenységnek azt a dialektikáját, mely — Marx kifejezésével — a természetet emberivé és az embert természetivé formálja.

A marxi gondolat műfajelméleti konzekvenciáit levonni azért nehéz, mert a modern értelemben vett szubjektív líráról jószerivel csak a XVIII—XIX. századtól kezdve beszélhetünk. Ám a szubjektivitást nem foghatjuk fel csupán az egyéni vagy az individuális műfajok rendjében. A kifejezésformák totalitást alkotó egészében, a pindaroszi ódának, a saphói dalnak éppen az a jelentősége, hogy egy *közösség* nevében is a *szubjektum* hangját szólaltatja meg, s hogy műfaj történeti értelemben nyilvánvalóan a líra körébe tartozik.

És ezzel a gondolattal nyílik meg a marxista műfajelmélet számára az a kihívó gond és örömteli feladat, hogy például az individualizmus előtti korszak líráját valamilyen módon hozzákapcsolja a mai értelemben vett alanyi költészetéhez. A műfajoknál miként minden fejlődés esetében, szembetalálkozunk a *folyamatosság* és a megszakadó, különböző, egymástól eltérő, de mégis valamilyen módon hasonló tulajdonságokkal rendelkező jelenségek problémájával. Mindez nem csupán a poétika történetének gondja, hanem magáé a művészeté is. Lukács György a művészetet mint az emberiség fejlődésének öntudatát határozza meg, — ezért a kontinuitást, a folyamatosságot hangsúlyozza a művészetek, így a műfajok tekintetében is.⁹

A folyamatosságnak különben nemcsak azért van jelentősége, mert minden fejlődés eleve folyamatosságot tételez fel. Az emberi történelemben és így a művészetek történetében is a kontinuitás előbbrevívő és magasabb erő a diszkontinuitásnál — vagy legalábbis a fejlődés elve magában hordja, hogy e kettő dialektikus egységéből támad a folyamat egyetemessége, szintézise. A folyamatosság azt is jelenti, hogy a művészeti ágak vagy a műnemek alapmagatartásokat fogalmaztak meg, melyeknek érvényessége éppen azáltal koron túli, hogy lehetőséget adnak az öntőformák kitöltésére, átalakítására, korszerűsítésére.

E magatartásformák tartóssága mellett éppen Lukács György hoz rendkívül egyszerű bizonyítékot. Megállapítható ugyanis: a szó és az írás művészeinek történetében nem alakult ki a három műnem, a lírán, az epikán és a **drámán** kívül egyetlen olyan alapmagatartás sem, amelyhez bármely műfaj vagy forma rendelhető lenne, illetve amely valamilyen módon nem sorolható be az ismert és említett műnemek rendszerébe.

A műnemek rendszere — melyet már több oldalról is igyekeztünk megvilágítani — azon alapszik, hogy megteremtik a nyelvi kifejezés művészi lehetőségeinek valamennyi feltételét.

Vagyis a tárgyi világ meghatározottságai közül magukba foglalják mindazt, ami az objektum és a szubjektum közötti viszonyban esztétikailag felmerülhet.

⁹ Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I, Bp. 1965, 571.

A műnemek tehát ily módon nem mások, mint magatartás- és szemlélet-módok, — a szubjektum és a világ művészi kapcsolatainak határait jelölik ki a nyelvi kifejezés közegeiben.

Az előbbi meghatározásban néhány felderítetlen vagy eddig meg nem világított fogalmat használtunk — bővebb kifejtésük szükségesnek látszik. Elsőnek: mit értünk tárgyi világon, vagyis az objektumon? Beletartozik-e ebbe a természet és a társadalom életének egésze? Különös, hogy erre egyértelmű és határozott választ adni nem tudunk. Mindez a művészetnek természetyszerűleg *anyaga*. Ám ahhoz, hogy a művészeteknek *tárgyává* váljon, ahhoz még valami szükséges — méghozzá valamely *cselekvő* feldolgozás, kiválasztás, vonatkozás, szubjektivitás. A művészet anyaga az objektív valóság, tárgya azonban már szubjektive feltételezett, vagyis emberre vonatkoztatott, a szemlélet és a cselekvés által megérintett, felhasznált, alakított, — egyszerűval érintett valóság, melyet valahol már a *magánvaló* világból *nekünkvalóvá* formáz az emberi-művészi akarat.

Jól látta ezt már Arisztotelész is, amikor a művészetben „a praxis mimészi- szét” fedezte fel — egy olyan formulában tehát, mely egyszerre utal az anyagi világ jelenlétére, ám ugyanakkor sejteti, hogy ez az anyagi világ már átalakítottan, a cselekvéstől megmunkáltan jelentkezik a művészet tárgyaként. Az arisztotelészi „Poétika” ebben korántsem olyan világos, mint például a „Metafizika” idevonatkozó passzusai (1048 B), ahol *praxison* Arisztotelész csupán olyan cselekvést ért, melynek *célja önmagában* van.

Öncélúság? Arisztotelész nemigen gondol erre, inkább megkísérli, hogy a *művészi* sajátosságát, specifikumát ragadja meg. És ez a specifikum abból áll, hogy a műalkotás a valóság mimészi- szében, utánzásában mellőzi a közvetlen célok szolgálatát, s újratereztetésében saját törvényeinek engedelmeskedik, s csak e törvények szolgálatával teljesíti be humanisztikus, azaz az egész emberre vonatkozó, közvetett céljait.

A *közvettség* persze nem jelent *függetlenséget*. Az esztétikum öntörvényei magától értetődően visszavezethetők alapvető társadalmi szükségletekre, sőt a művészetek eredetének tanulmányozása azért oly elhanyagolhatatlan, mert a tánc, a zene, a költészet kezdetei — mindaz, amit különben az „Egyszerű formák” fejezetében tárgyal Jolles óta az irodalomtudomány, — azt a pillanatot rögzíti, amikor a társadalmi szükségletek és a művészi öntörvényűség még nem váltak el egymástól, ahol a kifejezés mintegy *egyszerre közvetett és közvetlen* funkciót tölt be.

Mindezzel azonban csak annyit mondtunk, hogy a művészetek öntörvényűek, hogy az esztétikainak — a tudományos megismeréssel szemben — specifikuma, sajátossága, hogy a valóság megismerésében, ha ugyanegy anyagból indul is el, más-más tárgyakat választ, mert tárgya csak az lehet, ami már emberre vonatkoztatott, ami már a szubjektum válogató és rendszerező erejének sugarába kerül. Innen azonban tovább kell lépni, a nemek és fajok, a művészeti ágak és „a művészet általában” összefüggéseinek felderítéséhez. S itt rögtön ki kell jelentenünk azt, amit Lukács György „Esztétiká”-ja nagy határozottsággal megállapít, — hogy *nincs művészet általában*, hanem a művészet mindig az egyes műben jelenik meg.

Ez a „közhely” rendkívül jelentős a műfajelméletben. Abból indul ki ugyanis, hogy ahogy a művészetnek nincs „az egyes megvalósulástól független ideáltípusa, ugyanúgy a műfajok sem rendelkeznek valamely „Urform”-mal”. Az őstípus, amelyet — annak idején pozitív előjellel Herdertől Goetheig, a német esztétika dolgozott ki, olyan fogalom volt, mely először igyekezett a történetiség eszméit

beleoltani a művészettörténetbe, ám ugyanakkor, mivel e történetiszemléletük egyfelől idealista, másfelől dialektikátlan volt, csupán elvont eszmék történetiségében ragadt meg. A marxista műfajelmélet ezzel szemben elutasítja azt a párhuzamot, amelyet a természettudományos rendszerezés és a művészetek között, egy korábbi, mechanikus szemlélet követel. Tudomásul kell ugyanis vennünk, hogy a műnem és a műfaj fogalmai leginkább tudományos ihletésűek, analógiái a Linnétől kiinduló biológiai osztályozásnak, mely az egyed, a faj és a nem rendszeréhez egy olyan párhuzamost állított fel az egyes művekre, mint a mű, a műfaj és a művészet.

Az analógia, ha a kezdetekben megvilágított is bizonyos összefüggéseket, elsőknek azt, hogy maguk a művek, mint egyedek kétségkívül közös törvényszerűségeket mutatnak fel, akkor, ha azonos magatartásmód kifejezésformáiban szólalnak meg (így például lírában vagy epikában), — abban a tekintetben hamis, hogy eleve hierarchiát tételez fel a műalkotások egymáshoz való viszonyában.

Az analógia egyfelől azt jelenti, hogy minél tisztábban közelíti meg valamely egyes mű saját műfajának elvont törvényeit, annál bizonyosabban tölti be feladatát. Másrészt azt sugallja, hogy a műfaj valamifajta magasabb kategória az egyes műnél, s így, s ezzel tág utat nyit az akadémiizmusnak és az epigonizmusnak. Holott a helyes álláspont itt az lenne, ha minden magasabb absztrakciót magából a műből vezetnénk le.

Korábbi fejtegetéseinkben már jeleztük, hogy a marxizmus esztétikája, látzólag váratlanul, mégis határozottan, a szubjektivitásból indul ki. A szubjektivitáshoz, amely a tárgyi világot magára vonatkoztatja, amely a megismerés olyan specifikumában valósítja meg szándékait, ahol megszűnik a közvetlenség, a társadalmi szükségleteket kielégítő azonnali funkció, és helyette valamely öntörvényűség jön létre, amely minél inkább betölti saját, függetlenedő feladatát, annál erőteljesebben és nagyobb hatással képes visszatérni az ösztönző ihletéshez, az emberi és társadalmi szerephez. Ám ha ez így van, akkor e viszonylagos függetlenség, az öntörvényűség dialektikája lehetlenné teszi, hogy az egyed, a faj és a nem művészetbeli viszonya *hierarchikus*, egymásnak alá- vagy fölérendelt legyen. Lukács e hierarchikus viszony helyett az úgynevezett *inherencia* fogalmát vezet be — a mellérendelésnek olyan logikai analógiáját, mely rámutat, hogy a műfaj éppoly kevésbé *alfaja* a művészetnek, ahogy az egyes mű sem alfaja a műfajnak. Az általánosságban vett művészet ugyanis szervesen kapcsolódik minden egyes műfaj különösségével s így az egyes műalkotásával is. A műfaj tehát nem *általános* fogalom a művészettel szemben, hiszen minden adott műben a műfaj és az általánosságban vett művészet mindig egyidejűleg van jelen. „Ezért a műfaj és a művészet az egyedül önmagáért létező művel szemben nem általános fogalom.”¹⁰

Az inherencia fogalom látszatra igencsak bonyolult, voltaképpen azonban a műfajelmélet egyik legáltalánosabban tapasztalt, de talán legkevésbé értett problematikáját nyitja meg, s hozza megoldását közelebb. Mert amennyiben az inherencia létezik, s a műfaj nem abban a viszonyban van a művel, ahogy a logikában az egyes az általánossal, akkor szemléletessé válik, hogy minden egyes jelentős művel maga a műfaj is változik. Az inherencia tana ezt a gondolatsort mintegy megfordítja. S azt mondja, a műfaj épp e változással teljesedik be azzá, ami. Lukács figyelmeztet rá, hogy a műalkotás és a műfaj, az egyes és

¹⁰ Lukács György, i. m. 591.

az általános, a művészetben „uno acto”, egyetlen mozdulattal, cselekvéssel születik meg és egyesül, mert ez felel meg a műalkotás eredeti esztétikai szerkezetének. Ez a szerkezet ugyanis abból a kényes együttlétezésből teremtődik, hogy a lényeg és a jelenség érzéki, szétválaszthatatlan egységben jelentkezik a műalkotásban. A műfajelméletnek tehát magát az eredeti esztétikai szerkezetet például véve kell tételeznie a műnemeket és műfajokat, — azzal a tudással, hogy „uno acto” az egyedi mű tételezi, magára ölti, alakítja és beteljesíti a műfajt, s a műfaj az egyes művek sorozatának létezésén keresztül teremti meg a művészeteket általában.

Érdemes szó szerint is idézni a lukácsi teóriát. Kiváltképp azért, mert a tanulmányunk derekán említett folyamatosság és fejlődés problémáira is fényt vet. Az egyes műfajhoz tartozó művek különbsége — így például egy szophoklészi vagy egy shakespeare-i tragédiáé — épp különbség-voltával figyelmeztet arra, hogy él maga a műfaj, hogy minden egyes újabb alkotással tágulhatnak törvényei, — a különbség, a diszkontinuitás voltaképp szolgálja a kontinuitásnak, a műfaj fejlődésének. Hiszen nem egy általános eszméhez képest vagy viszonyítva immanens a szophoklészi, illetve a shakespeare-i tragédia, hanem a történeti fejlődés folyamatában — s nem egymáshoz képest, hanem az idő egymásutánjában munkálja ki a műfaj törvényeit, amelynek létezése formája éppen az, hogy mindkét tragédiatípus megfér benne. „A műalkotás . . . műfaj a törvényszerűségeit úgy tölti be, hogy egyúttal ki is tágítja törvényeit, s ez kétségtelen bizonyítéka annak, hogy az egyedi mű és a műfaj közti kölcsönös inherenciának ez a viszonya az esztétikum lényegéhez tartozik.”¹¹

Az inherencia tana, mely a műfajelmélet számára oly jelentős nem minden előzmény nélküli az esztétika történetében. Peter Szondi például úgy jellemzi a Goethe-kor esztétikai törekvését, hogy olyan rendszert próbált alkotni, amelyben Shakespeare és Szophoklész egyformán helyet kaphat. Pontosan ez a kor az, amikor megfogamzik a történetiség eszméje s a történetiség azzal visz közelebb a művek és műfajok egymásmellettiségének és egymásbaolvadásának, kölcsönös tételezésének elvéhez, hogy szembeszáll a korábbi normatív poétikákkal. A normativitás ugyanis egy másik szempontból, mint ugyancsak Szondi figyelmeztet rá, annyit jelent, hogy az egyes műfajt a ráció igényeinek megfelelő példaként állítja a művész elé — és a műfajelmélet nem más, mint annak bizonyítása, hogy miért épp egy adott forma felel meg az adott tárgynak vagy felfogásnak.

Herder, akire már többször hivatkoztunk, nem véletlenül mondja Shakespeare-ről szóló korszakos dolgozatában, hogy ha Arisztotelész élne, számára Shakespeare éppoly kedves lenne, mint Szophoklész. Mert bár Herder kénytelen beismerni, hogy ami a tragédiát illeti, az ókori és a modern tragédia tulajdonképpen csak nevében mondható közösnek, ám ugyanakkor a különbözőségben azzal fedez fel egységet, hogy Shakespeare-t mint az antikokkal egyenrangú csak éppen más utakon induló lángelmét jellemzi.

Herder, majd később Schlegel is megtorpant e feloldhatatlannak látszó ellentmondásnál. Annál ugyanis, hogy a *különbözőség egységét* valamilyen módon megoldják. Schlegel az úgynevezett „Athenaeum-töredék”-ben nem véletlenül küzd egy „progresszív egyetemes” művészetért — ebben a *progresszív* szó annyit jelent, hogy minden kor újat ad a művészetnek, míg az egyetemesség a művek maradandóságát, önálló jogát hangsúlyozza. A poétikának az volt a

¹¹ Lukács György, i. m. 590.

gondja, hogy a fejlődés és egyetemesség kapcsolatát kimutassa, — ám ez csak azzal lehetséges, ha megállapíthatjuk, hogy mi az, ami az egyes művek közösségének és különbözőségének közegét megadja.

Közeg — ez annyit jelent, hogy Shakespeare-t és Szophoklész-t minden különbözőségein túl valamely műfaj törvényeinek határai között jellemezhetjük, úgy, hogy nem tagadva a két művész világának önállóságát, a formálás módjának eltérő sajátosságain túl feldereng valami azonosság.

Ezt az azonosságot Lukács György *egynemű közegnek* nevezi. Az egynemű közeg — idegen szóval homogén medium — a művészet absztrakciós eszköze. Szemben az élet összetett észlelésével és szemléletével, ahol érzékszerveink, gondolatunk és fantáziánk mintegy egyidejűleg, valamennyi képességünket mozgósítva vesz részt — az elvonatkoztatás különböző síkokra bontja ezt a valóságot. Koncentrál, hogy mélyebben és hatékonyabban tükrözhesse vissza azt. E koncentráció eszköze mind a tudományban, mind a művészetben megtalálható, csak hogy lényeges különbségek fedezhetők fel a művészi és a tudományos visszatükrözés absztrakciós eszközei között.

A matematikában a szám például maga is egynemű közeg, ám a számokra lefordított világot a gondolkodás minduntalan visszavezeti arra, amit lefordított, a matematikát eszköznek használja, hogy megtámassza vele a tudományok egészét. A művészetek absztrakciós eszközeinek sora, így a festészetben a *láthatóság*, a zenében a *hallhatóság* az a homogén médium, melyben minden zenei vagy festészeti kifejezés megszületik: önérvényű, és megmarad ebben a szférában. A hangok világa nem kapcsolható oly közvetlenül még a költészethez sem, mint ahogy a matematika a fizikához. A tudományban a rokonterületek egy végső egységet — a világ mozgásának totális egységét — valósítják meg. A művészetekben — a művészeti ágak kapcsolata nagyobb önállóságot engedélyez az egyes homogén médiumok, egynemű közegek kifejezéseinek. A művészetek rendszerébe épp önállóságukkal kapcsolódnak — médiumvoltuk átléphetetlen, áthághatatlan. Ráadásul a tudományban az egynemű közegeknek más a szerepe, funkciója, mint a művészetben. Az első éppenséggel a szubjektivitástól tisztítja meg a visszatükrözésre kiválasztott valóságélelemet — míg a művészetek egynemű közegei a szubjektum, az emberi adott vonatkozását testesítik meg.

Még hozzá oly módon, hogy valamilyen érzékszervi — szubjektív képesség meghosszabbításai és kiteljesedései.

A láthatóság, a szem képességeinek különös absztrakciója, éppoly kiélesedtségben és teljességben, mintha többi felfogóképességünk ezúttal nem is működne, mintha a látásnak ez a felfokozottsága feltételezne bizonyos „időszaki süketiséget”. Lukács nem is tagadja, hogy az ilyen absztrakciónak első alapja „valamifajta beszűkülés”. A merő auditív képességek kiaknázása például megszüntet minden extenzív totalitást, amellyel az élet rendelkezik. S átalakítja ezt valamely intenzív egységgé. A zene felment attól, hogy vizualitásunkat használjuk — éppen ez a képessége ítéli eleve kudarcra a szín- vagy a szagszimfóniák furcsa és az egynemű közeg határainak átlépésére törekvő kísérleteit.

Az egynemű közeg a kiválasztás eszköze. Mind a latin szóban (homogen), mind pedig a magyarban (egynemű) — benne foglaltatik a *nem* szó. Vagyis ez az a *genus*, amely az egyes művészetű ágakat ugyanegy csoportba sorolja, amely az adott művészeti ághoz tartozó valamennyi alkotást közös jeggyel ruházza fel. Ám ez a közös jegy nem fedheti el, hogy az egynemű közeg mindig konkrét. Lukács figyelmeztet rá, hogy „eredeti megvalósulási területe természetesen az egyedi műalkotás, amelyben a legalapvetőbb formai-esztétikai meghatározás

e közeg egyidejűleg egyedi és általánosított alkalmazási módja”.¹² Mégis az egyedít rendkívül erős szálakkal köti a *nem*-hez, a *genus*-hoz az, hogy az auditív, a vizuális, vagy a nyelv formai-absztrakciós mezejében fejezi ki a szubjektum viszonyát az objektív valósághoz.

Magatartásmódookról van szó. Tartós magatartásmódookról — a szemlélet olyan formáiról, melyek egy-egy művészeti ágban már hagyományként is biztosítják a kifejezés lehetőségét. Hiszen a kifejezési lehetőség egyszerre biztosítja az anyag megszűrését és magát a formát, legalábbis a forma alapjait — hogy mi és hogy miként jelenik meg, ahhoz az egynemű közeg elvonatkoztatási mechanizmusa rendkívüli segítséget nyújt. A műfaj tehát — ahogy Lukács György mondja — a világalkotás egy meghatározott útjára való koncentrálás; olyan sajátos eljárás, mely először felfüggeszti az érzékelés összetett komplexitását, ám ugyanakkor elvezet egy mélyebb, teljesebb, lényegre törőbb megragadásához. „Eszztétikai értelemben vett egynemű közeg — mondja Lukács György — csak akkor alakítható ki, ha a valóság visszatükröződésének kezdeti beszűkítése és az, ami e specifikus érzék segítségével észlelhető, csak eszköz arra, hogy a művész az így létrejövő újfajta módon leképezze és jelképesen rögzítse a világ specifikus, s ugyanakkor totális aspektusát.”¹³

Az egynemű közegben tehát sajátos eszközzel van dolgunk, s ezeket a sajátosságokat érdemes részletesen számba venni. Az egynemű közeg biztosítja az ugyanegy szemléletmódohoz, eszközhöz sorakozó műalkotások közösségét, — ugyanakkor e közösségen belül a változatok végtelen számát. Ebben is mélyen különbözik a tudományágak egynemű közege, a művészeti ágakétól. Míg a tudomány minden „felfüggesztési” kísérlete, absztrakciós törekvése végül is a valóság egészére majdnem közvetlen utal vissza, addig, Lukács meghatározásával, a művészet *pluralisztikus*: az egyedi műalkotásból indul ki és minden egyedi műalkotást önmagában is egységes egésznek tekint. Az egynemű közeg, mely az ember, a szubjektum világra való vonatkozásának lehetőségét mutatja fel, magától értetődően valósul meg az egyes műben, csak így lehet következetes ez a szubjektív indíttatású, s a szubjektumban gyökeredző szemléletmódo.

A „végtelen sokrétűség egyneműségéről” beszél így Lukács György, s arról, hogy egyetlen mű sem lehet normatív a másokra nézve, annak ellenére, hogy az egynemű közeg nyelvét beszéli.

A művészi alkotás önálló szervezettség, mely természetsszerűleg használja a hagyomány eszközeit éppúgy, mint műfajának minden fegyverét, — *uno acto*, tehát születésének pillanatában maga is egy „irányított” gondolati-szemléleti — már-már cselekvésbeli beállítottság — és különösképpen ezt a koncentrálttságot, kiválasztó erőt reprodukálja abban, amit esztétikai hatásnak nevezünk. Együttes szóval *felidéz*ő erőnek is hívhatjuk a szervezettség mozgatóját. Felidézőnek, hiszen feladata, hogy az élvezőben, a befogadóban ugyanazt a folyamatot játszassa le, amely az alkotóban végbement. Nem a kint és nem a kiválasztást magát, hanem a kiválasztottság örömét, az irányítotttságot, a ráismerést valamely határozott állásfoglalásra, szemléletmódo, vagy éppenséggel műfajra.

A művészeti hatásnak éppen ez a különös dialektikája — hogy vegyíti-arányítja, s a megfelelő műfajokban különbözőképpen használja a ráismerés és a meglepetés kettős formateremtő elvét —, nem véletlen, hogy akadnak sajátos formák (nem műfajok), melyeknek e megnyugvás és biztonság — valamint a

¹² Lukács György, i. m. 592.

¹³ Lukács György, i. m. uo.

meglepetés: *stilizációs* elvük. Így például a szonettnél, a versek e talán legkötöttebb alakzatánál, ahol például shakespeare-i formájában 12 sor szabályos üteme, prozódiai beosztása az utolsó „couplet” 2 sorának váratlan kicsengetésével mintegy ellentétet formál.

De nemcsak az ilyen „kisformáknak”, mint a szonett, princípiuma a ráismerés és a meglepetés kettős, együtttható és ellentmondó ereje. A drámának is fontos stilisztikai szervezője a meglepetés, ráismerés — Arisztotelész külön hangsúlyozza az *anagnoriszisz*, azaz a meglepetésszerű, ráismerő fordulat kompozíciós szerepét.

A modern poétikák rendkívül céltudatosan foglalkoznak ezekkel a stilizációs, formateremtő princípiumokkal. Németországban Eberhardt Lämmert, Amerikában Wayne Booth például az elbeszélés „alapelemeiről”, illetőleg retorikai elemeiről tettek közzé jelentős munkákat — az építőformák eszerint magukba foglalják a nyelvezetet, a szó kiválasztását, a stílust, a szintaxist, a hangzást, a ritmust, valamint az olyan képformákat, mint a szimbólum, allegória, metafora, sőt mítosz —, tehát a retorikai figurákat is — s ezek a különböző, történetileg meghatározott műfajok életében más-más hangsúlyt, vagy felhasználást nyerne. Az építő formákkal (Bauformen) szemben vannak a művészeti formák — ezek az előbb felsoroltak szintéziseiből adódnak —, s rendszerint egy meghatározott korhoz is kötődnek, mint például az óda, a himnusz, az elégia. Amikor az építőelemek továbbvándorlásával találkozunk, azzal, hogy más és más alakzatokat vesznek fel, e műformák még akkor is *nem*- meghatározó, azaz a *genus* további életét befolyásoló szereppel rendelkeznek.¹⁴

E poétikai kutatásoknak lényege az, hogy rámutatnak mindarra, ami a művészi szervező és felidéző erőben — *nem* művészi eredetű, hanem a hétköznapi cselekvésből vagy akár a hétköznapi beszédből származnak —, az a kölcsönös kapcsolat, amely építőelemek és műformák között a kutatás által feltételezett, csakugyan termékenyen hathat a formák fejlődésének életében.

E kutatásoknak azonban hibája, hogy az esztétikai hatást leszűkítik a forma hatására. Állandó hatásért tulajdonítanak merőben technikai eljárásoknak, holott e technikai eszközök csak a művészi akarattól átlelkesítve kapnak a hétköznapon túlemelkedő, valóságos szerepet. E kutatások nem foglalkoznak azzal az alapkérdéssel, ami pedig a műfajelmélet számára döntő: hogy a műalkotás „egynemű közegében” mi a felhasznált „építőelemek” lehetséges mozgástere, milyen a minősége, milyen az intenzitása.

A korlátokon csak néhány poétikai kutató lépett túl, és inkább a részletmunkákban. Max Wherli például a lírait úgy határozza meg, hogy általános tulajdonsága a hangulatiság, a szaggatottság, míg az epika stilisztikai alapfogalmához hozzátartozik, hogy az elmúlt dolgokat jelenvalóvá avatja, hogy távolságot tart, hogy részeinek viszonylagos önállóságot kínál fel. A drámai: a feszültség építőformájával, alapmagatartást felidéző művészi eszközeivel dolgozik. Wolfgang Kayser megkülönböztet szélesebb értelemben vett megvalósulási formákat (lírai, epikai és dramatikus műfajokat), másfelől pedig természetformákat vagy alapmagatartásokat, a *lírait*, az *epikust* és a *drámaidit*. Az alapfogalmak szerint úgy szerkeszt poétikai rendszert, hogy a természetformák és a megvalósulási formák, azaz alapmagatartások és a kifejezési közkinccs keresztteződéseiből eredeztet és ítél meg egy-egy műfajt. A lírában az alapmagatartások között első helyen áll az epikus-lírikus: a lírai megnevezés és a szólásmondás.

¹⁴ Lämmert, Eberhardt: „Bauformen des Erzählens”, Stuttgart 1957.

Másodjára a dramatikus-lírikus — ennek egyszerű formája vagy alapformája a felkiáltás, hívás, és végül a tulajdonképpen lírai, azaz a dalszerű beszéd, a dal.

Folytathatnánk még Kayser tipológiáját, de a lényeg e felosztásban az, hogy a beszédformák megszabják egy költemény belső alakzatát is, építőelemeket, fordulatokat írnak elő, — és az ilyen belső formák például hasonlítanak az olyan zenei alakzatokra, mint a fuga, vagy a szonáta. Így például az ódának „belső formája” a panasz is lehet, vagy valamely elhatározás — a himnusznak a dicsőítés, vagy az átkozódás és panasz —, egy szóval, a kereszteződésből született lírai alakzatok belső és külső formából állanak, ám alapmeghatározójuk végül is a magatartás, az a szemléletmód, beállítottság, amely a költőnek a világhoz való viszonyát meghatározza.¹⁵

Kayser poétikája fenomenológiai ihletésű. A jelenségvilágban próbál rendet teremteni. De nem érzi és nem érzékelteti, e magatartásformák végső mozgatóerejét, azt a művészi akaratot, mely a tárgyi valóság elemeit próbálja átváltoztatni a kompozíció kategóriáivá. Kaysernél ezek mint önálló elemek szerepelnek egy formalizált rendszerben. Ezért van szüksége a belső és külső forma megkülönböztetésére. Ám ami a művészi alkotásban — és a műfajokban — igazából *belső*, az éppenséggel a törekvés, hogy egy önállóan konstituált világban vonatkozásrendszer szülessék — ez a rendszer a valóságból vétetett, s csak így önálló. Azzal őrzi meg önállóságát, hogy minduntalan az objektív valóságra utal vissza. Az egynemű közeg fogalma Lukácsnál arra szolgál, hogy kielégítse mind az objektivitás megőrzendő jogait, mind pedig a szubjektum, a művészi én szerepét. Az egynemű közeg — ahogy Lukács fogalmazza — „az objektív valóság kategóriáinak tárgyiasságát a felidézések rendszerévé változtatja át”. Ezzel megőrzi az objektivitás döntő tartalmát — de mindig olyan formában, mely az emberre vonatkozik és a valóságot, mint az ember valóságát és világát tükrözi. Az egynemű közeg irányított és összegezett benyomásokat kínál a mindennapi élet szétszórtságával szemben. Ám ez nem csupán kompozíciós elv. A felidéző erő, amit az egynemű közeg kínál, — az esztétikai hatás révén „az emberség központját” ébreszti fel a befogadóban. És ezzel a mindennapok emberét; az „ember egészévé” változtatja át. Ez az átváltoztatás ugyanakkor megmutatja, hogy az egynemű közeg elvárásolja az építőelemeket is — a retorika, a stilisztika hétköznapi is használt eszközeit művészi eszközökké emeli.

S ezzel a művészi elemeknek is sajátos emberséget ad. Röviden: tartalmat a formáknak.

¹⁵ Kayser, Wolfgang: „Das Sprachliche Kunstwerk”, Bern 1967.

PALÁGYI MENYHÉRT

(1859–1924)

SIMONOVITS ANNA

I. ÉLETE, KORA

Palágyi Menyhért 1859-ben született Pakson. Apja tanító, aki különös gondal neveli gyermekeit. Menyhért matematika—fizikatanári diplomát nyer a Budapesti Egyetemen, öccse, Lajos, költő. Palágyi Menyhért érdeklődési köre igen széles. Szaktárgyai mellett kémiát, biológiát, antropológiát is tanul. A matematikában kiváló eredményt ér el. Tanára, Hunyady Jenő, a Magyar Tudományos Akadémia felolvasóülésén bemutatja tehetséges tanítványa dolgozatát. A dolgozat 1881-ben nyomtatásban is megjelenik „Vonalgeometriai tanulmányok” címen.

Az egyetem elvégzése után a „Pesti Napló” irodalmi kritikusaként tevékenykedik, mivel nem kap tanári állást. De amikor megnyílik előtte a tanári pálya, akkor sem szakít az irodalommal. 1885-ben a Petőfi Társaság tagjává választják. Petőfiről és Madáchról ír monográfiát. A Petőfi Társaság hetilapját, a „Koszorú”-t Ábrányi Emillel együtt szerkeszti (1885–86). Az 1892-ben induló „Athenaeum”-ban (a Magyar Tudományos Akadémia folyóiratában) már filozófiai tárgyú tanulmányokkal jelentkezik. 1896–97-ben a „Jelenkor” című folyóirat szerkesztője. Itt jelenik meg „Az ész törvénye” és „A szemlélet törvénye” című dolgozata; az első az ismeretelmélet és a logika viszonyát vizsgálja, a második pedig a térre és időre vonatkozó zseniális felismerésének első megfogalmazása.

Palágyi Menyhért 1900-tól, három éven át, ösztöndíjjal Németországban tartózkodik, itt érik filozófussá. Gyors egymásutánban jelennek meg könyvei: „Neue Theorie des Raumes und der Zeit” (A tér és idő új elmélete) (Leipzig 1901, 48); „Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik” (A pszichológusok és formalisták harca a modern logikában) (Leipzig 1902, 124); „Kant und Bolzano” (Kant és Bolzano) (Halle 1902, 124); „Die Logik auf dem Scheidewege” (A logika választúton) (Berlin 1903, 342).

A három utóbbi könyvnek összefoglalásaként írja meg — most már magyar nyelven — „Az ismeretlan alapvetése” (Budapest, Athenaeum 1904) című munkáját.

1905-ben Apáthy István, a kiváló zoológus-orvos professzor, meghívja maga mellé a Kolozsvári Egyetemre, ahol kevés megszakítással *a természettudományok ismeretelméleti problémáiról* tart magántanári előadást. Ezzel egyidőben gimnáziumban is tanít. Egyetemi előadásai képezik alapját annak a könyvnek, amelynek címe: „Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens” (Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról) (Charlottenburg 1907, 312).

Palágyi igen szorosán együttműködik Apáthy Istvánnal. Mindketten résztvesznek a darwinizmus körül folyó harcokban és szembeszállnak azokkal a

mechanicista és vulgármaterialista nézetekkel, amelyek az élő világ törvényeit a mechanika törvényeire akarják visszavezetni. Mindkettőjüknél helyes és téves nézetek keverednek. A társadalmi kérdések is erősen foglalkoztatják őket. A marxizmus internacionalista szemléletével szemben állnak. Palágyi Menyhért 1908-ban a „Magyar Társadalomtudományi Szemlé”-ben folytatásokban megjelenteti „Marx és tanítása” című tanulmányát. (Ugyanebben az évben könyv alakban is kiadják. 1920-ban a Szent István Társulat 2. kiadásban teszi közzé.) Ebben az időben Szabó Ervin foglalkozik tudományos szinten Marx és Engels tanításával, népszerűsíti műveiket. Palágyi nagy elismeréssel ír Marx szellemi képességéről, tudásáról, jelleméről, de valójában nem érti meg és nem teszi magáévá tanítását. Az osztályharc kérdésével és az internacionalizmus problémájával mereven szemben áll.

1914-től fogva a modern fizika, elsősorban a relativitáselmélet problémái érdeklik, és erről tart előadásokat, ír tanulmányokat.

A Károlyi-kormány idején a kultuszminisztériumban vállal funkciót.

A Horthy-korszak idején Németországba megy és Darmstadtban telepszik le. Itt tanít és rendezi sajtó alá összegyűjtött műveit 3 kötetben. Az első kötet a „Naturphilosophische Vorlesungen” utánnomása; 2. kötet fizikai tárgyú cikkeket foglalja egybe „Weltmechanik” címmel (Leipzig 1925, 185). A 3. kötet posztumusz munkája, amely az észleléselmélettel foglalkozik és a „Wahrnehmungstheorie” címet viseli (Leipzig 1925).

Palágyi Menyhért Darmstadtban hal meg 1924-ben. Itt van eltemetve. Halálának 50. évfordulóján tudományos üléssel emlékeztek meg róla, és Palágyi-Archívumot létesítettek.

*

A kort, amelyben Palágyi Menyhért élt, *a különös élességgel kibontakozó ellentétek* jellemzik.

A nemzeti szabadságharcok, a demokratikus forradalmak kora viszonylag hosszú időre lezárul, a munkásmozgalom viszont erősödőben van. Egyre érezhetőbbé válik a Marx és Engels által 1864-ben alapított I. Kommunista Internacionála hatása. A Párizsi Kommün harca és bukása (1871) nagy tanulságot szolgál a munkásmozgalom vezetői számára, de leckét ad az uralkodó osztálynak is: hatékonyabb ideológiai eszközökhöz kell folyamodnia. Az 1905-ös orosz forradalom nemcsak az 1917-es Nagy Októberi Szocialista Forradalom előiskolája, hanem Európa-szerte biztatást és perspektívát nyújt a haladó erők számára. Az átmeneti fellendülésre, a munkásmozgalom és a radikalizálódó értelmiség egymásratalálására azonban az uralkodó osztály fokozódó elnyomása a válasz. Az I. világháború (1914–18) rettenetes szenvedéseket mér a háborúba belekényszerített népekre, de megteremti a lehetőségét annak, hogy újra napirendre kerüljenek a demokratikus forradalmak, sőt, hogy szocialista forradalomba csapjanak át. A nemzetközi imperialista erők szövetségre lépnek, hogy megsemmisítsék azokat az eredményeket, amelyeket a munkások, parasztok és az értelmiség haladó rétege néhány hónap alatt kivívott. A burzsoázia visszaállítva uralmát, azt minden eddigénél kíméletlenebb eszközökkel biztosítja. Egyedül Szovjet-Oroszországnak sikerül megőriznie a néphatalom vívmányait.

A fent vázolt folyamat *Magyarországon* sajtós formában megy végbe. Az 1848–49-es forradalom vérbefojtása után a magyar nemzetet letargia válik úrrá. Egyetlen fegyvere: a „passzív ellenállás”.

Az 1867-es „kiegyezés” új korszakot nyit meg történelmünkben. Létrejön az Osztrák—Magyar Monarchia, az osztrák uralkodó osztály szövetsége a magyar uralkodó osztállyal. Ennek a szövetségnek legfőbb bázisa a nemzetiségek elnyomása gazdasági és kulturális téren egyaránt. A magyar ajkú lakosság megtévesztéséhez, demokratikus jogaiért folytatott harcának leszereléséhez nagyban hozzájárult az állítólagos magyar kultúrfölény hangoztatása.

Kétségtelen, hogy a kiegyezés után, eddig sohasem tapasztalt mértékben, *megnövekszik az ország ipari és mezőgazdasági termelése*. Egyre számottevőbbé válik a magyar gyárpar, és belső tőkéből nagyarányú építkezések valósulnak meg. Középiletek, lakóházak, hidak épülnek nagy számban — különösen Budapesten —, úgyhogy a millennium évére (1896) fővárosunk már világvárosnak számít.

Magyarország *társadalmi átalakulása* nem követi a gazdasági változásokat. A modern gyárpar fejlődésével megnő az ipari munkásság száma, szervezottsége és öntudata, sőt az agrárproletariátushoz is eljutnak a szocialista eszmék. Egymást követik az agrársztrájkok, amelyek közelebbről érintik a vezető földbirtokos réteget, mint a munkások sztrájkjai. Az ország ügyeinek irányítása továbbra is a nagybirtokos arisztokrácia és a főpapság kezében van. A végrehajtó hatalmat az elszegényedett nemesek, a dzsentrik gyakorolják, ők foglalják el az állami hivatalokban a vezetők utáni pozíciókat. Ez a dzsentri réteg abban a szerepben tetszeleg, hogy ő képviseli a magyar szellemet. Azonban ez a szellem legfeljebb külsőségeiben magyar, és távol áll attól, hogy a magyar kultúra értékes hagyományai ápolásának, továbbfejlesztésének lehessen nevezni. *A magyar társadalom haladó polgári (citoyen) rétege* jó ideig hiányzik, s csak nagyon lassan bontakozik ki.

Kulturális életünkben jelentős változások mennek végbe, csak nem eléggé gyorsan és mélyrehatóan. 1868-ban indul meg az állami népiskolák létesítése, addig ugyanis csak a felekezetek tartottak fenn iskolákat. Hogy milyen lassú a fejlődés, azt mutatja, hogy a millennium évében is még csak 6 %-a az állami népiskola az összesnek. Bevezetik a tanítóképzők állami irányítását is, és kimondják, hogy a középiskolai tanárokat egyetemen kell képezni. A gimnáziumok száma is növekszik — a millennium évében nyílik meg az első leánygimnázium —, de még mindig csak az összes lakosság 1,4 %-a végez középiskolát. Kereskedelmi és ipari tanulóiskolák is nyílnak. Egyetemi rangot kap a mérnököket képző főiskola, és az így átszervezett Műszaki Egyetem Közgazdasági Fakultással is bővül. A Budapesti Tudományegyetemen kívül, Kolozsvárott, majd Pozsonyban és Debrecenben is létesül egyetem. Erre a korszakra esik a Zeneművészeti és a Képzőművészeti Főiskola, valamint a Színművészeti Akadémia létesítése is. Az Opera és a Népszínház megkezdí működését. Me gnő a napi- és hetilapok száma, és havonta megjelenő folyóiratok népszerűsítik a tudományos és művészeti-irodalmi eredményeket.

A XX. század első évtizedétől már világhírű természettudósaink vannak és ők oktatnak egyetemeken. Eötvös Loránd, Herman Ottó, Apáthy István, Lenhossék Mihály a természettudományok és az orvostudományok kiváló művelői. A matematikusok között is egye több kiváló tehetség jelenik meg: Fejér Lipót, Riesz Frigyes, Kürschák József.

A társadalomtudósok közül a legkiemelkedőbb Pikler Gyula, a Budapesti Egyetem jogfilozófia professzora. A jog keletkezését és fejlődését, történetiségét hirdeti. Az ő tanítványának vallják magukat azok a haladó szellemű szociológusok, akik az 1900-ban meginduló folyóirat, a „Husadik Század”, valamint az

egy év múlva megalakított Társadalomtudományi Társaság köré csoportosulnak. Ők azok, akiket polgári radikálisok néven emlegetnek. A „Huszedik Század” szerkesztésében az értelmiség leghaladóbb tagjai vesznek részt. Különböző nézeteket vallanak, közülük egyedül Szabó Ervin marxista. Vitáiknak óriási visszhangja van. A szociáldemokratákkal összefogva munkástanfolyamokat tartanak, ebből nő ki a Társadalomtudományok Szabadiskolája, amely több városban is működik. A Társadalomtudományi Társaság 1906-tól kezdve egyre szorosabb kapcsolatba kerül a napi politikai kérdésekkel, és ekkor kiválnak közülük a konzervatívabbak. Apáthy István is kilép a Társadalomtudományi Társaságból és az ő elnökségével alakul meg a Magyar Társadalomtudományi Egyesület. Kilépését egyik 1906-ban tartott beszédében azzal indokolja, hogy Magyarországon a szomorú politikai és társadalmi viszonyok következtében a szabadság gondolatát szembe lehet állítani a nemzeti gondolattal. Úgy látja, hogy most a magyar gondolatnak nagyobb szüksége van a támogatásra, mint a szabad gondolatnak. Két évvel később annak a félelmének ad hangot, hogy mi akkor akarunk majd magyarrá lenni, mikor már nem lesz Magyarország. 1910-től fogva Apáthy ismét szorosabban együttműködik a polgári radikálisokkal.

A Társadalomtudományi Társaság munkájához szorosan kapcsolódik az 1908-tól működő Galilei-kör, amelyben elsősorban a fiatal értelmiségiek, egyetemisták szálltak síkra a szabad tudományos gondolkodásért. Ugyancsak 1908-ban indul a „Nyugat”, ez a magas színvonalú és széles körben ható irodalmi folyóirat, amely az írókon és a költőkön kívül, a haladó zenészeket és képzőművészeket is egybefogja. Célkitűzésük: tudományos igénnyel mindig az igazat írni.

Érdekes kísérlete a haladó szellemű fiataloknak egy filozófiai folyóirat megindítása. Az előfizetési felhívásban Fülep Lajos, a fiatalokra jellemző magabiztossággal és hetykeséggel írja: „1911 március hóban, A Szellem címen folyóiratot indítunk néhányan, akik a kultúra lényegét illető kérdéseket egyformán szívünkön viseljük, ha a megoldásokat különböző utakon keressük is.” „... Mi időközönként ... anyagokat akarunk adni az embereknek gondolkodásra, módot magukba térésre, a benső életre, oly kérdésekkel foglalkoztatni őket, amelyeknek a naphoz, az időhöz semmi közük, hanem szellemi, lelki sorsukat mindig és mindenütt érdekkelhetik, kell hogy érdekeljék.” „... A filozófiát illetőleg ... metafizikusok és spirituálisták vagyunk, de éppen ezért nem fogunk semmilyen irányt sem szolgálni, vagy követni. Nekünk az igazság keresése életkérdés lévén, és nem mesterség, szabadságunkat nem áldozzuk fel semmiért, s ha gondolkodásunk, tapasztalataink és tanulmányaink új és váratlan eseményekhez fognak vezetni, amelyek az előzőeknek elhantalói, a következtetesség chimérajáért nem fogjuk lelkiismeretünket a kiegyezés hazugságával terhelni.” (Fülep Lajos: „A művészet forradalmától a Nagy Forradalomig”, Budapest, Magvető 1974, II, 601–602.) A folyóiratnak mindössze két száma jelent meg. Magyar szerzői: Fülep Lajos, Hevesi Sándor, Lukács György, Zalai Béla.

Az egyetemen oktató filozófiaprofesszorok: Pauer Imre, Alexander Bernát, Böhm Károly nem alkotó szellemű gondolkodók, érdemük elsősorban az, hogy a német, francia és angol filozófusok tanításait közvetítik. Az egyház filozófusai: Prohászka Ottokár és Giesswein Sándor, feladatuknak azt tartják, hogy a vallás tanítása és a modern tudományok közötti szakadékot áthidalják.

Magyarország politikai és szellemi életébe jelentős változás megy végbe az 1910-es évtől kezdve. Ekkor Tisza István, Magyarország vezető politikusa, meg-

hirdeti az „erős kéz” politikáját és az uralkodó osztályon belüli ellentétek felszámolását. Háttérbe szorítva az „agrárius” és „merkantilis” ellentéteket, létrehozza a nagybirtok és a finánctóke szövetségét, hogy koncentrált támadást intézhessen a liberális eszmék ellen, amelyek elsősorban az irodalmi és szociológiai folyóiratokon keresztül hatottak. Tisza István Herczeg Ferencsel együttműködve megindítja a „Magyar Figyelő” című folyóiratot, amelynek döntő célkitűzése: az eddiginél magasabb színvonalon harcolni a haladó eszmék ellen. Király István találóan jellemzi ezt a folyóiratot: „a modernizáló konzervativizmusnak . . . színvonalas igényes lapja, a Napkelet és a Magyar Szemle elődje. A reakció megpróbálja elhazudni önnön lényegét, és gondolatlanul kíván küzdeni a gondolat ellen.” (Király István: „Ady Endre”, Budapest, Magvető 1970, I, 639.)

Tisza Istvánnak és az általa irányított nagybirtokos-klerikális vezetőrétegnek a haladás elleni harcban legfőbb szellemi fegyvere a meghamisított nemzeti érzés volt. A népet nem lehetett már semmibe venni, új eszközhöz kellett folyamodni: az elvakításhoz.

A hazafiság és a népiesség gondolata bizonyult a legalkalmasabbnak céljuk elérésére. Ez a gondolat a magyar történelmi fejlődés során kettős arculatot mutatott. Voltak korszakok, amikor egyértelműen a haladás szolgálatában állott. Petőfi korában a hazafiság és népiesség a forradalmi demokratikus eszmék megvalósítását segítette, az idegen elnyomástól való szabadulást, a társadalmi haladást biztosította. Az Osztrák—Magyar Monarchia életében, a kapitalizmus előretörése idején, ez az eszme már visszahúzó erőként jelentkezett. A népiesség kettős arculata zenei életünkben is megmutatkozott. A cigány-muzsika, az érzelgős műdalok, az élet valóságos problémáitól elfordító operettek és dalos népszínművek az állam messzemenő támogatását élvezték. Az az áldozatos munka, amit Bartók és Kodály 1905-ben kezdenek meg, és aminek első eredménye az 1906-ban megjelent „Kiáltvány a népzeneről”, Kodály előszavával és tíz-tíz Bartók és Kodály által végzett népzenei feldolgozással, sem anyagi sem erkölcsi támogatást nem kap az állam részéről. Nem is szabad csodálkoznunk ezen, hiszen az ő munkájuk a magyarok és a nemzetiségek, illetve a környező népek barátságát szolgálta, és keresztelte a nemzetiségeket elnyomó politikát.

A nemzetiségi kérdés egyre égetőbbé vált Magyarországon. Az 1868-ban hozott Eötvös-féle nemzetiségi-törvény megvalósítására sohasem került sor. Ez a törvény a nemzetiségek jogait kulturális téren kívánta biztosítani. A nemzetiségeket ez egyáltalán nem elégítette ki, a magyar sovínisztákat pedig felbőszítette. A magyar uralkodó osztály kimondhatatlan göggel viselkedett a nemzetiségekkel szemben. Ez határozta meg a Monarchiához való viszonyát is, hiszen felismerte, hogy a nemzetiségek fölötti hatalmát csak a Monarchia fennmaradása esetén tudja megőrizni. A nemzetiségek sohasem fogadták el az egységes magyar állam koncepcióját. Az 1895-ben Budapesten tartott nemzetiségi konferencián a föderatív Magyarország mellett állnak ki, amelyben a nemzetiségeknek autonómiájuk van és mindegyik nyelv egyenjogú. Mivel követeléseiket nem teljesítik, egyre inkább a testvérországoktól várják életkörülményeik megjavítását.

Sem a szociáldemokrata párt, sem a polgári radikálisok nem foglalkoznak súlyának megfelelően a nemzetiségi kérdéssel, és a tőle elválaszthatatlan igaz hazafiság problémájával. A Magyarországi Szociáldemokrata Párt I. kongresszusán, 1890-ben, kimondja a párt internacionalista jellegét. Ez helyes és szük-

séges, de elmulasztja annak feltárását, hogy az internacionalizmus nincs ellentétben a haza szeretetével, csupán a gyűlölködő, más népek elnyomására törő nacionalizmussal. A szociáldemokrata párt ideológusainak nincs elég erejük ennek a problémának a tisztázására, de jelentőségét sem ismerik fel.

A polgári radikálisok is inkább az álhazafiság negatív vonásait vizsgálják és támadják, de az igazi hazafiság pozitív vonásainak kimunkálása az ő részükről sem történik meg. Szende Pál, a radikálisok egyik legbaloldalibb tagja, 1905-ben, amikor Rákóczi Ferenc hamvait hazahozzák, a Thaly Kálmán-féle magyar-kodással szemben azt hangsúlyozza, hogy a Rákóczi-felkelés mozgatója a jobbagyság sanyargatottsága volt. A felkelés bukásának okát pedig abban látja, hogy a főurak nem váltották valóra a nép reménységét. Jászi Oszkár a „Szocializmus és hazafiság” című tanulmányában („Huszadik Század”, 1905/1. sz.) helyesen mutat rá, hogy nem áll ellentétben egymással a szocialista és a nemzeti fogalma, ha megtisztítjuk azoktól a ferdítésektől, amelyek az osztályérdekek következtében rakodtak rájuk. Az elvakultság és megtévesztettség légkörében azonban csak kevesen ismerték fel, illetve fogadták el ezt az igazságot.

Majdnem egyedül áll Ady Endre. „A magyar jakobinusok dala” című versében, amely 1908-ban jelent meg a „Népszavá”-ban, félre nem érthetően mondja ki: „Hiszen magyar, oláh, szláv bánat / Mindigre egy bánat marad . . .” „Mikor fogunk már összefogni? / Mikor mondunk egy nagyot? / Mi elnyomottak, összetörtök, / Magyarok és nem magyarok.” Ez a vers egyértelműen a Duna-menti népek egységének és a haladásnak a gondolata mellett áll ki, és ezzel igazabban szolgálja Kossuth Lajos szándékát, mint azok, akik nevével visszaélve verik a mellüket. Az emigrációban élő és már öreg Kossuth Lajos joggal panaszkodik, hogy ő nem érti, mi történik Magyarországon, és az otthoniak sem értik azt, amit ő helyesnek tart. Fiának, Kossuth Ferencnek beismerő vallomása is későn — nem sokkal halála előtt — születik meg. Olaszországban élő öccsének írja 1913-ban: „Amikor itt állok szegény atyánk sírja mellett . . . lelkem átvillan a múlt, és átvillan a gondolat, mely sokat fáj és fáj, hogy csaknem bizonyosan, ő, ha sejtette volna, nagyon helytelenítette volna hazajöveletem és itteni működésemet.” (Idézi: „Magyarország története 1849—1918”, Tankönyvkiadó 1972, 503.)

A nacionalizmus sokakat megfertőzött még a legkiválóbbak közül is. Különös, hogy Károlyi Mihály is előbb ismerte fel a földosztás szükségességét, mint azt, hogy Magyarországon — hasonlóan Svájcban — föderatív szövetséget kell létrehozni a magyarok és a nemzetiségek között. Amikor pedig felismerte 1917 végén, már késő volt. Apáthy István, aki a magyar értelmiség legkiválóbbjai közé tartozott, és aki jó kapcsolatban volt Kolozsvárral a szocialista és baloldali vezetőkkel, sem tudott megszabadulni nacionalista érzelmeitől.

A magyar polgári politikusok közül, jellemével és tisztánlátásával kiemelkedik Károlyi Mihály. Viszonylag hamar felismeri a háború értelmetlenségét, gyilkos, pusztító hatását. Szorgalmazza a háborúból való kilépést. Ez nagymértékben hozzájárul népszerűségéhez. Az 1918-as októberi demokratikus forradalomban a liberálisok vezető politikusaként vesz részt, előbb miniszterelnök, majd köztársasági elnök. 1919 március 20-án kormányával lemond és békés úton átadja a hatalmat a proletariátusnak.

A Tanácsköztársaság leverése után Horthy Miklós azon az úton halad tovább, amelyen Tisza István elindult. Ugyanazokat a módszereket alkalmazza, még gátlástalanabbul. Megsemmisíti, vérbefojtja mindazt, amit a nép haladó erői alig több mint 4 hónap alatt alkottak. Horthy és kormánya elsősorban a kom-

munistákat és a szocialistákat üldözi, de elhallgattatja, félreállítja azokat a kiváló tudósokat, művészeket és gyakorlati szakembereket is, akik a kultúra és a civilizáció vívmányait a széles tömegekhez kívánták és kívánják eljuttatni. Sokan, akik pedig igazán szeretik hazájukat, kénytelenek elhagyni Magyarországot.

II. PALÁGYI MENYHÉRT MUNKÁSSÁGÁNAK ELSŐ SZAKASZA (1900-IG)

Élete végén Palágyi ezt a szakaszt tartotta a legtermékenyebbnek. Valóban ezt a korszakot az jellemzi, hogy érdeklődése rendkívül sok irányú, de egyben elmélyült is. Palágyi nem riad vissza semmiféle tekintélytől, akár tudománypolitikai kérdésekről, akár a legelvontabb elméleti, filozófiai vagy szaktudományos problémáról is van szó.

IRODALMI TEVÉKENYSÉGE

Palágyi Menyhértnek 1889-ben könyve jelenik meg Petőfiről. Ez a mindössze 25 oldalas munka magában foglalja már azokat a lényeges felismeréseket, amelyeket 20 év múlva egy 168 oldalas könyvben részletesen és megalapozottan fejt ki. Palágyi abban látja Petőfi fellépésének jelentőségét, hogy szakít a latin és német költői tradíciókkal, számúzi a költészetből az üres szónokiasságot. Részletesen elemzi Petőfi 1846–48 közötti költészetét, amely döntő befolyást gyakorolt a magyar lírára. Megállapítja, hogy a demokrata érzület Petőfivel születik meg a magyar lírában, továbbá, hogy Petőfi politikai meggyőződésével párhuzamosan erősödik költői hivatásérzése. Palágyi óv attól, hogy Petőfiben csak a népköltészet megtestesítőjét lássuk. Petőfiben felfedi a filozófiai érzéket, amely a társadalom problémái felé fordítja. Ezen az úton jut el Petőfi ahhoz a felismeréshez, hogy az embernek nem lehetnek csak egyéni céljai, hanem a társadalmi haladást kell szolgálnia.

Ennek a korszaknak nagyszabású irodalomtörténeti tanulmánya Palágyi Menyhért „Madách Imre élete és költészete” (Budapest 1900, 441) című munkája. Ez olyan hű és igaz képet fest a nagy magyar drámaíróról, amelyet csak különösen szerencsés körülmények és Palágyi odaadó munkája tett lehetővé. Palágyi többször ellátogat a Nógrád megyei kastélyba, ahol Madách életének jelentős részét töltötte, és ahol megőrizték levelezését, kéziratait. Madách Imre költő fia, Aladár, lehetővé teszi barátja, Palágyi számára, hogy megismerkedjék azokkal az emberekkel, emlékekkel (tárgyakkal és írásokkal), amelyek a nagy író élete tragédiájának, valamint alkotásainak megértéséhez nélkülözhetetlenek. Feltárja Madách gyermekéveinek jelentős momentumait, a Pesten végzett egyetemi tanulmányok s az itt kötött barátságok hatását. Hűen vázolja azt a tragédiát, amit Madách egyéni életében jelentett a szabadságharc bukása. Palágyi részletesen foglalkozik Madách Imre költészetével, de ott szárnyal igazán, ahol a három nagy dráma, „Az ember tragédiája”, a „Mózes” és a „Férfi és nő”, analízisére kerül sor.

Palágyi szerint „Az ember tragédiája” „... valósággal Madách életének világtörténeti allegóriája”. (325) Figyelemre méltó az egyiptomi jelenet interpretálása: „Ugyan ki ismert valaha fáraót, kinek szívét az szaggatta széjjel, hogy milliók egy miatt szenvedjenek, s aki a nép szabadságáért önként fellángolva, önként lemond öröklött zsarnoki hatalmáról.” „... az egyiptomi átlarc

mögött voltaképpen az előjogairól önként lemondó magyar nemesség lappang: az a magyar nemesség, amely Széchenyi és Kossuth lánglelkétől megittasulva, kész volt osztályérdekét a haza közérdekének oltárán feláldozni". (314) „Pháráo nem gúlaépítő zsarnok, hanem a negyvenes évek magyar nemességének eszményi képviselője, ki áttörvén osztálykorlátait, a népszabadság bajnokává avatja magát.” (316) A Miltiádes-jelenetben ugyancsak a reformkorról van szó, de itt az árnyoldalakat mutatja be az író. A következő két jelenet is szoros kapcsolatban van Madách fiatalkori élményeivel, de itt már nem politikai kérdések, hanem a szerelem problémái foglalkoztatják. Közismert, hogy a Kepler-jelenetek Madách házassági drámájával vannak szoros kapcsolatban. Azokban a nehéz években, amíg Madách Pesten börtönben ült — bűne, hogy a szabadságharc leverése után Kossuth titkárárt rejtette —, felesége állandóan pénzért ostromolta, és más férfiakkal keresett vigasztalást. Palágyi rámutat arra, hogy Madách voltaképpen nagyon kis mértékben merít a világtörténelemből. „Az ember tragédiája” — állapítja meg — „bárha az egész emberiség sorsát szemlélteti, mégis csodálatos módon *magyar nemzeti stílus alkotás*”.

Palágyi hosszan foglalkozik a dráma tagoltságával. A nehézséget abban látja, hogy *a történelem mindig befejezetlen*. Három szempontból próbálja megvilágitani a dráma tagolását: a) az író szorosan vett magánéletéből; b) a magyar nemzet története szempontjából; c) általános emberi szempontból. Ezen szempontok együttese világítja meg a történeti jelenetek kialakítását. Madách életének első szakasza a forrongás éveit öleli föl: szenvedélyes politikai törekvések és romantikus nőimádat jellemzi. A második szakaszban sokkal kiegyensúlyozottabb, bölcsőbb; ekkor Kepler szemlélteti az írókat. A harmadik szakaszban idegennek érzi magát a földön, és kívülről szemléli az életet. Palágyi véleménye szerint: „Egyetlen magyar költő sem foglalta úgy egybe mind a három korszak szellemét, mint a magányos lelkű Madách Imre. Ezért ő a 19. század magyar irodalmának legnagyobb összefoglaló költő-elméje. Főművében századunk magyar történelmének három nevezetes szakasza tükröződik, bárha csak allegorikus, jelképes formában. A Pháráo—Tankréd szakasz tele van a reformkorszak szabadság-zajával, napfényes szabadelvű gondolkodásmódjával.” „... A Kepler-jelenetek szerkezete pedig éppenséggel érthetatlenné válik a magyar történeti vonatkozás tekintetbe vétele nélkül.” „... Az egész Danton-jelenet nem egyéb, mint forradalmi láz magyar köntösben.” „... Ami a phalanszter-jelenetet illeti, arról sokan azt hiszik, hogy az egy merően fantasztikus kép, melyhez Madách ihletet nem a közvetlen élettapasztalatból merített.” „... Ő a Bach-rendszerből, a német—cseh—morva bürokratiaságból a phalanszter szagot érzi ki.” (344)

TANULMÁNYOK

Palágyi 1885-ben és 1886-ban Ábrányi Emillel a Petőfi Társaság folyóiratának, a „Koszorú”-nak a szerkesztője. Itt megjelentetett cikkei az irodalom és a tudomány hazai problémáit vizsgálják. „Az irodalmi helyzet” című tanulmányában („Koszorú”, 1885/2. sz.) arra mutat rá, hogy „nálunk a filozófiai szellem messze elmaradt a költői alkotóerő mögött . . .” „A filozófiai szellem elmaradottsága okozza, hogy minálunk a dráma még nem tudott a virágzás oly magas fokára emelkedni, mint a líra és az eposz.” (28) Az élő költők közül Vajda Jánost tartja a legeredetibb lírikusnak. Így jellemzi: „... a metafizikai érzék és a természetnek mély költői szemlélete, Vajda Jánost irodalmunkban egészen

egyedülálló, kivételes jelenséggé teszi”. (Uo.) A regényírók közül Tolnai Lajost emeli ki, aki „mindama kellékeket egyesíti magában, melyek őt a magyar társadalom legjelentősebb regényírójává tehetik”. (Uo.) Mindkét esetben helyes az ítélete.

Palágyi külön cikkben foglalkozik a magyar regénnyel („Koszorú”, 1885/6. sz.) Ma talán kissé meglepően hat, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonít az irodalomnak. Ismerve azonban a parlamentben folyó pártharcok önző indítékait, valamint azt, hogy rövidesen az irodalom válik a politikai és ideológiai harcok színterévé, igazat kell adnunk neki. Néhány gondolatát különösen érdemes kiemelni: „Tolnai Lajos nemrégiben az ‚empirikus realizmus’ zászlaját bontotta ki a regényírás terén . . . Ez a zászlóbontás, úgy hiszem, sokkal nagyobb jelentőséggel bír, mint sok olyan, amely a képviselőházban történik. Az eszmék harcát jelzi irodalmunkban; azt a harcot, amely oly régóta elnémult az önző harcok zsvivájában. És ez a harc, ha majd általánossá lesz az irodalom minden ágában, előkészítője lesz az elvek küzdelmének a társadalomban és a politikában is.” (88) Az alábbiakból még jobban kitűnik, hogy a filozófus szemével vizsgálja a problémákat. „A költészetben a realizmus és a romantika harca olyforma jelentőségű, mint a tudományban a deduktív és induktív módszereké. Az eredmények is hasonlóak lesznek . . . a költészet gyakorlati hatása a társadalmi életre olyan mértékben fog emelkedni, mint a tudományoké az életviszonyok átalakítására . . . Pusztá megfigyeléséből a tényeknek a tudomány nem tudna megélni, és természetesen még kevésbé a poézis. A természettudós mindig bizonyos föltevással közeledik a természeti jelenségekhez, és a föltevés vezet abban, hogy miként tegye próbára az erőket. Ha nincs ilyen hipotézis, mely a dedukcióból ered, akkor nem tud kérdést intézni a természethez . . . Hasonlóan a költészet, már mindjárt azáltal, hogy a művekben kompozíciót követel, arra mutat, hogy feltételez a költő lelkében valamit, ami a különböző való részeket egységes egészebe foglalja össze . . . A regényben . . . még egyoldalú túlzó realizmussal is boldogulhatni, de a dráma újjáalakítása csak a tisztult realizmusnak sikerülhet, mert szoros kompozíciója mindig rákényszeríti a költőt, hogy az eszményt szem elől ne tévessze . . . Tolnai regénye a tisztult realizmus mellett tesz tanúságot. E regények részben népies, részben magasabb társadalmi regények.” (Uo.)

Gyulai Pálról írt tanulmányában („Koszorú”, 1885/7. sz.) élesen támadja az akkor legautentikusabb irodalomkritikusnak számító író. Elsősorban azt állapítja meg, hogy Gyulai Pál egész kritikai működését a filozófiai szemlélet hiánya jellemzi. „A bölcsész csak egy ponton szólal meg némileg benne, ott ahol a realizmusról és a romantikáról beszélve azt írja, hogy a költészet az emberi élet hű rajza . . . és hogy a legtúlzóbb realista sem lehet az eszményítés bizonyos foka nélkül . . . a tk-i nehézségen átsíklott és elméje egyetlen halvány sugarával sem világította azt meg, ami a legjobban érdekel, hogy ti. a valóság és az eszményítés mint férnek meg egymással . . . célja nem a bölcselkedés, mely nyugodtan a tárgyak fölé emelkedik, és világot gyújt az elméknek; nem, ő csak prókátor ésszel gáncsolni és kifogásolni szeret.” (97) „Csak a múlttal van kapcsolata, de nem a jelennel és még kevésbé a jövővel.” (99)

Érdesem egybevetni a fentieket Ady Endre egy 1909-ből származó írásával. „Az öreg Gyulairól ne essék szó; ő egy forradalmi korszak ittfelajtott és becsületes múmiája. Ő nem akarta belénk fojtani a gondolatot, az új témát, az új érzést, az új szót. Ő jóindulatú volt, s öntudatlan a maga ártalmasságában.” (Ady Endre: Magyar lelkek forradalma; „Budapesti Újságírók Almanachja.”)

Palágyi Menyhért érdeklődése a szépirodalom mellett tudományos életünk problémáit is átfogja. „Az Akadémia és a magyar tudományosság” című cikke („Koszorú”, 1885/8—9. sz.) nem elégszik meg a Magyar Tudományos Akadémia működésének bírálatával, hanem konkrét javaslatokat terjeszt elő. „Vigyük ki a tudományt az életbe, és vigyük be az életet a tudományba” — idézi Kossuth Lajos mondását. Elismeri, hogy van egy bizonyos határvonal, „amelyen túl tudomány és gyakorlat egymást áthatni nem képesek”. De a műveltség terjedése és a tudomány demokratizálódása egyre inkább eltolja ezt a határvonalat. Felveti a kérdést, hogy „vajon élő jelkép-e a haza első tudományos intézete, és nem inkább csak forma, keret, amelyből a nemzet lelke inkább elszállni akar-na?” (114) Palágyi tudományunk fejlődésében három fokozatot különböztet meg. Ezeket a fokokat a következőképpen jellemzi: „A fejlődés első fokán a tudomány még csak formájában magyar. Az összes tevékenység főleg a fordításokból áll, és a legfőbb vita a magyar műnyelv megalkotása körül forog. A fejlődés második fokán a tudomány már tárgyában kezd magyar lenni. A tudósok átkutatják a haza földjét geológiai, kőzettani és ásványtani szempontból; leírják ásványait, flóráját és faunáját . . . meteorológiai és földdelejeségi észleleteket tesznek, fizikai és kémiai szempontból kutatják, elemzik a talajt, vizet, légkört, majd meg áttérnek a népek, életének, történeti fejlődésének, jelen állapotának, a természethez való viszonyának, gazdálkodásának, fizikumának, jellemének, gondolkodásának, költészetének . . . tanulmányozásához . . .” „A valódi tudományos élet, az önálló magyar tudományosság azonban csak ott kezdődik, ahol a kutatás módszerében lesz önállónvá, amikor a bűvárlat szelleme annyira megerősödött, hogy a külföld tudományos életétől függetlenül halad biztosan a maga útján. Amikor a magyar tudományosság nemcsak befogad és átalakít, hanem kölcsönhatásba lép a nyugati tudományos szellemével, és így tényezőjévé válik az általános emberi haladásnak.” (114) Hiányolja, hogy a külföld nem ismer bennünket, hogy téves információja van rólunk. Javaslatára nagyon életrevaló: „Létesíteni kell olyan folyóiratot, mely tudományos életünk minden nevezetes mozgalmát a külföld elé vigye.” (130)

A „Koszorú” egy későbbi számában még egyszer visszatér arra a kérdésre, hogy mit értsünk a tudomány nemzeti jellegén. „Költészetben és művészetben még könnyen érthető az, ami a tudományokra nézve bizonyos tekintetben fél-szegnek tetszhetik. A tudomány nagyban és egészében az emberiség közös kincse lévén, melynek gyarapításán a nemzetek folytonos kölcsönhatásban egyesült erővel fáradoztak . . . Mindenekelőtt tudjuk, hogy milyen sajátos szint ad minden ismeretnek, ha más nyelven fejezik ki. Követeljük tehát, hogy tudósaink írjanak minél tisztább és zamatosabb magyarsággal.” (24. sz. 369)

A „Koszorú”-ban írott cikkei közül kettő filozófiai, pontosabban esztétikai tárgyú. Az 1885-ös évfolyam 12., 13., 14., 15. és 16. számában „Schopenhauer széptana” címen írt tanulmányában nem nagy rokonszenvet mutat a német filozófus iránt. Egészen más hangon foglalkozik Hegel filozófiájával (A Hegeliskola esztétikája; „Koszorú”, 1885/32., 33., 34., 36., 37., 38., 45. sz.). Megállapítja, hogy „Hegel filozófiájának logikai magva folyton hathatós élesztőként működik a tudományokban és a szépirodalomban . . . Minálunk is az esztétika és a filozófia a legnagyobb lendületet Hegel bölcséletének köszönhetette, amiről Erdélyi János művei tanúszkodnak.” (497)

Palágyi Menyhért önálló filozófiai gondolatai először a pszichológia oldaláról jelentkeznek. Az „Athenaeum” nevű folyóiratban (amely 1892-ben indul) „Az ébrenlét” című tanulmányában („Athenaeum”, 1892/4. sz.) azt vizsgálja,

hogyan keletkeznek az emberi gondolatok. Így ír: „Hogy a gondolat kel-
 lően érlelődik, nagygyá és hatalmassá fejlődik, arra csöndre, elvont állapotra
 van szükség, melyet magába-merültségnek nevezünk. Arra a különös állapotra,
 amikor ugyan *kétségtelenül ébren vagyunk, de tulajdonképpen mégis álmodunk.*
 Az ébrenlétet rendszerint az alvással hozzuk kapcsolatba; de ím az ébrenlétben
 belül is mutatkoznak ellentétek . . . Órákon át a külvilág által voltunk igénybe-
 véve, de fölfedezhetünk olyan időszakokat is, midőn a közvetlen környezet
 félig-meddig megszűnt ránk nézve létezni, vagyis bekövetkezett a magába-
 merülésnek sajátos, rejtélyes állapota (ábrándozás, mélézás, merengés, andal-
 gás, tünődés, évődés, töprengés). Midőn magunkba merülünk, két erő küzd
 egymással, hogy lelkünket hatalmába kerítse: egy ideális hatalom, mely ben-
 nünket a jelen környezettől elszakítani iparkodik, és a való környezet reális
 hatalma, amely figyelmünket magához bilincselni törekszik. — A valóság és az
 eszmevilág harca . . . sehol sem válik úgyszólván szemmel láthatóvá és kézzel
 foghatóvá, mint az elmerült állapotban, mikor a lélek ébren van, és látja kör-
 nyezetét, félig pedig elkalandozott a gondolatok és az álmok országába.”
 (497—498)

Ennek a megfigyelésnek az alapján vonja le azután Palágyi azt a következte-
 tést, hogy az ébrenlét nem egyszerű lelkiállapot, hanem reális és ideális áramok-
 ból tevődik össze. A reális áramok az érzéki környezet közvetlen hatására jön-
 nek létre; az ideális, vagyis szellemi áramok felszabadultak minden ilyen hatás
 alól, és olyan tárgyakra, illetve eseményekre vonatkoznak, amelyek nincsenek
 jelen. A reális és ideális állapotok változását hullámvonallal ábrázolva, azt az
 érdekes megfigyelést teszi Palágyi, hogy ennek a hullámvonalnak az alakja
 „váltakozik az egyén korával, mert hiszen a gyermek lelke még nagyon is tapad
 az érzéki jelenségekhez, és tartósabb elvonatkoztatásokra csak később lesz
 képes.” „. . . főleg a műveltség, a szellemesség, a zseniálitás fokától függ a
 vonalak kifejtett formája. Erős és szabályos hullámzatosságot főleg a nagy böl-
 cselőknél találunk.” (500) A reális áramokon belül is gyakran fellépnek ideális
 áramok — állapítja meg Palágyi —, és a szórakozottságot ezzel magya-
 rázza.

A reális és ideális áramokat egy későbbi cikkében („Athenaeum”, 1892, II.
 k. 1. és 4. sz.) tovább vizsgálja, és ekkor a jelennel és a múlttal hozza kapcsola-
 tba. „. . . midőn a pillanat érdeke köti le figyelmünket, akkor a reális áram
 uralkodik lelkünk fölött, mikor azonban a múlt emléke tolul fel lelkünkben,
 úgyhogy a jelent legalább egy pillanatra feledjük, akkor már az ideális áram
 befolyása alá kerültünk. A reális és ideális áramok váltakozását tehát úgyis
 kifejezhetem, hogy az aktuális jelenbe folyton betolakodnak múltunk emlékké-
 pei.” (76) Palágyit foglalkoztatja az a kérdés, hogy „a reális és ideális áramok
 milyen kapcsolatban vannak egymással? Miben egyeznek és miben különböz-
 nek? Mit vesz az emlék az eredeti benyomáshoz képest, és esetleg mit nyer vele
 szemben? . . . A reális áram milyen befolyást gyakorol az ideális áramra?
 . . . És egyáltalán tudunk-e szigorú különbséget tenni a reális és az ideális áram
 között? Mi bizonyítja, hogy a valóság igazán az, és hogy az álom csak álom?”
 (78) Palágyi válasza az, hogy önmegfigyelésünk azért nem járhat eredménnyel,
 mert „*az időt nem vagyunk képesek bizonyos határon túl felaprózni, és így a lelki
 jelenségeket bizonyos szűk időtartamon belül többé nem is elemezhetjük*”. (Uo.)

A tárgy megismerését az ideális és reális áramok egybeolvadására alapozza.
 A gyermeknél nem válik még élesen el egymástól a reális és az ideális áram.
 „Egyéniségünk kifejlődésével a reális és az ideális áramokat mindjobban meg-

különböztetjük egymástól, vagyis mind szigorúbb határt vonunk valóság és képzelet, realitás és idealitás között. Az ismert tárgyakat és személyeket önmagukkal azonosítani tudjuk.” (84)

Palágyi magasabbrendű ideális áramokat is feltételez, ami a költészet, a tudomány és a filozófia lehetőségét biztosítja. Vitába száll azokkal, akik az emlékezőtehetséget szunnyadó erőnek tartják, amely kivételes alkalmakkor lép csak akcióba. Vitába száll Locke és Hume azon nézetével, amely szerint a lelki életben eredeti és másolatszerű képmásokat (impresziókat és ideákat) különböztethetünk meg. Kétségbe vonja, hogy az eredeti benyomás és az emlékezet közötti különbség az élénkség fokában áll. „... vannak emlékek és általában ideális áramok, amelyek intenzitásban felülmúlják a reális benyomásokat”. („Athenaeum”, 1893, IV. sz. 542) Palágyi nem szűken értelmezi az emlékezetet, nem olysavalaminek tartja, ami egyszerűen reprodukálja, lemásolja a történeteket.

Az első szigorú értelemben vett filozófiai tanulmánya: „Az ész törvénye”, amelynek alcíme: A logika új alapvetése. Ez a „Jelenkor”-ban látott először napvilágot („Jelenkor”, 1896/18., 19., 20., 21., 22., 26. sz.), de ugyanebben az évben könyv alakban is megjelent Budapesten a „Pátria” irodalmi részvénytársaság nyomdájában, doktori értekezésésként.

A „Jelenkor” heti szemle, amely minden vasárnap megjelent, és amit Palágyi Menyhért szerkesztett és adott ki. Ennek a folyóiratnak az volt a célja, hogy olyan új nemzedéket neveljen, mely „magyarsága nevében küzdeni tud az emberiség örök eszméiért”. Ezt különböző módokon kívánta elérni. Például nyelvújító mozgalmat indított. Több számban közlik azokat a javaslatokat, amelyeket az olvasók tesznek a tudományos szakirodalomban elterjedt idegen kifejezések helyettesítésére. Ezzel kétségtelenül nagy érdemeket szerez a magyar tudományos nyelv megeremtésében. Másik célja a folyóiratnak — az élő magyar költészet és novellairodalom terjesztése mellett — az orosz, francia, angol, német stb. munkák magyar nyelven való bemutatása, megismertetése az olvasóközönséggel. Palágyi Menyhért nem szignálja minden cikkét, különösen a vezércikkeket nem, így nem állapítható meg teljes biztonsággal, hogy mi származik tőle.

„Az ész törvénye” című tanulmány bázisát képezi Palágyi későbbi logikai és ismeretelméleti tanulmányainak, könyveinek. „Az ész törvényén olyan gondolatot értek, amely tudva vagy nem tudva, akarva vagy nem akarva minden gondolatunkban benne foglaltatik.” („Jelenkor”, 1896/18. sz. 275) Az ész törvényének azért tulajdonít olyan nagy jelentőséget, mert általa lesz világfelfogásunk egységes bölcséleti rendszerré. Bírálja Arisztotelészt, mivel ő az ész három erőre bontva vizsgálja. Ez a három erő: *a*) fogalmakat alkotó erő, *b*) az ítélőerő, *c*) a következtetőerő. A logikusok megőrizték a későbbi korokban ezt a megkülönböztetést, mivel elszakították a gondolkodást saját alapjától, a beszédétől. Palágyi azt a következtetést vonja le, hogy „a logika újjászületés csak úgy lehetséges, ha visszatérve a görög hagyományhoz, az ész vizsgálatát nyíltan az emberi beszéd szerkezetére alapítjuk. De ez a visszatérés egyben a görög logika gyökeres reformját jelenti... Az angol filozófusok, Locke, Berkeley — Bacon nyomán — a szavakat és az elvonatkoztatás műveletét teszik felelőssé az emberi gondolkodás megromlásáért.” Ezt a végtetekbe vitt kételyt elítéli Palágyi, de Descartes és Leibniz azon törekvésével sem ért egyet, amely a filozófia feladatának egy olyan jelrendszer kimunkálását tartja, amely a gondolatokat matematikai szigorúsággal fejezi ki. Kristálytisztá logikával állapítja meg, hogy „a

tökéletes bölcselem előfeltétele a tökéletes nyelv, de viszont a tökéletes nyelvhez csak úgy juthatunk el, ha előbb a tökéletes bölcselmi rendszert megalkottuk”. (292) Palágyi ismeri azokat a törekvéseket, amelyek Boole és Jevons részéről történtek „a lingua philosophica” matematikai úton való megszerkesztésére. Azt is látja, hogy ezekkel a módszerekkel nem lehet a gondolat szellemébe behatolni. Konklúziója az, hogy nem szidni kell a nyelvet, hanem uralkodni rajta, ami csak akkor lehetséges, ha arra törekszünk, hogy megértsük a mondat szerkezetét. Ennek elhanyagolásával függ össze, hogy Bacontól Hume-ig az angol filozófia „jórészt alig egyéb, mint az emberi eszmék hadjárata az emberi ész ellen, hogy az érzéki tapasztalatot diadalra juttassa az ész fölött”. (309) Palágyi a dualista szemléletet marasztalja el joggal. Kimondja — és munkásságának második periódusában nagyon mélyen kimunkálja — azt a gondolatot, hogy „a logika nem lehet sem formális logika, sem ismerettan, hanem csak mindkettő egyben . . . Nem lappanghat a nyelv szerkezetében, és ezzel együtt az észben is más törvény, mint amely a természet egészében rejlik.” (310).

Palágyi az ész válságát abban látja elsősorban, hogy az azonosság törvényét nem helyesen értelmezzük. Így ír: „*A logika alap-baja, hogy nem tette világossá az azonosság elvét.*” (339) Ennek az elvnek helyes értelmezése a következő: „*A világ nem egyéb, mint a lényeg (Isten) megjelenése.*” (340) Ez maga az ész törvénye. A törvényt az alábbiak szerint bontja ki: „Az ész törvénye arra tanít bennünket, hogy sem a nem-érzékit nem foghatjuk fel önmagában, mint nem-érzékit, sem pedig az érzékit külön, mint pusztá érzékit . . . Az érzékit csak a nem-érzéki, viszont a nem-érzékit csak az érzéki által foghatjuk fel. *Ez nem egyéb, mint a lét és a tudat egységének elve.*” (340) Ez a megfogalmazás az ész törvényének Hegel álláspontjára emlékeztet, de későbbi munkáiban világosan megmutatkozik, hogy a létet tartja alapvetőnek, amittől a tudat elválaszthatatlan. A tudat helyett szívesebben beszél az emberi tudati tevékenységről.

A lényeg és a jelenés (vagy amint Palágyi mondja: jelenés) viszonyát akarja tisztázni. Sokan ugyanis a lényeg és a jelenés között egyenlőségi viszonyt állapítanak meg. Ezzel nem lehet egyetérteni — mondja. „Ha a világ csupa jelenés, melyben semmi sem jelenik meg, akkor a világ üres semmiség. (Ez a nihilizmus álláspontja.)” (371) „Akik mélyebben gondolkoznak, azok észreveszik, hogy a világ első pillantásra másnak mutatkozik, mint az alaposabb vizsgálat után. Ez a felismerés azonban azzal a veszéllyel jár, hogy dualisták leszünk, a jelenést és a lényegét két különböző elvként fogva fel. Az egységesítést különböző utakon próbálják megvalósítani, például az evolúció elvével, ami az életjelenségek egységesítésénél játszik fontos szerepet.” Ha gondolkodásunk még mélyebbre hatol, akkor felismerjük, hogy „a nem-érzéki kihagyásával lehetetlen emberi jellegű felfogást megalkotni”. (372)

Ezek után a fejtegetések után érkezik el Palágyi Kant logikai alapgondolatának a bírálóhoz. Nem ért egyet az apriori és aposteriori ismeretek megkülönböztetésével. Véggözetkezése teljesen helytálló: „... minden ismeret egyben apriori és aposteriori jellegű . . . minden gondolkodás egyben dedukciót és indukciót is tartalmaz. Mihelyt az ember valamit tapasztal . . . az általánost tapasztalja különleges megjelenésében.” (396) Palágyi egyetleneg általános és egyetemes törvényt ismer el, és ez az ész törvénye. De ezt sem tekinti apriorinak, mert hiszen ehhez az ismerethez is csak a tapasztalat útján juthatunk el. Tagadja, hogy a tapasztalat útján csak töredékes ismerethez

juthatunk, azt vallja, hogy „minden részletben és minden töredékben az egyetemes jelenik meg”. (397)

Ez a doktori értekezés csírájában magában hordja azokat a később még jobban megalapozott gondolatokat, amelyekkel a szélsőségesen egyoldalú empirikus, illetve racionalisztikus nézetekkel (pszichologista és logicista nézetekkel) szemben lép fel. Számunkra is értékes, amit a gondolkodás és a nyelv összefüggéséről ír. Fellép azok ellen, akik a nyelvnek tulajdonítanak minden hibát, amit a gondolkodásunkból ki kell úznunk, de azok ellen is, akik eltúlozzák a nyelv tökéletesítésének lehetőségét. Úgy látja, hogy „az emberi beszédben rejlő ígézet ott éri el tetőpontját, ahol azt hitetjük el magunkkal, hogy a halk meditációban a nyelvre szükségünk nincsen”. (412)

A „Jelenkor” II. évfolyamában (1897/10. sz.) „Az ész törvénye a tapasztalatban” című cikkében azt a problémát analizálja, hogy az elvi tudás nem pótolhatja a tapasztalatot, amely a részletekre irányul. Az elméleti tudásnak sajátos feladata: „... kihívása az észnek ama szakadatlan és soha nem szünetelő erőfeszítésre, hogy minden részletes tapasztalatot a sarkelvnek egyetemes megvilágításába helyezze”. (149) Ebben a tanulmányban arra is kitér a szerző, hogy a „lényeg” és „jelenés” két olyan fogalom, ami nem szakítja szét a világot, mint az „Én és a világ”. Jelenésnek nevezzük a világot, amennyiben érzéki, lényegnek, amennyiben nem-érezéki oldalról tekintjük, de sohasem szakítjuk el saját testünkétől, mert csak ennek közbenjárásával foghatjuk fel a tárgyat. Ezt az elvet nevezi „a személy és a tárgy egysége elvének”. (167)

Palágyi legmeglepőbb, legújyszerűbb gondolatait a *tér és idő* problémájával kapcsolatban fejti ki a „Jelenkor” 1896, 36., 37., 39. és 40. számában. A tanulmány címe „A szemlélet törvénye”. Ez is azok közé a cikkek közé tartozik, amelyek a szerző megnevezése nélkül jelentek meg ebben a hetilapban. Tartalmából egyértelműen következik, hogy ennek csak Palágyi lehetett a szerzője, amit egyébként ő maga erősít meg, egy az „Athenaeum” című folyóiratban 1901-ben megjelent, „A tér és idő új elmélete” című tanulmányában.

A tér és idő problémája ettől az időtől fogva majdnem minden munkájában szerepel. A kérdés jelentőségét már 1896-ban felismeri. Így ír: „Mind, ami szemlélhető, térben és időben válik szemlélhetővé.” „... a szemlélet vizsgálatát a tér és idő elméletére kell alapítanunk. Amilyen mértékben tisztázzuk a tér és idő fogalmait, olyan mértékben tisztázzuk minden érzéki létezőnek a fölfogását. A tér és idő elmélete az alapja minden volt és leendő természetbúvárlatnak.” (566) Három problémát vesz sorra: a tér és idő határtalanságát, folytonosságát és egymástól való elválaszthatatlanságát. *A tér és idő végtelenségét* (mérhetetlenségét, határtalanságát) annak kifejeződésének tartja, hogy „a világ nem üres semmi, hanem az örök lényeg (Isten) nyilatkozik meg benne”. (567) A végtelenség gondolatát lesújtónak, de egyben felemelőnek is tartja. Lesújtó, mivel képzeletünkkel nem tudjuk kimeríteni a végtelenséget, de felemelő, mert a végesben a végtelenséget tudjuk megragadni. A végtelent nem lehet a tér és idő mérhetetlenségében érzékileg megragadni, de az ember a gondolkodásával tökéletesen föl tudja fogni a végtelent. *A tér és idő folytonossága* is nagyobb problémát jelent számunkra. (A teljes és tökéletes folytonosság gondolata magába zárja a határtalanságot is — állapítja meg Palágyi.) A probléma nehézségét az idő esetében mutatja be. Ha az idő folytonos, akkor sohasem rögzíthetjük az időpontot. Márpedig az időpont fogalmát nem nélkülözhetjük gondolkodásunkban. Az időfolyamban éles határpontokat is meg kell állapítanunk, különben „megszűnnének a mostnak határozott eszméje és

elveszteni minden tájékozódást az idő árájában. A szigorú matematikai időpontot a tapasztalatban mindig már az időfolyamnak egy csekélyke vonal darabja képviseli.” (588) Fejtegetésében a legnagyobb súllyal a *tér és idő elválaszthatatlansága* szerepel. Abban senki sem kételkedik — állapítja meg —, hogy „ami érzékeink számára megjelenik, annak okvetlenül kiterjedéssel és időtartammal kell bírnia; viszont aminek nincs része a kiterjedésben, ami nem esik az idő folyamába, az egyáltalán nem is lehet érzéki jelenség . . . Ez a tétel az egész világszemléletre nézve alapvető kérdést takar el szemünk elől.” (616) Az alapvető fontosságú kérdés Palágyi felismerése szerint az, hogy mit jelent a fentiekben az *én* szócska? „Azt-e, hogy a térbeli jelenségek, „egyszersmind” időbeliek is? Avagy talán léteznek pusztán térbeli, és pusztán időbeli jelenségek is azokon kívül, amelyek egyben tér- és időbeliek?” (Uo.) Ez a kérdés azért jogosult, mert vannak olyan filozófusok, akik a lelki jelenségeket időben lejátszódónak tartják, de a térbeli voltukat tagadják. Palágyi Kant felfogásával sem tud egyetérteni. Kant a teret érzékiségünk külső formájának, az időt pedig belső formájának nevezte. Legfeljebb metaforának tekinthetjük Kant meghatározását, amely a tér és idő kapcsolatát nem megfelelően fejezi ki, annál is inkább, mert a külső és belső jelző egyaránt a térre vonatkozhat csak. Palágyi határozottan állást foglal abban a kérdésben, hogy „nem létezhet külön térszemlélet és időszemlélet.” (617) „Sem a tér, sem az idő magában nem alkothat formát, hanem csakis a kettőnek a *kapcsolata* ad formát szemléletünknek. A kiterjedés mindig csak időtartam képében, az időtartam mindig csak kiterjedés képében szemlélhető. *Ez a tér és idő egységének az elve.* És ezt az elvet nevezem a szemlélet törvényének.” (618) Hogy mégis megkülönböztetjük egymástól a tér és idő fogalmát, az az emberi tagolt beszédnek a következménye.

A tér és idő elválaszthatatlanságát nem csak a tapasztalatból, hanem a tér és idő fogalmából is kifejti. Rámutat, hogy a térszemlélet megalkotásánál nem nélkülözhetjük az időpont fogalmát, hiszen a tér különböző részeit az időpont teszi egységessé. „A világtér voltaképp nem egyéb, mint az időpont, melyben minden térrészek egységüket lelik. Az időpont pedig nem egyéb, mint az a világtér, melynek minden részében egyaránt jelen van.” (635) Azt is feltárja Palágyi, hogy az időfolyamatról sem alkothatunk magunknak szemléleti képet a térpont segítségével. A tér és idő egységes felfogása elvezeti a *mozgó tér* koncepciójához, amikor „az idő végtelen folyama látszik nyugvónak, s a tér az, amely a folyam mentén tovasiklik”. (636)

*

Palágyi munkásságának első szakaszát egyértelműen pozitívnak kell tartanunk. Kiváló érzékkel emeli ki ennek a kornak írói közül Tolnai Lajost, költői közül Vajda Jánost, és mutatja meg, hogy mi az, ami kortársaik fölébe helyezi őket. Madách Imréről írt könyve alapos, elmélyült munka.

Szoros értelemben filozófiai kérdésekkel e korszaknak csak utolsó 4 évében foglalkozik. A vizsgált ismeretelméleti problémák, valamint a tér és idő újszerű felfogása megoldásra vár. Amikor 1905-ben Einstein és követői forradalmat idéznek elő a tér és idő kérdésében, a fogalmak tisztázatlansága legalább annyi zavart okoz, mint újszerűsége. Palágyi a tér és idő problémájával egész életén át foglalkozik szoros kapcsolatban az észleléseleméletével. Jelentőségét az utókor ismeri fel.

A JÁSZI-JELENSÉG

1900—1910

DÉRER MIKLÓS

A polgári átalakulásból eredő feladatok jó részét „meg nem oldó, csak a mélybe fojtó” *kiegyezés* problémákat maga is dúsan teremtő lényege ellenére jelentősen hozzájárult az ország termelőerőinek a kibontakozásához. A forradalom alapvető eredményeinek véglegesítésével konszolidálta a viszonyokat, megadta a továbbhaladás lehetőségét, és meggyorsította a nem éppen ellentmondás-mentes viszonyok kiteljesedését. Hozzájárult ahhoz, hogy az addig elért gazdasági alapokra támaszkodva Magyarország ütemhátrányát leküzdeni igyekezve megkezdjé a felzárkózást az európai fejlődés fősodrához. Ugyanakkor lényeges passzívuma volt, hogy az ország létét egy alapvetően anakronisztikus képződményhez, a monarchiához kapcsolta. Ennek politikai hátrányai teljes egészükben a századforduló körül kerültek felszínre. Akkor, amikor a polgári átalakulás adott megoldásának ellentmondásai is kiéleződtek és új ellentmondások is megjelentek: a világkapitalizmus következő etapjának, az imperializmusnak ellentmondásai. Nyilvánvalóvá vált a kiegyezéssel megadottnak a modern polgári társadalom *teljes* kifejlődését súlyosan akadályozó passzívuma.

A hazai marxista gazdaságtörténeti iskola — cikkek, tanulmányok és kötetek sorát produkálva — alapjában és egészében helyesen mutatta be a dualista kor gazdasági teljesítményeit, a korabeli technika és koncentráció aránylag magas fokára építő dinamikus gazdasági fejlődésünk bizonyos kétségtelen előnyeit, az összmonarchiához erős szálakkal kötődő gazdasági életünknek az önálló nemzetgazdaság irányában tett igen jelentős lépéseit. Azonban éppen erős ökonómiai szemlélete, a ténylegesen vizsgált tárgya (a gazdaság mint mindennek alapja) következtében a szintén helyes felismeréseket mutató társadalmi következtetései kissé háttérben maradnak: a kép bizonyos egyoldalúságokat mutat. Úgy tűnik azonban, hogy csupán hangsúlyeltolódásról van szó: az 1918 előtti hazai kapitalizmus kori társadalomról, ideológiáiról, politikai-eszmei csoportosulásairól még nem „tudunk” annyit, amennyit a kortárs gazdaságról már „kikutattunk”.

Az azonban a magyarországi társadalom egészére megállapítható (vagyis a történeti irodalomból leszűrhető), hogy struktúrájának átalakulásában elmaradt a gazdasági fejlődés kétségbevonhatatlan eredményei mögött, s bár átrendeződőben volt, szerkezetében legkevésbé sem tisztult le: az átmenetiség képét mutatta. (A kérdés úgy vetődött fel, hogy ez az átmenetiség meghaladható-e, vagy sajátos magyar társadalmi berendezkedéssé merevül.) A kapitalizmusra jellemző vagyoni, a termelési eszközök tulajdonán alapuló osztálytagozódás nem volt elegendő a ténylegesen bevett társadalmi tagozódáshoz — a feudális maradványok anakronizmusa, a rendi megosztás hagyomá-

nya eleven hatóerőként működött. A hagyomány ereje a gazdasági elkülönülés rovására az osztályok és rétegek történeti elkülönülését pártolta és merevítette. Mindezek magyarázata a polgári forradalom nemesi vezetésű, felemás eredményeket hozó végrehajtásában (beleértve a nemzeti-nemzetiségi kérdés adott megoldását is), és ebből következőleg a feudális társadalmi szerkezet maradványainak továbbélésében, sőt felerősödésében rejlik. Ez a maradvány rendkívül kuszává, ellentmondásossá tette a társadalmi-politikai erővonalakat és hátráltatta a kifejlődő kapitalisztikus osztálystruktúra társadalmi-tudati recepcióját.

A meg nem felelés, ez a strukturális zavar — úgy tűnik — *egyénileg* viszonylag széles körben ismert volt a kortársak körében. Nemcsak olyan meg nem értett *igenis-gondolkodókra* gondolok, mint Vajda János, aki már az 1860-as években a polgári átalakulás konzekvenciáinak következetes végigvételét hiányolja „liberális” középrendbéli alig elvbarátaitól,¹ hanem a megvalósult dualista korszak hivatalos „publicistájára” (a megjelölés akkoriban lényegesen többet jelentett a mainál): Beksics Gusztáv is a polgári elem nagyobb társadalmi-politikai súlyát hiányolja. Politikai és nemzeti érdek — írja —, hogy ez a városi, eo ipso magyar vagy magyarosodó réteg a polgárosodó dzsentrivel új középosztályá olvadjon egybe, hogy a „sem aristokratikus, sem polgári társadalom”, amelyik Magyarországon kialakult, végre egyértelműen „polgárosodjon”. Persze, Beksics a hagyományos osztály „értékesebb elemeit” át akarja menekíteni az új korba: „Egyik (hagyományos, rendi eredetű — *D. M.*) társadalmi osztály sem, hanem csak a valamennyinek az elitjéből alakulandó nagy középosztály lesz képes törekvéseink megvalósítására.” Ugyanakkor az éles szemű Beksics azt is észrevette 1884-ben (!), hogy az egészséges és kívánatos asszimilációs folyamatokkal egyidőben, sőt azok rovására, azokat felváltva disszimilációs tendenciák, „retrográd irány”-ok is jelentkeznek, amelyek a dzsentri elkülönülését erősítik.²

A kései utód tudja már, hogy ezek a tendenciák végül is — itt nem részletezhető okokból — erős irányzatként legyűrték a liberalizmus csoportosulásaitól támogatott dzsentri-polgár-zsidó asszimilációs igényeket, és a sajátos „keresztény úri középosztály” kialakulásához vezettek.³ Megteremtődött az a „végleges” struktúrákép, amelyet Erdei Ferenc az elődöknél lényegesen korszerűbb világnézeti és terminológiai készültséggel úgy jellemzett, hogy társadalmunk részekre szakadt: felül egyrészt kialakult és módosult a történelmi-nemzeti társadalom, másrészt kiépült a polgári társadalom (s mintegy a magyar társadalom „népi alvilág”-aként megmaradt a hagyományos parasztság).

¹ „... Nálunk, ha valaki „úr”-nak nem mondhatja, később dacos göggel parasztnak vallani magát, de polgárnak nem, mert az itt valami olyan ... zugszagú, lenézett, kiállhatatlan, természetünkbe nem férő fogalom, mely ö, mint az unalom, vagy a nevetség.” Később ezt a szubjektív kifakadást az általánosítás síkjára is áttranszponálja: „A mai polgárosodás azon új kor vívmánya, melynek első alapkövét a társadalmat átalakító két találmány, a lópor és nyomda képezik, s melynek épületét a gőz erejével kifejlett ipar emeli, s a sajtó és iskola által eszközlött általános népnevelés, a társadalom minden osztályait *egy polgárba* (az én kiemelésem — *D. M.*) olvasztó rendezésével betetőzendi. Ez a polgárosodás választja el korunkat a középkortól, melyben tulajdonképp nem volt polgár, csupán úr és paraszt.” A klasszikus liberalizmus balszárnyának szép demokrata citoyen hitvallása ez. Vajda János: Polgárosodás (1862); „Összes Művei”, Franklin (Bp. é. n.), 1111–1112.

² Censor (Beksics Gusztáv): „Társadalmunk és nemzeti hivatásunk”, Zilahy, Bp. 1884, különösen 130.

³ Lásd erről bővebben és hiányokat pótlóan Szabó Miklós: Új vonások a századforduló magyar konzervatív politikai gondolkodásában; „Századok”, 1974/108, 3–63.

Tárgyunk szempontjából azonban az az érdekes, amit a *történelmi nemzeti társadalomról*, illetve legsajátabb képviselőjéről, a középosztályról mond Erdei: „Lényegében az értelmiségi hivatásokat és a hivatalnoki szerepeket foglalja magában. Azonban se nem igazi értelmiség, se nem igazi hivatalnokrend abban az értelemben, ahogy az az európai társadalomfejlődésben kialakult. Nem olyan pedig azért, mert *úri értelmiség*, tehát egyenes utóda és örököse a régi nemesi rendnek. Éppen azért *nem az értelmiségi hivatások szakszerűsége adja meg lényegét, hanem az úri társadalomvezetés hagyománya.*”⁴ (Ez utóbbi az én kiemelésem — D. M.)

A SAINT-SIMONI ATTITÚD

Ez az állapot — más-más sajátosságokkal színezve-terhelten — tulajdonképpen minden győztes polgári forradalom után hosszabb-rövidebb ideig fennmaradt. (Ilyen volt az angol XVIII. század, a francia császárság és restauráció korszaka is.) A sikeres polgári demokratikus forradalmak vagy reformok azonban Nyugat-Európában megtisztították a társadalmat a maradványoktól, feloldották a gazdasági és a politikai hatalom strukturális eltéréseinek diszkrepanciáit. Ennek a feloldásnak az igényét a radikális és demokrata polgárságnak a hatalom *teljességét* akaró ideológusa, Saint-Simon fejezte ki a legszellemesebben híres paradoxonjában: Mi lenne a helyzet, ha Franciaország elveszítene háromezer legkiválóbb tudósát, művészt és kézművesét? A válasz: egy nemzedék alatt lehetne csak pótolni az óriási veszteséget. S mi következne be akkor, ha az ország elvesztené teljes arisztokráciáját és politikai vezetőrétegét, vagy harmincezer embert? A válasz: semmi politikai szerencsétlenség, mert igen könnyű lenne betölteni a megüresedett posztokat.⁵ „A hadseregben szép számmal akadnak tisztok, akik ugyanolyan jó hadvezérek, mint jelenlegi marsalljaink. Hány olyan őrök akad, aki felér minisztereinkkel? Hány olyan köztisztviselő, aki jobban tudná igazgatni megyéinket, mint a jelenleg hivatalban levő prefektusok és prefektushelyettesek? Hány olyan ügyvéd akad, aki a jogtudományban felveszi a versenyt mai bíráinkkal?” stb.⁶ Következtetése: mivel a tudományok fejlődése és az ipar virágzása a társadalom előrehaladásának az alapja, a társadalom feletti lelki (ideológiai) hatalmat a tudósokra, a világi hatalmat pedig az iparosokra, a polgári középosztályra kell bízni.⁷ A politikai hatalomnak „a nemesek, a katonák, a jogászok, a tőkepénzesek és a köztisztviselők kezéből” való kivételét azonban békés úton, erőszakos eszközök felhasználása nélkül, a vita, a bizonyítás és a meggyőzés eszközével gondolta. Bizott benne, hogy a társadalom többségének, „huszonnégy-huszonötöd részének” nincs szüksége erőszakra a törpe kisebbség kisöpréséhez.⁸ Vagyis Saint-Simon a gazdasági viszonyoknak megfelelő „*organikus*” társadalmi rendszert igénylő ideológus volt.⁹ Ha ehhez hozzátesszük, hogy ugyan-

⁴ Erdei Ferenc: A magyar társadalom (Beszéd a szárszói konferencián 1943-ban); „Emberül élni. Egy életút mérföldkövei”, Válogatás, Gondolat, Bp. 1974, 234–235.

⁵ Saint-Simon, Claude Henri de: A szervező (1819–1820); „Válogatott írásai”, Gondolat, Bp. 1963, 301–303.

⁶ I. m. 303–304.

⁷ Saint-Simon, C. H. de: „Az ipari rendszerről (1823–1824)”, id. kiad., 340.

⁸ Saint-Simon, C. H. de: „Az iparosok kiskatéja (1823–1824)”, id. kiad., 354–356.

⁹ Sezepanski, Jan: „A szociológia története. A szociológia problematikájának és mód-szereinek fejlődése”, Kossuth, Bp. 1973, 32.

akkor a XVIII. századi filozófusok, a felvilágosodás nyomdokain is haladva az állandó, törvényszerű társadalmi haladás hitével mintegy előlegezte a polgári evolucionizmust, az eddigiekkel az egész későbbi szociológiai társadalmi felfogást; hangsúlyozta a tudomány és a technika szerepét, az értelmiség vezető hivatását; industrializmusnak nevezett rendszerében a kizsákmányolás-mentesség, a társadalmi boldogság, az osztályok és népek antagonizmusának megszűnése, az örök béke eszményképe is megjelent; erős rokonszenvvel és szövetséges elkötelezettséggel, őszintén fordult a proletariátus irányába, — mindezekből összeáll előttünk annak a radikális polgári értelmiséginek az attitűdje, aki megfelelő időben megjelenik a megfelelő helyen, és még megfelelő vagy már nem megfelelő módon hangot ad elképzeléseinek. Ez az idő Magyarországon a századfordulóra érkezett el, illetve a saint-simoni típusú értelmiséginek, a Magyarországon Jászi-jelenségnek nevezett polgári intellektuelnek ekkor volt leginkább alkalmá — és a siker reményével is kecsegtető megfelelő pillanata — nézetei kifejtésére.

ÉRTELMISÉGÜNK POLGÁRI RÉTEGE

Kapitalizmus kori értelmiségünk hagyományos „úri középosztály”, „értelmiségi középosztály” elnevezését tehát annyiban megfelelőnek kell tartanunk, hogy *egészében* jelzi a meglévő anomáliákat és a „klasszikus” értelemben vett értelmiségtől, mint par excellence polgári képződménytől elválasztó vonásokat is hangsúlyozza. Nem tekinthetjük célunknak, hogy belebonyolódjunk a fogalom (kategória, ha úgy tetszik) dzsungel-indáiba. A mi feladatunk legfeljebb ennek az értelmiségnek a *polgári* rétegeit, vonásait (származásbeli, értékrendben, intellektuális fogékonyságban polgári jellegét) megsejtetni, mint amelyek a meglévő szerkezeti zavarok, az úgynevezett *feudális maradványok* elleni küzdelem társadalmi-ideológiai indokait *polgári* szempontból és oldalról kidolgozhatták és potenciálisan a politikai mozgalom egyedei lehettek (volna).

Elkerülhetetlen néhány adat a századforduló körüli évtizedekből.¹⁰

A statisztikától értelmiséginek tekintett keresők száma:

1890-ben	166 ezer	(a keresőknek	2,8%-a),
1900-ban	230 ezer	(a keresőknek	3,2%-a),
1910-ben	310 ezer	(a keresőknek	4%-a).

Ez mind abszolút számban, mind a keresők arányában jelentős fejlődés, és korrelál a hazai kapitalizmus előrehaladásával. Bontsuk azonban tovább a csoportot a korabeli statisztika módszerével. Ebben az esetben azt találjuk, hogy a három népszámlálás idején a „hagyományosan” értelmiségi funkciók (közhivatalnokok és szabadfoglalkozásúak) az összes értelmiségnek 70, 63, illetve 59 százalékát tették ki. Vagyis — bár abszolút számban tovább emelkedtek: 116 ezer, 144 ezer és 182 ezer volt a számuk — relatív súlyuk csökkent,

¹⁰ Az 1890-es, 1900-as és 1910-es népszámlálásoknak a foglalkozási statisztikával foglalkozó kötetiben található adatok erősen kerekített és ezen az alapon százalékosan általában megállapított változatai. Itt jegyzem meg, hogy a felvételi elvek és módszerek változásai, különbségei az összehasonlítást legalábbis problematikusá teszik.

noha többségüket megőrizték. Ugyanakkor „a gazdasági pályák” értelmiségeinek (a gazdatisztektől a mérnökökön, technikusokon át az értelmiségnek tekintett magántisztviselőig) aránya megnőtt: 23, 32, illetve 37 százalék a megfelelő évekre vonatkozó adat.

Vagyis egyértelműen megállapítható, hogy értelmiségünk *foglalkozási* megoszlása — növekedésén túl — a mondott időszakban jelentősen korszerűsödött, „polgárosodott”. A hagyományos értelmiség különböző főbb csoportjainak a százalékos alakulását az alábbi táblázat mutatja:

	közigazgatás és igazság- szolgáltatás	közegészség- ügy	tanügy
1890.	35	14	29
1900.	38	13	30
1910.	37	14	31
	egyháziak	tudomány, irodalom, művészet értelmisége	
1890.	16	2	
1900.	15	4	
1910.	12	5	

Történetírásunk tisztázta, hogy az állami hivatalnokoknak a 90-es években bekövetkezett növekedését a dzsentri, illetve a dzsentrihez asszimilált dzsentroid elemek hivatalba áramlása okozta. Úgy látszik, ez a nagy hullám a tizes években megállapodott, bár az arány megmaradása növekedést leplez. (Értelmiségünknek ezt a rétegét ki kell vennünk a polgári ideológiákra fogékonynak tekinthető csoportok közül.) Jellemző a pedagógusok szolid aránynövekedése (ez számszerűleg elég nagy) és a tudomány, az irodalom és a művészet művelőinek-alkotóinak dinamikus arány- és létszámemelkedése. A gazdasági pályákon dolgozók mellett ez utóbbi két csoport adhatta *potenciálisan* leginkább a polgári (ekkor már baloldali, radikális) eszmények iránt fogékonyak tömegeit. Természetesen ez csak elméleti lehetőség volt.

Az egyetemi hallgatók statisztikáinak vizsgálata¹¹ csak módosítja a képet, de nem alakítja lényegesen: az általánosan emelkedő számok mellett hagyományosan jelentős a jogász képzésben részt vevők aránya (akik állami szolgálatra pályáztak), a filozófiai (bölcész) karokra jelentkezők (indokolják a tanügy és kultúra munkásainak növekményét) és a század tizes éveire hatalmasan megugrik az orvostanhallgatók száma, jelezve, hogy bizonyos rétegek számára ez az út az értelmiségivé válásnak még mindig egyik leginkább megvalósítható lehetősége volt.

Ami az értelmiség származási (történeti-szociológiai) problematikáját illeti, inkább feltevésekre szorítkozhatunk. Az kétségtelen, hogy az értelmiség többsége (80—90 százalék) magyar volt, helyesebben magyarnak vallotta magát. Ezen belül jelentős, és egyre inkább hangadó réteggé a dzsentri (illetve a dzsentroid asszimiláltak tömege) vált, és egyre teljesebb tudati- és életmódbeli vezetőszererepre tartott igényt. Azonban felerősödött a polgári-honorációs

¹¹ Laky Dezső: „A magyar egyetemi hallgatók statisztikája 1930.”, Bp. 1931, Bevezetés.

és zsidó¹² származású — elitjében burzsoá jellegű — magyar értelmiség hangja és súlya is, a történelem logikájának megfelelően.

Ez az izmosodó, polgári értékrendű értelmiségi csoport, ideológiájában még nem egységesülve, kezdte a helyét keresni: integrálódni kívánt a hatalomba, egy modern társadalomba. És falak, nehézségek, előítéletek és anakronizmusok tömegével, a polgári demokrácia hiányából, a polgári társadalom befejezetlenségéből eredő problémákkal találta magát szemben. Sőt, a reakció már lendületben is volt, a hagyományos úri elemek tömeges térhódításával, egy retrográd-sovén középosztály-ideológia kialakulásával is szembekerült.¹³

Nyilvánvalóan felvette tehát a saint-simoni attitűdöt és töprengeni kezdett az okokon. Olyan arkhimédészi pontot keresett, amelynek segítségével kimozdíthatja és „helyes” útra terelheti a törekvései számára meg nem felelő társadalmat.

FELISMERÉS ÉS TAPOGATÓZÁS

„... a kitűzött célnál még világosabb volt az az ellentét, amely bennünket a régi világtól elválasztott.”¹⁴

Fiatal, húsz-huszonöt éves, jelentős részükben kispolgári-zsidó és asszimilált értelmiségiek voltak azok, akik — lettek legyen következetes liberálisok vagy „szocialisták” — nem jól érezték magukat az adott társadalmi szituációban. Rossz volt a közérzetük. Azt viszont felismerték, hogy tovább kell lépni, mert a sokat emlegetett klasszikus liberális szemléletnek vége van, bár egyesek csak veszélyben érezték. Vége van itthon is és vége van a világban is.

Zigány Zoltán, a fiatalok egyik legrokonszenvesebb, igen erős szociális érdeklődésű egyénisége, aki a demokratikus tanítómozgalomban, s később a Tanácsköztársaságban is fontos szerepet játszott, úgy találta, hogy a szabadság, egyenlőség, nemzetiség eszméi csak annyiban valósultak meg, amennyiben azt a vagyoni, társadalmi és egyéni nagy különbségek megengedték.¹⁵ Az egyre inkább a baloldal felé orientálódók vezéralakjává növvő Jászi Oszkár

¹² A zsidó vallásúaknak aránya kifejezetten nagy volt az értelmiségben belül. Ezt az alábbi százalékos adatok mutatják:

Zsidó vallású értelmiségi (%-ban)

	mezőgazdaság	ipar	kereskedelem	közlekedés
1900-ban	26,7	40,6	57,9	13,4
1910-ben	26,5	43,9	53,9	12,9
	közigazgatás	igazságszolg.	tanügy	közegészségügy
1900-ban	4,7	19,3	12,—	20,5
1910-ben	5,2	25,6	9,6	19,9

Az igazságszolgáltatáson belül a zsidó vallású ügyvédek aránya a két népszámlálás között 34,1 %-ról 45,2 %-ra, a közegészségügyön belül a zsidó orvosok aránya 48,3 %-ról 48,9 %-ra emelkedett.

¹³ Vö. Szabó Miklós, i. m., különösen 37. és kk.

¹⁴ Jászi Oszkár: Tíz év; „Huszedik Század”, 1910/21.

¹⁵ Zigány Zoltán: A magyar társadalom egyesületi tevékenysége; „Huszedik Század”, 1900/2, 257.

pedig úgy vélekedett, hogy a liberalizmus hanyatlása odáig fajult, hogy eredeti követelményei „napjaink liberalizmusának mint szélső forradalmi törekvései tűnnek fel.”¹⁶ Ugyanakkor hozzáteszi a továbbhaladás igényével: „nekünk, s korunknak a liberalizmus nem túl sok, hanem túl kevés”.¹⁷ Jászi a liberalizmus érdemét főként az egyéniség kifejtésében látta, és a liberalizmus negatívnak tartott princípiumából — mint azért elismert eszmei előzményből — inkább csak a gondolat-, sajtó-, szólás-, sőt izgatás szabadságának tételét tartotta meg.¹⁸ Ezen alapvető polgári szabadságjogokhoz való ragaszkodás különösen akkor érthető, ha működésüknek már kezdeti nehézségeire gondolunk: a Pikler Gyula elleni hajszára a budapesti egyetemen vagy a nagyváradi Somló ügyre. A liberális gondolat- és sajtószabadságra azért is szükségük volt, hogy baloldali eszméiket már kezdetől fogva képviselhesék az általuk alapított, a polgári igényű fiatalok egészét átfogó, de még nem egyértelműen demokratikus „Huszadik Század”-ban és a Társadalomtudományi Társaságban.

Az alapképlet tehát a liberalizmus, a szabadversenyes „manchesterizmus” végórájának, felbomlásának, elégtelenségének felismerése volt. Természetesen felvetődött a kérdés: mi jön utána?

Rácz Gyula, az értelmiségi garnitúra egyik legképzettebb *közigazdása* (nem véletlen a kiemelés) a marxizmus ismeretétől is támogatva megtette a következő logikai lépést és felismerte a kapitalizmus újabb fokának, az imperializmusnak erősödő jelentkezését. 1901-es (!) terjedelmes cikksorozatában a vezető tőkés hatalmak közötti gazdasági erőátcsoportosulással foglalkozik és nagy anyagismerettel, logikus értelmességgel ír a XIX. század „lángoló” liberális elméleteit felváltó imperializmusról. A kereskedelmi érdekek, a kereskedelmi hegemonia igényének jelentkezése; a területi terjeszkedés, a gazdasági harc — egyszerűen a nagyhatalmi gazdasági érdekek védelme és agresszivitása — a trösztök és szindikátusok monopolisztikus célzatú megalakulása mind felkeltette a figyelmét.¹⁹ Ezzel az imperializmus fontos sajátosságait az elsők között fogalmazta meg tudományos igénnyel.

A fentiekkel inkább csak érzékeltetni akartam a századforduló baloldali fiataljainak érdeklődését és az egyes válaszok színvonalát. A nagy kérdés azonban egyelőre nem elsősorban így vetődött fel. Nem a gazdasági oldalról, hanem a társadalmiról. Ennek a kérdéseire pedig — vélték a lázasan érdeklődő

¹⁶ - r (Jászi Oszkár): A magyarországi szociáldemokrata párt új programja; „Huszadik Század”, 1903/7, 542.

¹⁷ Elemér Oszkár (Jászi Oszkár): Szilágyi; „Huszadik Század”, 1901/4, 158.

¹⁸ Vö. Jászi Oszkár: „A történelmi materializmus állambölcselete”, Bp. 1903, 87., 106., 108., Vö. még ugyanó: Társadalmi fejlődés és a gondolat szabadsága; „Huszadik Század”, 1903/7, 501., 503. és Új Magyarország felé; „Huszadik Század”, 1907/15, 13.

¹⁹ Rácz Gyula: Küzdelem a világ kereskedelmi uralmáért; „Huszadik Század”, 1901/4, 1—3., 159. Jászi Oszkár 1907-ben élesen és korszerűen szól az imperializmusról az Egyesült Államok példáján, ahol „a politikai demokrácia jelszavainak köntöse alatt egy oligarchikus plutokrácia terjeszkedik és az egész alakulat a modern kapitalizmusnak szinte iskolapéldája”. („Új Magyarország felé. Beszélgetések a szocializmusról”, Deutsch, Bp. 1907, 47.) Ugyanakkor — az alapvetően elítélő és távolságtartó attitűd mellett — Jászi is, Rácz is elismeri a tröszt, a monopólium gazdasági szükségességét, mint a tervszerű termelés, a koncentráció irányába tett jelentős lépést. Jászi úgy vélte, hogy a trösztök léte megkönnyíti a szocializmus győzelmét: államosításuk a profithajhász szervezetből a szükségletek kielégítésére nagyon is alkalmas intézményt eredményezne. Vö. még Láncai Jenő: Az Észak-Amerikai Egyesült Államok világpolitikája; „Huszadik Század”, 1909/19, 54., akinél az imperializmus mint „a világpiacot kereső kapitalizmus politikai képlete” jelentkezik.

és tanuló értelmiségiek — abban az időben (és *polgári* oldalról) a szociológia, a korszak vezető társadalomtudománya adhat korszerű feleletet. Úgyhogy szociológussá képezték magukat.

A SZOCIOLÓGIA JEGYÉBEN

„Szociológia! ez volt az a szó, mely szintetizálta törekvéseinket: a természettudományok diadalmas erejében való hitünket, a rájuk alapított társadalomtudományi kutatást és az ezen felépülő új népboldogító politikát a benthami igazságosság szellemében. Ez volt a célunk és Herbert Spencer az ideálunk . . .”²⁰

Mindenekelőtt három kérdést szeretnék érinteni.

A hazai marxista tudományosságban *általában* elfogadott a szociológia keletkezésének lukácsi koncepciója: az önálló, természettudományos alapú és egyetemes igényű tudomány burzsoá-apoloetikus indítéka.²¹ Ebben a felfogásban azonban implicite az is benne van, hogy nem mindegy: a szociológia — *helytől és időtől* nem függetlenül — „előre” (a proletariátus, a munkásmozgalom felé), vagy „hátra” (a továbbélő feudális maradványok irányában) apoloetikus. Ha így tekintjük, vagyis a mindenkori hangsúlyokra figyelünk, más szóval „történetiek” vagyunk, azt is be kell látnunk, hogy a magyar századfordulón egy közgazdaságtani alapjától elszakadt társadalomtudomány is fontos felismeréseket produkálhatott. Különösen abban az esetben, ha alkalmazói-művelői *őszintén* ki akarták bogozni a létező ellentmondások legaktuálisabbjait (és egyénilig is legérezhetőbbjeit) és „előre”, a kapitalizmus „szabadabb” és teljesebb (sőt mint látni fogjuk, esetenként azt meghaladó) fejlődése irányába kívánták lendíteni az adott társadalmat.

Ilyen jellegű társadalompolitikai reformfeladatokra a szociológia — úgy is mint burzsoá apoloetikus tudomány — messzemenően alkalmas volt. Más kérdés, hogy Jászi Oszkár és köre ezt az „apológiát” jócskán meghaladó mértékben radikális társadalom-kritikára használta fel, mondhatni: fegyverként használta.

Jásziékkal kapcsolatban fel kell vetnünk — ha érintőlegesen is — a hazai radikalizmus kérdését, amelyet ők teremtettek meg, ideológiáját a századforduló balratalódó intellektuel nemzedéke alakította ki.

A marxista ideológia a polgári radikalizmust hagyományosan az imperializmus korának általános európai jelenségeként értékeli. Úgy tartja, hogy az irányzat a kispolgári értelmiségnek azt a kétfrontos harcát jeleníti meg, mely egyrészt kifejezi a monopóliumok uralma elleni polgári demokratikus indíttatású ellenzékiiséget, másrészt a már erőre kapott munkásmozgalom polgári irányú befolyásolására, illetve háttérbe szorítására irányul. Azonban megint hangsúlyozni kell, hogy nem mindegy: a kétfrontos harcban a „polgári demokratikus indíttatású ellenzékiiség”-en, vagy a munkásmozgalmat megtévesztő manőve-

²⁰ Jászi Oszkár: „Tíz év”, 2.

²¹ Lukács György: „Az ész trónfosztása”, Akadémiai, Bp. 1965, 452—454. Bizonyos fókig hasonló a felfogása Don Martindale-nek is: „The Nature and Types of Sociological Theory”, London 1961, 61—62.

ren van a hangsúly. Az egyes „nemzeti” polgári radikalizmusok jellegét nem utolsósorban az adja, hogy milyen az illető ország gazdasági-társadalmi fejlettsége, melyek a „soronkövetkező” közvetlen történelmi feladatok.

Magyarországon a polgári demokratikus átalakulásnak (amely hivatott lett volna a gazdaság és a politika társadalomstruktúráját egymáshoz igazítani) a késése, a feudális maradványok jelentős súlya az előbbi vonást emelte ki. Ugyanakkor a munkásmozgalom viszonylagos gyengesége, a magyarországi szociáldemokrata párt reformista dogmatizmusa, a párt és a mozgalom közeli „bolsevizálódásának” csekély valószínűsége — indokolta egy önálló, progresszív polgári-értelmiségi csoportosulás alakulását: úgy tűnt, hogy az időszerű demokratikus feladatok nyugat-európai módon, radikális polgári úton is megvalósíthatók. (Csak később, a forradalmak után, az átalakulás kikényszerítésének elmaradásakor vált nyilvánvalóvá, hogy fejlődésünk súlyos torzulásait a polgári demokratikus út s főleg a polgári értelmiségi vezetés képtelen megszüntetni.) Már ezért sem lehet a csoportot — a jelenséget — ekkori funkciójában az orosz „legális marxisták”-kal egybevetni, hiszen azok egy forradalmi, marxista, új típusú párttal álltak szemben lényeges kérdésekben.

A harmadik kérdés, amit végül érinteni szeretnék, Spencer és a pozitivistá evolucionizmus problémája.

Herbert Spencerről a szociológiatörténeti kézikönyvek meglehetősen ellentmondásosan nyilatkoznak. Raymond Aron művének Montesquieu-tól Weberig húzódó galériájáról teljesen kirekeszti, mert nem tartja az „alapító atyák” egyikének.²² Kilzer és Ross kézikönyve viszont a XIX. század egyik nagy szociológus egyéniségeként Comte fölé helyezi.²³ Idáig még esetleg szokásos francia — angol rivalizálásnak tűnne a dolog, ha Bouthoul nem értékelné Comte teljesítményével egyenértékűnek a Spencerét.²⁴ A magyar nyelven kiadott két modern kézikönyv is ellentmond egymásnak. Amíg a marxista Kulcsár Kálmán — *történeti* közegébe ágyazva — az angol fejlődés folyamatát tükröző spenceri szociológiai rendszert jogosan bírálja mechanikusnak és egyoldalúnak,²⁵ addig a lengyel Szczepanski inkább a *tudománytörténetben* betöltött szerepét értékelve minősíti igen pozitívnak és termékenynek („döntő jelentőségűnek”) egyébiránt elismerten mesterkéltn konstrukcióját. Úgy véli, hogy Spencer „megvalósította a Comte által megfogalmazott programot” és kiterjedt szociológiai rendszert konstruált.²⁶ S a mi szempontunkból is ez a lényeges.

Nem céloim e helyütt Spencer tényleges vagy tudománytörténeti jelentőségéről nyilatkozni. Sőt, még azt sem tűzhettem ki feladatommak, hogy Spencer társadalomfilozófiai (szociológiai) gondolatait az elemző vizsgálódás tárgyává tegyem. A magukat szociológusokká önképző fiatal értelmiségiekre ugyanis nem a tényleges, az „eredeti” Spencer hatott, hanem az az imaginárius „nagyaság”, akibe — legalábbis kezdetben — áttranszponálták, belemagyarázták a távozó század legjelentősebbnek tartott tudományos eredményeit: a természettudo-

²² Aron, Raymond: „Les étapes de la pensée sociologique”, Gallimard, Paris 1967, 17–19.

²³ Kilzer, E.—Ross, E. J.: „Western Social Thought”, Milwaukee (1953), The Bruce Publ. Co. 332.

²⁴ Bouthoul, Gaston: Histoire de la sociologie. Paris. 1971. Pr. Univ. Fr. (Que sais-je? N° 423), 67–70.

²⁵ Kulcsár Kálmán: „A szociológiai gondolkodás fejlődése”, Akadémiai, Bp. 1971, 69., 77.

²⁶ Szczepanski, Jan, i. m. 137., 164. I. Sz. Kon is erre a véleményre hajlik: „A szociológiai pozitívizmus. Történeti vázlat”, Kossuth, Bp. 1967, 30.

mányos egzaktágú társadalomtudomány pozitív rendszerének kiépítését; az organikus felfogott társadalomnak mint a szerves világ részének a kauzalitás természettörvényével, de önállóan folytonos evolúcióját; az individualizmust és a szabad egyének tervszerű önkéntes kooperációját mint kívánatos társadalmi eszmét.

A természettudományok korabeli rohamos fejlődésének tényei a társadalmi jelenségek egyre bonyolultabbá váló halmazatában eligazodni kívánók és arkhimédészi pontot (törvényszerűségeket) keresők között is visszhangra találtak. (Főleg a biológia eredményeinek akár mechanikus átvétele is az egzaktág, vagyis a tudományosság látszatát kelthette.) „... a természettudomány a metafizika alázatos szolgálóleányából hovatorább büszke úrnővé lett és a pozitív korszakot teremtette meg, mely nem sokra tartja az *en bloc* elméleteket, hanem józan kritikával arra figyelmeztet, hogy első és fő feladatunk a jelenségek közötti összefüggéseknek megállapítása, a tények gondos összegyűjtése, megtisztítása és megmérése, a lassú, biztos előrehaladás az egyszerűtől a bonyolult felé ... nem az elméletek uralkodnak többé a tények felett, hanem megbukik minden elmélet, mely pontosan és gondosan megmért tényekkel ellentétbe jut.”²⁷

A pozitívizmusnak főleg a kialakuló etnográfiaiban produkált imponáló adatai szociológiai következtésekre adtak alkalmat Spencernek, s ez nagy hatással volt Jásziékra. A pozitívizmus — amely Nyugaton már nem számított „korszerű” felfogásnak²⁸ — nálunk éppen a fejlődés anomáliái miatt játszott korszerű, „pozitív” szerepet: megtermékenyítette a történettudományt (s ennek Márki—Marczali vonulatán keresztül Jászit is, amint ezt Várkonyi Ágnes kimutatta²⁹). A magyarországi művelődés jogászai hagyományai, a társadalom természetjogi, normatív felfogása azonban a hazai szociológiai gondolat kezdeteit a jogtudományhoz utalta és a Pulszky—Pikler pozitívista jogbölcseleti iskola hatásosan el is végezte ezt az indítást.³⁰

A Jászi-csoport kiinduló elméleti alapképlete, ahogy Jászi kifejtette folyóiratnyitói cikkében,³¹ az evolúció elve és a kauzalitás törvénye volt. „Az evolúció a tudomány jelenlegi állása szerint az egész szerves világnak törvénye” — írja Kunfi Zsigmond is, aki majd szociáldemokrata vezető létére valójában mindvégig a radikálisok típusához állt közelebb.³² Valamennyiök vallotta ekkor

²⁷ Jászi Oszkár: „Mi a szociológia?” Deutsch, Bp. 1908 („Természet és Társadalom”, 1.), 8.

²⁸ Lásd erről bővebben Csüry István: A „Huszdik Század” szociológiai pozitívizmusa (fejezet a folyóirat történetéből); „Könyv és Könyvtár”, IX, 5—85. (A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve 1973), amely fontos és hézagpótló felismeréseket tartalmaz — a címben nem szereplő kérdésekben. Bár elismeri, hogy a „Huszdik Század”-nak (a polgári demokrata értelmiség csoportját-csoportjait egyesítő orgánumnak) a „pozitívizmusban ragadása” (?) abból a szempontból érdekes, hogy „egy értelmiségi nemzedék csoportképző és megosztó orientációs erői között lényeges szerepe volt a társadalmi öneszmélés folyamatában” (41.), azonban nem tud szakítani Fukász György könyvének („A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900—1918. Jászi Oszkár ideológiájának bírálata”, Gondolat, Bp. 1960. — úgy tűnik — prekonceptuális, a történetiséget kevésbé figyelembe vevő álláspontjával és mai marxizmus—leninizmust kér számon egy századforduló polgári radikális csoporttól.

²⁹ Várkonyi Ágnes: A pozitívista történetnézet a magyar történetírásban I. Bp. 1973. 228—230.

³⁰ Míg legalaposabban Szabó Imre munkái dolgozták fel ezt a kérdést: „A burzsoá jogbölcselet Magyarországon”, Akadémiai, Bp. 1955. és Pikler Gyula. Bp. 1973.

³¹ Jászi Oszkár: Tudományos publicisztika; „Huszdik Század”, 1900/1, 7., 11.

³² Kunfi Zsigmond: A pápaság; „Huszdik Század”, 1903/8, 831.

Somló Bódoggal, hogy a „fejlődés elve az egyedüli elv, amelyet nem haladhat túl semmi fejlődés”.³³ Nem tévedhetünk nagyot, ha azt hisszük, hogy ebben a nagy fejlődés-továbbhaladás hitben egy érvényesülni akaró, *modern polgári* társadalomba integrálódni igyekvő, de ennek nehézségeivel szembetalálkozó és ezért a nehézségeket, a jelenlegi helyzetet meghaladni kívánó progresszív csoportosulás ideológiája van elrejtve az 1900-as Magyarországon.

A radikális ideál — legalábbis szavakban — még hosszú ideig az ezeket a gondolatokat számukra legismertebben tolmácsoló Spencer maradt. A legrangosabb jelzőkkel illették — hogy aztán gyorsan és több vonatkozásban is meghaladják. Csak néhány példa erre. Jászi már a „Történelmi materializmus állambölcselete” című munkájában erősen bírálja Spencert és utal arra, hogy a Mester felfogása már nem elégíti ki.³⁴ Somló Bódog pedig a nagy példakép sokat emlegetett államellenességét a feje tetejéről a talpára állítja, amikor rámutat arra, hogy az alig leplezett burzsoá osztályjellegzet takar: a *laissez faire* alapján álló burzsoá számára biztosít kedvezményeket; „individualizmusa és államtana már keletkezésük idejében túlhaladott eszmék voltak”.³⁵ Szabó Ervin (a csoportnak már ekkor leghatározottabb, legkiforrottabb egyénisége) még határozottabban emeli ki Spencer elméletének osztályjellegét: „a fennálló rend igazolására igen hatásos fegyvereket szolgált”.³⁶

Valójában a fiatal szociológusok a polgárinak és konzervatívnak tartott példaképüket inkább módszerében és irányelveiben tartják követendőnek, mint eredményeit illetően. Az egyre inkább a marxizmussal és a szocializmussal ismerkedő csoport (és személy szerint Jászi) hibáztatja a nagy elődöt, hogy „azokat a nagy jelentőségű átalakításokat a tőke és munka viszonyában, amelyek egy új világrend biztató jelei, nem veszi észre”.³⁷ Objektíve azonban mégis végig kimutatható Spencer hatása. Leopold Gusztáv és Szabó Ervin a túlzott spencerizmust kifogásolta is társaiknál.³⁸ Bebizonyították, hogy a társadalomtudományoknak a természettudományok körében való tárgyalása valójában engedmény annak az organikus iskolának, amelyet egyébként Jászi már korai, a „Budapesti Szemle”-ben megjelent cikkében is „teljesen meddő gondolatirány”-nak nevezett s amelynek csak illusztratív becsét volt hajlandó elismerni, és pedig abból a Szabó és Leopold által később bírált megfontolásból, hogy plasztikusan domborítja ki a társadalom tagjainak egymás közti szoros kölcsönhatását. Ugyanakkor Jászi ténylegesen szimpla analogizmust vet az elmélet híveinek szemére és állítja, hogy a történeti-társadalmi fejlődést ilyen módon nem lehet megmagyarázni.³⁹

A társadalom organizmusként való felfogása (az analógia használata), az egyes részek közötti összefüggések felismerése tovább hatott Jászira és társaira és kimutatható mind a „Történelmi materializmus állambölcselete”, mind a „Mi a szociológia?” című munkákban.⁴⁰ Úgy vélem azonban, hogy ez az iskola

³³ Somló Bódog: A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról; „Huszdik Század”, 1903/7, 409.

³⁴ Jászi: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 31–32., 97–99.

³⁵ Somló: Spencer Herbert, „Huszdik század” 1900/1, 405.

³⁶ Somló: „Állami beavatkozás és individualizmus”, 184–185. Szabó E.: H. Sz. 1903/8, 753–754.

³⁷ J.: Spencer legújabb munkája; „Huszdik Század”, 1903/8, 852.

³⁸ Leopold Gusztáv: A szociológia újabb vívmányai; „Huszdik Század”, 1903/7, 99–100.

³⁹ Jászi: A szerves elmélet; „Budapesti Szemle”, 1901/108, 408–410.

⁴⁰ Jászi: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 95–96.

(az organikus) főleg azzal tett mélyebb benyomást rájuk, hogy a társadalmat *rendszernek* tekintette, amelynek részei, alkatelemei, csoportjai vannak. Nyilvánvaló, hogy az organikus elmélet ilyen hatása merrefelé terelte szemléletüket. A „Huszadik Század” ezt bizonyítja 1908-as cikkével, amikor már végleg arról ír, hogy a társadalom sorozatosan dokumentálja „mennyire nem egyértelmű, mennyire nem szerves életű, hanem felekezetek, osztályok, kicsinyes klikkek halmazata . . .”⁴¹

Az organikus elmélettel való foglalkozás (más vonatkozásban) a biológia irányába terelte a szociológusok érdeklődését. A darwini természetes kiválasztás tana, a létért való harc mechanikus átvitele a társadalomra többüknél kimutatható⁴² és Jászi sem veti el teljesen a szociáldarwinista lehetőséget: „azt hiszem, hogy a modern fejlődési elmélet *struggle for life* nélkül is elgondolható, bár bizonyos, hogy így hiányos lenne”.^{43/44}

A darwinizmussal való „kacérkodásuk” természetesen magyarázható társadalmi okokkal is: a tehetség érvényesülése, az érték tisztelete, az intellektuális kiválóság elismerése iránti igényükkel, neheztülő érvényesülési lehetőségeikkel, az ellenük irányuló támadások felerősödésével. Mégis jogos Szabó Ervin bírálata, amikor kimutatja, hogy a civilizált társadalmakban a természetes kiválasztás rovására a társadalmi kiválasztás a döntő; a népesség szaporodása nem valami változatlan természettörvény uralma alatt áll, hanem gazdasági és társadalmi okai vannak: az elmélet hívői „összetévesztik a meglévő termelőszükséglettel”.

A pozitívista, evolucionista, természettudományos gyökerű szociológia mellett a radikális polgári értelmiség világnézetére a kialakuláskor jelentősen hatottak a különböző, a fejlődést lélektani utakon-módokon magyarázó elméletek is. Kezdetben Pikler Gyulának úgynevezett belátásos elmélete volt az az alap, amelynek segítségével a szociológia szubjektív oldalát (a társadalomban élő egyént) próbálták magyarázni a fiatal társadalomtudósok. (Mint később látni fogjuk, a történelmi materializmus Jászi szerint hiányzó szubjektív oldalát is pikleri alapon próbálják kiegészíteni, illetve megalkotni.) Azonban a belátásos elméletet — főleg annak individuálpaszichológiai indíttatása miatt — elég gyorsan elhagyják a radikálisok, részint a történelmi materializmus viszonylag alaposabb megismerése után, részint a divatos francia tömegelektani kutatások (és az 1905–1906-os hazai politikai tapasztalatok) hatására. Jászi 1905-ben már arról ír, hogy a belátás mint a társadalmi élet alakító tényezője semmit sem mondhat arra nézve, hogy az embereknek mit kell a jövőben belátniok. „Minden korban szigorúan determinálva van, hogy mit kell az embereknek belátniok és épp a sui generis szociológia feladata kinyomozni, hogy a fejlődés törvénye mily belátásokra fogják az embereket vezetni . . . A pusztá belátás egymaga csaknem oly értéktelen formula, mint a régi szociológia erkölce.”⁴⁵ Egyre inkább elvetik az intuíciót, az introspekciót, mint módszert. Mégis a pszichológia végig fontos összetevője maradt világnézetük alapjainak, mint „megmagyarázhatatlan” jelenségek megmagyarázója.

⁴¹ „Huszadik Század”, 1908/17. (Kortörténeti jegyzetek — Kiss József jubileuma.)

⁴² Somló: „Állami beavatkozás és individualizmus”, 94–96., 109–110., 116–117. és Rác: Küzdelem a világ kereskedelmi uralmáért; „Huszadik Század”, 1901/4, 447. Kunfi: A pápaság; „Huszadik Század”, 1903/8, 836–837.

^{43/44} Jászi: Széchenyi István mint evolucionista; „Huszadik Század”, 1904/9, 153.

⁴⁵ Jászi: A szociológia két iskolája „Huszadik Század”, 1905/12. 174.

„Ha az első három év a spencerizmust uralta, a második három a marxizmushoz jutott közelebb: a gazdasági érdekek és az osztályharc szempontok legnagyobb mértékben foglalták le érdeklődésünket. De még mindig az utópiák kéklő vizein jártunk . . .”⁴⁶

Jászi tehát első önálló kötetének, „A történelmi materializmus állambölcselete”-nek megjelenésétől számítja a csoport hároméves „marxista korszakát”, helyesebben az általuk marxizmusnak tartott különböző korabeli szocialista elméletekkel való beható foglalkozásuk időszakát.

A korszakok természetesen nem különülnek el mereven. Már 1903 előtt is felfigyelnek a történelmi materializmus elméletére és a szocialista munkásmozgalom tényei-eredményei is élénk hullámokat vernek bennük, sőt, maguk is kapcsolathoz kerülnek a hazai szociáldemokráciával. Ugyanakkor a pozitivisták indulás határozott vonásokban marad jelen gondolatvilágukban. S végső soron ez a progresszív pozitivisták alapállás („a radikalizmushoz közel álló értelmiségre a pozitivismusnak elsősorban haladó elemei hatottak”⁴⁷) okozta, hogy tovább haladtak egyes elsajátított pozitivisták szociológiai alkatelemek (a törvényszerűség, a társadalmi haladás, az integráció, az önkéntes kooperáció stb.) mentén, egyre jelentősebb felismerések felé. Amikor Jászi Oszkár 1902-ben arról ír, hogy „korunk társadalomtudományának alapproblémája a proletáriátus sorsa”, akkor már túljut a „szimpla” polgári pozitivismuson.⁴⁸ „A társadalmi rend borzasztó igazságtalansága”, a kivezető út keresése, a proletariátus mozgalmának ideológiai rugóira irányítja a figyelmüket. Annál is inkább, mert a Nyugat-Európában erősödő szociáldemokrata mozgalmakban saját hazájuk jövőjét vélik felfedezni. Becsületesen, őszintén közeledtek a szocializmushoz, a történelmi materializmushoz, egyáltalán nem a burzsoáz antimarxizmus szokásos preconcepciók ferdítéseivel.⁴⁹ Rokonszenves értelmiségi szemszögből állítja Jászi, hogy a szocializmus „egy magasabb erkölcsi, tudományos és művészeti fokot fog létrehozni ama millió és millió erő szabad kifejlődésének lehetővé tételével, melyek a jelenlegi rend mellett a betevő falatért való keserves küzdelemben haszontalanul sorvadnak és pusztulnak el”.⁵⁰

Az ellenérzésektől mentes közeledés mellett azonban azt is fel kell ismernünk, hogy a polgári értelmiségi kritikájával fogadja az ismerkedés eredményeit. Bár — s ez a hazai viszonyokra és a radikális csoportra is nagyon jellemző — kifejezett fenntartásokat „csak” úgynevezett tudományos műveiben hangoztat. (A fiatal szociológusok publicisztikája, egész népszerűsítő tevékenységük mind a szocializmus eszméinek elterjesztését célozta.)

Lássunk példákat Jászitól.

⁴⁶ Jászi: „Tíz év”, 6.

⁴⁷ Szűcs László: A magyarországi polgári radikalizmus kialakulásának történetéhez (Jászi Oszkár ideológiai fejlődése 1900—1906 között), „Századok”, 1963/97, 1211. Vö. még: A szociológia első magyar műhelye. A Huszadik Század köre, 1, Gondolat, Bp. 1972, 5—46. (Bevezetés.)

⁴⁸ Jászi Oszkár: Zola mint szociológus; „Huszadik Század”, 1902/6, 479.

⁴⁹ Szűcs László, i. m. 1214., 1229.

⁵⁰ Jászi Oszkár: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 74.

A történelmi materializmusról írott könyvét olvasva kifejezetten a következő gondolkodtatók el a mai elemzőt-olvasót. Jászi Oszkár a marxizmussal nagyrészt polgári vagy reformista interpretálók közvetítésével ismerkedett meg. Bár Engels egyes műveit (az „Anti-Dühring”-et, a „Feuerbach”-ot, „A szocializmus fejlődés”-ét és „A család, a magántulajdon és az állam eredete”-t) olvasta, feldolgozta, azonban a kifejlett Marxot egyáltalán nem ismerte (a Marxnak tulajdonított államtant teljesen Masaryk tolmácsolásában interpretálja), „A tőké”-ről — úgy tűnik — mit sem tud s a politikai gazdaságtan ismeretének teljes hiánya Achille Loria Marx-kritikájának kritikátlan elfogadására készíti. Elemzésének legfőbb segítőtje pedig — Ferraris, Tönnies és Pikler lélektani-tudati szerepet túlhangsúlyozó kiegészítésein túl — Bernstein, akinek két fő munkáját⁵¹ a legkorszerűbbeknek tartja.

Amellett, hogy csodálkoznunk kell a „masaryki készpénz” tudományos hiteleinek elfogadásán (ami Jászi felületességére vall),⁵² a körülmények egész sora magyarázza ezt a hozzáállást. Így a fejlődés elvének elfogadását Jászi a történelmi materializmusra is vonatkoztatja, amikor Bernsteint idézi: „ki ma a materialista történelmi elméletet alkalmazza, köteles azt legkifejlettebb és nem eredeti formájában alkalmazni; vagyis köteles a termelési erők és termelési viszonyok kifejlődése és befolyása mellett az illető kor jogi és erkölcsi fogalmival, történelmi és vallási tradícióival, a földrajzi és egyéb természeti befolyásokkal, a melyekhez még az emberi természet szellemi képességei is tartoznak, a legteljesebben számolni”.⁵³

Jászi *kritikai* beállítottságához hozzájárult habzsoló, olykor *kritikátlan* tudományszomja (mindenünnen merített, ahonnan becsületes tudományos hasznot remélt), értelmiségi attitűdje, kételkedése, antidogmatizmusa is. A századfordulóra a kapitalizmus új jelenségeket produkált s ezekre a német szociáldemokrácia Marx-követőknek tűnő úgynevezett ortodoxai (Kautskyt, Bebelt értették alattuk) jóformán nem keresték a feleletet. Lenin válasza még csak készült, s ismertté is majd jóval később vált, amikor is a nyugat-európai szocializmus elsőbbségének mechanikus várásában e lenini válasz orosz sajátosságnak is tűnhetett. A korszakban a mozgalom és az elmélet kivezető útját a Bernstein-típusú revizionizmus kereste — mint tudjuk a munkásmozgalom szempontjából zsákutcába, a fennálló rend elfogadásába torkollóan. Az új jelenségek — utaltam rá, hogy Jásziék felismerték ezeket — kiváltották a továbblépés igényét. (A félreértett Marx revíziója így rokonszenves képlet lehetett a magyar progresszív értelmiség jelentős részének szemében.)

Végül pedig a hazai fejlődés rendellenességei (kapitalisztikus gazdaság — feudális értékrendeket hordozó társadalmi struktúra) is az alap-felépítmény mechanikus kapcsolatának bírálata, az ideológikus jelenségek fontos szerepének hangsúlyozására készítették a társaságot, s személy szerint Jászit.

A történelem materialista felfogásának alapja a materializmus. Jászi mind a (mechanikus) materializmust, mind a (szubjektív) idealizmust bírálja „egoldalúságuk” miatt: a valóságnak vagy csak anyagi vagy csak szellemi rugóit

⁵¹ „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie”, Stuttgart 1899 és „Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus”, Berlin 1901.

⁵² „E tanokat kénytelen vagyok (sic!) Masarykból átvenni, mivel [Marx] „Die heilige Familie” c. munkáját, mely azoknak egy részét tartalmazza, megszerezni nem sikerült.” Jászi Oszkár: „A történelmi materializmus állambölcsélete”, Politzer, Budapest 1903. („Társadalomtudományi Könyvtár”, 3.), 19.

⁵³ Jászi, i. m. 15.

veszik figyelembe szerinte. „Mindkettővel szemben a tudományos agnoszticizmus a helyes álláspont” — írja.⁵⁴ A materializmust különösen mechanikusan fogja fel: csak a közvetlen létfeltételek érdeklik, gyomorkérdést csinál az emberi életből. Holott — szerinte — „az ember a közvetlen létét érintő problémák mellett mindig — és érdekmentesen — érdeklődött a különböző jelenségek iránt”.⁵⁵

Hasonló egyoldalúságot vet a történelmi materializmus szemére is. Jászi leegyszerűsítve, mint a hegelizmus tudományos reakcióját tekinti, amely az ellenkező végletbe esik:⁵⁶ „Marx elmélete a társadalom gazdasági erőinek mint a társadalom összes jelenségei végokainak merev, kizárólagos hangoztatása”. Úgy véli, hogy szemben áll Marxszal, amikor a tudati tényezőknél önálló, az anyagi létfenntartástól független jelentőséget tulajdonít, mondván, hogy az idegrendszer bizonyos fejlettségi foka mellett az idegerőnek létezik egy olyan fölöslege is, amely „a produkció fejlődésével növekedve az anyagi létfenntartástól független irányt vett és magasabbrendű biológiai szükségletekre irányul”. Gazdasági fatalizmust vet a történelmi materializmus szemére, amely szerinte nem magyarázza meg, hogy a gazdasági erőket mi hozza létre. Azt tartja, „az álláspont nem lesz kevésbé determinista azáltal, hogy az idegrendszer munkáját is számbavesszük”.⁵⁷ A történelemben szerinte az ember lelki működése gondolatai, vágyai, eszményei *egyenértékű* jelenségek a gazdasági erőkkel. A történelmi materializmus elfeledi — állítja Jászi —, hogy mindaz, amit a külvilág rendjéről tudunk, csak idegrendszerünk és annak törvényei szerint kerül tudatunkba, hogy idegrendszerünk, s így lelki életünk éppoly realitás, mint a külvilág jelenségeinek sorozata, mely benne verődik vissza.⁵⁸ (Közbevetőleg: a marxizmus éppen nem felejt el az itt félreértett, kanti formában kifejlesztett tükrözési elméletet, csak materialista alapra állítja.) Csupán módszertani eredményeket hajlandó a történelmi materializmusnak minden további nélkül elismerni Jászi.⁵⁹

A szerinte hiányzó „szubjektív oldalt” a pikleri belátásos elmélet segítségével véli megtalálni. „Az a meggyőződésünk, hogy Pikler Gyulának a jog keletkezéséről és fejlődéséről írott könyve a történelmi materializmusnak hiányzó vagy ingatag lélektani fundamentumát újjal és erőssel cserélte ki, melynek segítségével az iskola ellentmondásai, következtelenségei sok tekintetben eloszlatathatók volnának . . . a belátás a haladás *egyedüli dinamikai faktora*.”⁶⁰ Érti azonban Pikler túlzásait is, nevezetesen, hogy túlságosan tisztá, egyértelmű nála a belátás folyamata. (Jászi egyébként a későbbiekben sem tud elszakadni a történelmi materializmus lélektani kiegészítésének igényétől, de egyre inkább tömeglélektani alapon kísérli meg, főleg „Mi a szociológia?” című 1908-as füzetében.⁶¹)

A történelmi materializmus mechanikus, egyoldalúan a gazdasági vonatkozásokot hangsúlyozó értelmezése valóságos probléma volt a századfordulón. Marx és Engels egyes megfogalmazásai félreértésekre, mechanikus determinista, anti-dialektikus túlzásokra adtak alkalmat. Később azonban Engels egy levelében

⁵⁴ Jászi, i. m. 8.

⁵⁵ Jászi, i. m. 11–12.

⁵⁶ Jászi, i. m. 5., 118.

⁵⁷ Jászi, i. m. 6., 13–14., 39–40., 119., 123.

⁵⁸ Jászi, i. m. 118.

⁵⁹ Jászi, i. m. 7.

⁶⁰ Jászi, i. m. 43.

⁶¹ Jászi: „Mi a szociológia?”, 48.

a tudatformáknak „viszonylagos önállóságukról” beszél.⁶² Joseph Blochhoz ugyanekkor írt levelében pedig kiemelte: „részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak, hogy az ifjabb gárda (a Jásziék által következetesen „ortodox”-nak bélyegzett Kautskyék — *D. M.*) néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk támadott főelvet kellett hangsúlyoznunk és ily körülmények között nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk. Mihelyt azonban valamely történelmi korszakot írtunk le, vagyis az elméletet a gyakorlatban alkalmaztuk, megváltozott a dolog és akkor nem volt lehetséges tévedés”.⁶³

Szabó Ervin — aki legjobban s a társai többségével ellentétben első kézből ismerte a klasszikusokat, — főleg Somló Bódogot és Dániel Arnoldot illető bírálataiban felhívta barátai figyelmét erre is. Szerinte a materialista történetnézet elválasztható a materializmustól (itt a vulgáris értelmezést érti a materializmusként), sőt „eleve megengedi, hogy a társadalom életében ideologikus tényezők érvényesüljenek”. Nem igaz, hogy a történelmi materializmus eliminálta a szubjektív elemet a társadalmi fejlődésből. Ez olyan tévhit, amelybe még az elmélet hívei is beleesnek. Mintha Engels „önbírálatát” hallanánk kicsengeni Szabó írásából: „nekik (Marxnak és Engelsnek — *D. M.*) a társadalom tudományát vissza kellett vezetniök materialisztikus alapjaira és ezen az alapon rekonstruálni. Ellenfeleikkel szemben az alapelvet kellett kidomborítaniuk, s ebben a harcban az egyéb visszaható tényezők — s így az ember is — természet-szerűleg háttérbe szorultak.”⁶⁴ Gyakorlatukban viszont mindig figyelembe vették a szubjektumot — írja Szabó. Rámutat Somló — s közvetve a többi fiatal szociológus — fő hiányosságára: „a történelmi materializmusnak az eszmék szerepére vonatkozó álláspontját teljesen félreértette, helyesebben — nem is ismeri”.⁶⁵

A gazdasági fejlődés mint alapvető faktor természetét azonban a radikálisok minden ideológizálásuk ellenére egyre inkább figyelembe vették és úgy tartották, hogy helyes felismeréseiket is nagyrészt a történelmi materializmus elméletének köszönhetik.

A történelmi materializmus irányította rá figyelmüket az osztályok, az osztályharc, a forradalom és az állam problémáira.

AZ ALAPFOGALMAK ÉRTELMEZÉSE

Jászi szerint az osztály „a társadalomnak egy oly köre . . . mely különleges érdekekkel bír. Az osztályhivatás alapja mindig egy különleges társadalmi funkció volt és a jelenben is az.”⁶⁶ Határozottabb formában ez így hangzik Jászinál: „osztályok alatt különleges társadalmi funkciót teljesítő köröket értünk”.⁶⁷ Vagyis nem a termelési eszközökhöz való viszonyuk, hanem a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyük szerint határozza meg az osztályokat. Így

⁶² Marx és Engels: „Válogatott levelek”, 497. Engels — Konrad Schmidthez, 1890. okt. 27-én.

⁶³ Marx és Engels: „Válogatott levelek”, 494.

⁶⁴ Szabó E. felszólalása a Társadalomtudományi Társaság vitáján. „Huszedik Század”, 1903/7, 359.

⁶⁵ Szabó E.: i. m. 758.

⁶⁶ Jászi: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 80.

⁶⁷ Jászi, i. m. 88.

tulajdonképpen az osztálytársadalmat „öröknek” fogja fel „... mi a jövő társadalmat sem tudjuk osztályok nélkül elképzelni ... a társadalmat belátható időközön belül nem tudjuk osztályok nélkül elképzelni ...”⁶⁸ A jövő társadalomban szerinte a magántulajdon megszűnése után is, az önkéntes kooperáció korszakában is megmaradnak az így értelmezett osztályok, hiszen akkor is lesznek vezetők és vezetettek. Ez az elkülönülés pedig „az osztálykülönbség minden attribútumával bír”.⁶⁹

Az osztályok létének felismerése vezetett — ekkor — az osztályharc elfogadásához is. Jásziék *valamennyien* megtették ezt a logikai lépést, nem tagadva, hogy a történelmi materializmus hatására ismerték fel jelentőségét. „Az osztályküzdelmek tana a történelmi materializmus iskolájának egyik legjellemzőbb és legtermékenyebb gondolata. Az osztályküzdelmek létezése és döntő ereje felett kételkedni objektív vizsgálódó nem fog”, írja Jászi, és hozzáteszi, hogy nem végokai, hanem csak technikai kellékei a társadalmi fejlődésnek. Nem egyszerű, hanem bonyolult jelenségek, így nem egyedüli alkatrészei a társadalmi átalakulás mechanizmusának.⁷⁰ Bár ezzel cáfolni is igyekszik a marxi osztályharc-felfogást, valójában nem jut igazán ellentétbe vele, hiszen egy teljesen félreértett, félremagyarázott mechanikus osztályharc szemléletet bírál. Az a véleménye viszont, hogy különböző „erkölcsi, esztétikai erők egyre jobban éreztetik hatásukat és oda hatnak, hogy a küzdelem formáit enyhítsék, a nagyobb exploziókat elkerülhessék”,⁷¹ tényleges folyamatok megsejtése és reális igények mellett a bernsteini revizionizmus hatására is vall. Tételét abszolutizálva úgy véli, hogy az osztályharc a múltban visszafelé haladva egyre élesebb, manapság viszont egyre enyhül és a jövőben egyáltalán nem lesz szükségszerű: elérkezünk majd egy olyan állapothoz, amikor „az egyes osztályok nem egymással küzdő hatalmi körök többé, hanem a társadalmi organizmus (sic!) egyenlő erős, egyenlő hasznos, de különböző munkafelosztást teljesítő szervei”. Az emberek *belátják*, hogy a társadalom erősíti az összesség céljaira kell harmonikus, önkéntes kooperációban egyesíteni.⁷²

Nyilvánvaló a spenceri felfogás és Pikler hatása. A jövőt illetően tehát Jászi — tudományos művében — *objektive* apologetikus „polgári” álláspontot foglal el. Ekkor azonban *realisan* erről még nem volt szó, és ez az álláspontja a korabeli hazai történettudományosság egyik legmagasabb szintjét jelentette, s megtett útját ismerve a továbbhaladás lehetőségeit is tartalmazta.

Jászi osztály- és osztályharc felfogásából következik a forradalom problémájával kapcsolatos álláspontja is: formai és nem lényegi kritérium alapján határozza meg: „... a forradalom jellegét a használt eszközök adják meg, nem pedig az eredmény”. A véres erőszakkal kikényszerített engedmény: forradalom, míg az alkotmányos eszközökkel kivívott nem az. Így az ő felfogásában pl. az 1514-es parasztfelkelés forradalomnak, az 1848-as forradalom pedig nem-forradalomnak minősül. „Forradalom alatt oly politikai küzdelmet kell ezek után értenünk, mely a jogrend által el nem ismert, vagy egyenesen tiltott eszközökkel igyekszik a hatalmi erőkben változásokat előidézni.”⁷³ Így a forradalom és a politikai hatalom megszerzése két különböző dolog — vallja a revizionis-

⁶⁸ Jászi, i. m. 88.

⁶⁹ Jászi, i. m. 82.

⁷⁰ Jászi, i. m. 53–55.

⁷¹ Jászi, i. m. 54–55.

⁷² Jászi, i. m. 54–55., 58., 60., 103., 105.

⁷³ Jászi, i. m. 130.

tákkal —, mivel szerinte a hatalom nem primér jelenség, hanem a gazdasági erőkből következik. Tehát azok fejlődésével mintegy automatikusan a hatalom jellege is átalakul. Ezért „a forradalom helyett csak az új intézmények fokozatos kiképzése vezethet célhoz, melyet párhuzamosan követni kell a munkásosztály erkölcsi és szellemi fejlesztésének és politikai hatalma öregbedésének”.⁷⁴

A forradalmi helyzetet, a forradalmat alapvetően betegségnek tekinti, nem pedig normális fejlődésnek.⁷⁵ Nem zárja ki ugyan annak a lehetőségét, hogy a jövő biológiai kutatásai esetleg az evolúción kívüli fejlődést, az ugrást, tehát a revolúciót is normális útnak fogják bebizonyítani, de ez inkább kezdeti mechanikus, a biológiára figyelő társadalomtudományosságának az eredménye, s nem fejt ki részletesebben.⁷⁶ Úgy tartja, hogy a jövő közjóléti-kulturális társadalmában „nem lesz ok, sem szükség arra, hogy — miként a történelmi osztály-államokban — a nagy társadalmi átalakulások az osztályok véres élethalál harcával legyenek egyértelműek”.⁷⁷ Hangsúlyozom azonban, hogy az általa nem-forradalminak minősített társadalmi átalakulások között különbséget téve a szocializmus jövője megvalósításának ebben a művében sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint a polgárság feudalizmus feletti győzelmének, mivel az előbbi a társadalmi struktúra gyökeresebb átalakítását fogja eredményezni. (!) Viszont éppen ezért több óvatosságot ajánl, s Bernsteinre hivatkozik: a politikai hatalom megszerzése előtt új közigazgatási, nevelési szervek kialakítása szükséges.⁷⁸

Jászi tehát a zökkenőmentes, egyenletes fejlődés, az átmenet, a békés belső növény híve. Időszakonként azonban tudott lelkesedni is a forradalmi „erőszakos” jelenségekért. (Így 1905 után részint az orosz forradalom hatására, részint franciaországi tanulmányútján szerzett tapasztalatainak befolyására.) Hozzájárulhatott a „forradalommal” szembeni megértő közeledéshez a Társadalomtudományi Társaság válsága és annak radikális megoldása is. (Az események a becsületében sértett Piklert is „forradalmasították”.⁷⁹) Jászi 1907-ben még a forradalmiság „vadját” is vállalja, amennyiben ezen a „lelkeknek régi előítéletektől, dogmáktól és babonáktól való felszabadítását értik” és utal arra, hogy az erőszakos forradalom nem egyes izgatók műve, hanem a betegség jele, „*oly társadalmak büntetései, akik nem tudtak, vagy nem akartak fejlődni*”.⁸⁰ 1912-ben a véres csütörtök hatására és 1917 körül az orosz polgári demokratikus forradalom idején szintén közeledni látszik a forradalom elfogadásához, vagyis az „erőszakos” út lehetőségének a megértéséhez.

Néhány felszínes, primitív megközelítés mellett — ilyen a Dániel, aki a forradalmakat az élelmiszerhiány következményének tartja és az Ágostoné, aki az emberi engedtlenség erősödésének tulajdonítja azokat⁸¹ — a korabeli baloldal többsége Jászi felfogását vallotta. Somló szerint ugyan eddig a nagy társadalmi átalakulásokat mindig erőszakkal küzdötték ki, de csak azért, mivel

⁷⁴ Jászi, i. m. 131. uő.: Új politika; H. Sz. 1904/9, 294—295.

⁷⁵ Jászi: „Mi a szociológia?”, 61—62.

⁷⁶ Jászi: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 77—78.

⁷⁷ Jászi: „A magyarországi szociáldemokrata párt új programja”, 504.

⁷⁸ Jászi: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 136—137.

⁷⁹ Lásd Piklernek a Társadalomtudományi Társaság 1906. okt. 21-i közgyűléséhez intézett levelét; H. Sz. 1906/14, 420.

⁸⁰ Jászi Oszkár beszéde a Társadalomtudományok Szabad Iskolája második munkás és első egyetemi tanfolyamainak megnyitására. 1907. január 13-án; H. Sz. 1907/15, 206.

⁸¹ Dániel Arnold: Marx Károly földjáraélmélete; H. Sz. 1908/17, 378. Ágoston P.: Az engedelmisség mint társadalmi tényező; H. Sz. 1910/21, 83—84.

nem ismerték még az evolúció elvét. „ . . . ennek az új igazságnak felismerése a fejlődés technikájának megváltozására kell hogy vezessen. A fejlődés régi technikája, a forradalmi átalakulás ellenkezik az evolúció felismerésével. Ma már ésszerűleg nem szabad a fejlődés erőinek lenyűgözésére törekednünk és addig várnunk, amíg a visszafojtott erők feszítő ereje robbantást okoz.” A jövőben nem lesz szükség a katasztrofális átalakulásokra. Úgy véli, a régi rend nem fog körömszakadtáig védekezni.⁸²

Tehát (a jó adag illúzió mellett) ő is azonosítja az erőszakot és a forradalmat, ahogy Jászi — és ahogy ebben az időben még Szabó Ervin is.⁸³ Kégl János, felismerve az osztályharc élesedését, a nagy társadalmi átalakulást megelőző jelenségeket, arra figyelmeztet, hogy mivel „a jelenlegi igazságtalan társadalom” szükségszerűen megszűnik és az átalakulást közigazgatási úton megakadályozni meddő és veszélyes kísérlet lenne, „elő kell tehát ezt az átalakulást készíteni, nehogy kataklizmát idézzen fel”. Elsősorban a közművelődés teremtésével igyekezzünk a munkásság kultúráját emelni, mivel „nem a tanult, értelmes munkás veszedelmes a társadalom rendjére és békéjére, hanem a sötét tudatlanságban nyomorgó, félrevezetésre, elámitásra kárhoztatott, szenvedélyei rabságában sínylődő tömeg”. Ez utóbbtól, „baromi erejétől” valóban félni kell a kultúrát. Az a munkás viszont, írja, aki ismeri azt, értékeli is, és nem akarja lerombolni.⁸⁴

Jászi osztályfelfogásából megint egyenesen következnek az államról alkotott nézetei. Mivel az osztályokat nem a termelési eszközökhöz való viszonyukban határozza meg, és az osztálytársadalmat azonosítja a munkamegosztással, az állam sem az osztályellentétek terméke, hanem egyidős a társadalommal.⁸⁵ A nemzetiségi társadalom is állami jellegű, mivel megtalálhatók benne az állami szervezet attribútumai: „bizonyos rend fenntartása, az összeütközések elkerülése, az önbíráskodás kizárása”. Ezek az állam örök formái, elemei — véli —, a konkrét tartalom viszont változik. Bírálja a történelmi materializmus államtanát, amely szerinte a fogalmat fejlődése egy történeti szakára korlátozza: „a kizsákmányolás az állam nem lényeges alkateleme, bár történetileg tekintve kétségtelen, hogy az benne többnyire helyet foglal . . . az állam jellege közös érdekek megvalósítására lényegének alapvonása, míg az osztályuralom és kizsákmányolás annak csak átmeneti, történeti eleme”. „ . . . Az állam feladata és létjogosultsága éppen a társadalmat alkotó egyesek egyenlő jogainak minél teljesebb védelme és épségben tartása.”⁸⁶ Tehát az államot éppen úgy „formai” és nem „lényegi” sajátosságai alapján határozza meg, mint az osztályokat.

Úgy hiszem nyilvánvaló Jászi felfogásának kortörténeti gyökere. A tehetségében bízó polgári értelmiségi integrálódni akar, a társadalmi vezetésre tart igényt, legalábbis abban részt venni kíván. Úgy véli, hogy „szűk osztályérdekek” (a dzsentrí politikai szerepe) ezt lehetetlenné teszik, holott a polgári államnak éppen az a feladata, hogy biztosítsa számára. Arról ír, hogy bár az osztályküzdelmeknek döntő jelentősége van a társadalomban, de „még az osztályküzdelmek folytán legrétegeztebb társadalomban is az állam tevékenységének egy . . .

⁸² Somló: T. T. H. Sz. 1903/7, 470.

⁸³ Szabó E.: Munkásmozgalom. Visszapillantás az 1902. évre; H. Sz. 1903/7, 82.

⁸⁴ Kégl, i. m. 57., 61—63.

⁸⁵ „ . . . az állam . . . minden társadalmi alakulat állandó kísérő jelensége”. Jászi: Tört. Mat. 33.

⁸⁶ Jászi: „Társadalmi fejlődés és a gondolat szabadsága”, 53. Jászi: „A történelmi materializmus állambölcselete”, 62. Jászi: Tudományos publicisztika; H. Sz. 1900/1, 8.

legalábbis egyenlő nagy része közös, egyetemes, a társadalom legnagyobb részére egyaránt fontos érdekek biztosítására szolgál". A legrosszabb állam is jobb tehát, mint az állam hiánya. „Az állam kizsákmányoló szerepe mellett sohasem homályosult el, sőt azzal legalábbis egyenlő fontosságú maradt ősbibb, fundamentális szerepe, mely létének alapja — a tervszerű vezetés melletti, kikényszeríthető kooperáció”⁸⁷ — foglalja össze államtanát.

A jövő államáról való felfogását egy paradoxonnal formulázza: „mentől kifejtettebb egy államban az osztályszellem és osztályérdek, annál jobban kopik magának az államnak az osztályjellege”. Ezen azt érti, hogy a fejlődéssel a többi osztályok az eddigi uralkodó osztállyal egyenlő hatalomra tesznek majd szert, „magukat tervszerű küzdelemre organizálják” és biztosítják egyenlő részvételüket a hatalomban. A jövő állam így a különböző osztályok közötti kompromisszum eredője lesz, amely (soha ne felejtjük el Jászi osztályfogalmát!) biztosítani hivatott a közérdeket. „Ha egykor egyenlő erős, azaz egyenlően szervezett, művelt és öntudatos osztályok fognak egymással szemben állni: megszűnik a kizsákmányolás minden lehetősége . . . Az államhatalom tényleg az osztályokon felül lesz, mint a társadalmi összműködés irányító, rendező, összetartó ereje . . .” Tehát a jövő társadalmát nem az osztálykülönbségek megszüntetése, hanem éppen „kielézése”, kihangsúlyozása alapján képzelem el — központi irányítással, ellenőrzéssel, de a végrehajtás önkormányzati demokratizmusa segítségével.⁸⁸

Felfogásában tehát az állam a jövőben sem hal el, csak az eredeti, kooperatív jellege fog kidomborodni, a kizsákmányoló, osztályjelleg rovására.⁸⁹ Az ide vezető utat egyértelműen a békés belenövés formájában képzelem el: a politikai hatalom megszerzése nem ér semmit, hanem még annak átvétele előtt ki kell fejleszteni az új rend alapvető struktúráját. Ezt a parlamentarizmus kompromisszumos technikájával véli megvalósíthatónak (mivel az átalakulás eszközeiben nem lehet forradalmi); a szövetkezetek és a szakszervezetek erősítésével; a munkásság felemelésével; a demokratikus önkormányzattal és a gazdasági élet fejlesztésével; az új világrend nemzetközi szervezetének kialakításával. Az új rendet, az általa szocialistának nevezett államot nemzetközi kooperáció alapján állónak képzelem.⁹⁰

A jövő társadalmi ideáljáról Jászi a következőket írja: Az az állapot, „mely a tervszerű kooperáció lehető legnagyobb fokát adja a helyes értelemben felfogott egyéni szabadság lehető legnagyobb fokával karöltve”.⁹¹

Ez tehát az 1903-as Jászi nagyon ideológikus történetiszemlélete. Munkájának második, öt évvel későbbi kiadása előszavában nézetei jelentős változását hangsúlyozza — a könyvet mégis változatlanul adta ki, jelezve, hogy alapvető hozzáállása változatlan maradt és továbbra is informatívnak tartja az előbb elmondottakat.

Persze, felfogása tényleg lényegesen módosult, helyesebben publicisztikája (egyáltalán: „népszerű” működése a század első évtizedében) a szocializmus messze túlmenő respektusát, sőt, eljövételének hitét és vállalását tükrözi.

⁸⁷ Jászi: „A történelmi materializmus állambölcsölete”, 55—56.

⁸⁸ Jászi, i. m. 60., 90., 91., 100.

⁸⁹ Jászi, i. m. 92., 94.

⁹⁰ Jászi, i. m. 142—145.

⁹¹ Jászi, i. m. 87.

Kifejezetten az értelmiség szocialista irányba való befolyásolását, a szocializmus megkedveltetését szolgálta Jászinak 1908-as röpirata, az „Új Magyarország felé”. Ebben csupa pozitívumot, a polgár, az értelmiségi, a művelt ember számára is elfogadható és rokonszenves dolgot ír a korban sokaktól befeketített irányzatról. Mindenekelőtt — hiszen intellektuelekhez szól! — annak tudományosságát hangsúlyozza: „nem gazdagok gyűlölete mozgatta, hanem a termelés egy fejlettebb formája felismerésének a hite . . . A gyűlölet, a harc, a forradalom mindig csak eszköz a tűrhetetlen jelen megdöntésére és a boldogabb jövő előkészítésére.”⁹² Cáfolja a szocializmus gyomor- és kenyérgkérdésnek történő korabeli primitív beállítását: „az eszmék és a gazdasági változások elválaszthatatlanok . . . Az eszmék nem csinálják a történelmi fejlődést, hanem azt kísérik, legfeljebb erősítik.”⁹³ Ez feltétlenül más, több, mint 1903-as felfogása. A szocializmus magasztos célokat készül megvalósítani, írja. Az embereknek nem emberek, hanem dolgok feletti uralmát, a tudomány és művészet kultuszát, az egyéniség szabad fejlődését, a népek testvéri szolidaritását.⁹⁴

A könyv elsősorban a magyar értelmiségnek szól. Éppen ezért sok az utalás az időközben intenzív kutatás tárgyává tett hazai viszonyokra; többek között a földkérdésre és a nemzeti-nemzetiségi problémára. Talán leglényegesebb gondolata is erre az utóbbira reagál, amikor a szocializmus gondolatának és a hazának természetes összekapcsolását, a proletároknak *van* hazájuk gondolatát emeli ki: „A szocializmus a kultúrállamokban a nemzeti élet minden terén lényeges faktorrá lett. Nemcsak a gazdasági életet befolyásolja egyre jelentékenyebb mértékben fegyelmezett munkásszervezetei hatalmával, nemcsak döntővé válik olykor szava a politikai ügyekben, de a tudományos és művészi alkotások terén is elsőrangú képviselői akadnak. A szocializmus beilleszkedik a nemzeti állam szervezetébe, s miközben saját eszményeit szolgálja, a politikát, gazdaságot, művészetet és tudományt a saját perspektívájából műveli, a nemzeti termelés minden ágának új szint és lendületet ad. Mert a fejlődés jelenlegi fokán az emberi kultúra érdekeit csak a nemzeti útján lehet szolgálni és előrevinni. Minden alkotó lélek magán hordja annak a környezetnek a nyomait, amelyből kikerül, s amelyben él és éppen ez az, ami a nemzeti lényegét teszi.”⁹⁵

A fentiek után a baloldali polgári szociológusok főáramlatának a marxizmus hatására is kialakult társadalom- és történetiszemléleti alapjai a következőkben volnának röviden formulázhatók: a történelmi fejlődésnek (evolúciónak) egyenrangú gazdasági és ideológiai alapjai vannak. Az evolúció mechanizmusa áttételesen az osztályharc. Osztályok alatt a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyük szerinti embercsoportokat értünk. Mivel ezen osztályok organizációjához mindig államra volt szükség, az állam egyidős a társadalommal. Ezért a jövőben is fenn fog állni, szerepe azonban megváltozik: eddig egy-egy osztály érdekében működött (bár a társadalmi organizáció alapvető funkciója), de a jövőben osztályok feletti, össztársadalmi intézmény lesz. Ennek feltételeit a

⁹² Jászi Oszkár: „Új Magyarország felé. Beszélgetések a szocializmusról”, Deutsch, Bp. 1908. 13–14.

⁹³ I. m. 23.

⁹⁴ I. m. 24–25.

⁹⁵ I. m. 181.

jelenlegi nemzeti keretek között kell megalkotni, hogy az átalakulás krízis, erőszak (forradalom) nélkül menjen végbe.

Az elmélet próbája a gyakorlat. Mennyiben állta ki a konkrét hazai történetre való pozitív alkalmazást ez az elmélet? Ezt vizsgáljuk a következőkben.

„... FÖLFEDEZTÜK MAGYARORSZÁGOT”⁹⁶

Jászi és köre az elméleti felkészülés idején, a XX. század első éveiben is felfigyelt egyes hazai konkrét jelenségekre. Jászi nevezetes folyóirat indító cikke, a „Tudományos publicisztika”, amely a még eléggé sokszínű összetételű fiatal társaságnak egyelőre a jobbszárnytól még nem megkérdőjelezett határozott progresszív arculatot anticipált, egyenesen így fogalmaz — jellemzően és rokonszenves nagyigénnyel összekapcsolva az *egyetemest* és a *nemzetit* —: „Vajha a mi munkánk is részét, ha csak parányi részét képezhetné a jövő *Magyarország* és az *emberiség* haladását mozgató erőknek.”

Azonban csak akkor és annyiban foglalkoztak publicisztikájukban az itthoni dolgokkal, amikor és amennyiben polgári-értelmiségi voltakban, tudományos elveik kifejtésében bele-beleütköztek a tornyosodó akadályokba, vagy a hazai liberalizmus vergődő testén felkapaszkodó reakció támadásaira kellett reagálniuk. Csupán a Társadalomtudományi Társaság válsága és megtisztulása, a koalíciós nemzeti ellenzék nyilvánvaló csődje után állították egész ténykedésüket a hazai demokratikus haladás szolgálatába.

1905-ben Jászi fontos cikket írt a „Huszadik Század”-ba kulturális elmaradottságunk okairól. (Ez a cikk tekinthető a „teljesen” a magyarországi viszonyok felé fordulás kezdetének.) Objektív tudományos tevékenységük egyre sűrűsödő nehézségeiből kiindulva megállapítja, hogy „szellemi elmaradottságunk okai kizárólag a társadalmi struktúrában keresendők”.⁹⁷ A továbbiakban ezt bővebben kifejtve kitér a gazdasági felépítés problémáira is, és közli azt a nézetét, hogy nálunk „a régi feudális világ struktúrái sokkal erősebben megmaradtak, mint a nyugaton . . . lényegében agrár állam maradtunk”. A konzervativizmus, vallás, nagybirtok ideológiájának, a régi szokásoknak az uralma a jellemző ránk, szemben a feltörekvő ipari állam igényeivel és jellegével. Kiemeli, hogy a polgárság nyugaton már hanyatló osztály — de nálunk még nem az. Magyarországon a hatalmat a földbirtok és a bankkörök (sic!) tartják kezükben, az ő ideológiájuk a hivatalos ideológia.⁹⁸

Mit jelez ez az írás számunkra? Úgy véljük, egyértelműen bizonyítja a „Jászi-jelenség” „saint-simoni attitűdjét”. Azt, hogy végső soron a „teljes” és „tisztá” polgári átalakulás lehető végigvitelében találta meg Jászi Oszkár (és környezete, a hozzá hasonló — azonos nézeteket vallók) a maga politikai—tudományos értelmét. Olyan polgári társadalmat és annak olyan politikai vezetőréteget kívánt, amely már a korabeli reformizmus legfejlettebb elemeivel ötvöződik és a lehető „legkorszerűbb”. Jászi egyben túl is lép magán a szimpla reformizmuson, hiszen nézetei hangsúlyozottan nem lezárt, nem befejezett nézetek és a mennyiségi változások után a minőségi változást, a továbblépés lehetőségét is hordozza.

⁹⁶ Jászi: „Tíz év”, 8.

⁹⁷ Jászi: Kulturális elmaradottságunk okairól; H. Sz. 1905/12., 3.

⁹⁸ Jászi, i. m. 14—16., 19.

Vagyis az említett cikk, az indulás, ebben a kifejeletlenebb formájában is tartalmazza a radikálisoknak teljes, a hazai viszonyokra vetített történet szemléletét. Nem fogadható el tehát az az álláspont, mely szerint a radikálisok „a fináncokéval összefonódó feudális maradványok imperialista Magyarországa” helyett egyszerűen „feudális Magyarországot” láttak. Egyrészt a hazai imperializmust sem kell eltúlozni, másrészt — írásaik bizonyítják — felismerték azt, amit nyolcvan évvel előttük Saint-Simon, az önmegvalósításra és az uralom teljességére törő polgárság *haladó* és éppen ezért utópizmussal is érintkező, a feltörekvő osztály mögött a mélységeket és a távlatokat is anticipáló gondolkodója meglátott. S ahogy a francia előre tekintő dinamizmusa sem munkásleszerelő és proletárpukkasztó értelmiségi machinéria, úgy Jásziék továbblátása sem a munkásosztály mozgalmának és ideológiájának megbénítását szolgálta. (Természetesen nem azonosítom az 1820-as évek Franciaországát a századforduló Magyarországával; az analógia korántsem lehetne tiszta vagy teljes. Azonban a helyzet és a szerepek *rokonsága* — állítom — egyértelmű és a jelentős és lényeges különbségek fölött a metaforát használhatóvá teszi.)

Arra a kérdésre tehát, hogy felismerték-e a kapitalizmus hazai „jelenlétét”, egyértelműen igennel válaszolhatunk. Szende Pál az ipari és kereskedelmi tulajdonon alapuló társadalom felső rétegét — az uralkodó osztály részének, csak kevesebb politikai hatalommal rendelkező részének tekintette (!).⁹⁹ Megállapította, hogy Magyarországon 1899-ig „a nagybirtok (hozzávéve a *dzsentrít*) és a *haute finance szövevénye tartotta kezében az ország bel- és gazdasági politikájának intézését*”, mégpedig úgy, hogy a politikai hatalom az előbbi, a gazdasági-pénzügyi pedig az utóbbi kezébe összpontosult. A XX. századra feltételezte az erőviszonyoknak a birtokos arisztokrácia javára történt eltolódását (!).¹⁰⁰ Egyéb írásaiban is állandóan a földbirtokosság és a fináncoligarchia (*haute finance*) hatalmi összefonódásáról ír, nem hagyva kétséget aziránt, hogy ezt a két osztályt tartja a hazai uralkodó osztályoknak. Elismeri a kapitalizmus „jelenlétét” és hangsúlyozza, hogy a kapitalizmus korszakunkban tapasztalható általános válsága idehaza letompulva jelentkezik, „mert mi még a kezdetleges kapitalizmus korát éljük”¹⁰¹, Zigány Zoltán szerint „uzsoráskodó és satnya kapitalizmusával” vegetál ez az ország.¹⁰² Rácz Gyula a magyar kapitalizmust „*fattyú kapitalizmus*”-nak nevezi, amely a különböző akadályok miatt nem tudott nagyipari industrializmussá kifejlődni.¹⁰³ Harkányi Ede „a nagyobb jövedelmet biztosító fejlettebb kapitalizmus” szükségszerűségéről ír, közvetve elismerve, hogy egy fejletlenebb forma nálunk megtalálható.¹⁰⁴

Jászi is sorozatosan beszél a hazai kapitalizmusról. Egy lap („A Szerda”) megszűnésével kapcsolatban a „kapitalizmus fullasztó levegőjét” halljuk emlegetni; kiegyezés utáni életünkről pedig mint „kapitalisztikus és kultúrfejlődés”-ről, „kapitalista jogrend” koráról, „új gazdasági élet”-ről, „új rend”-ről beszél. 1908-as pamfletjében pedig arról ír, az értelmiséget meggyőzendő és a szocializmus mellé állítandó, hogy „a mai társadalmi rend valójában a legmerevebb

⁹⁹ Szende: „A magyar adórendszer igazságtalanságai”, 46—47.

¹⁰⁰ Szende: Önálló vámterület és az osztályok erőviszonyai; H. Sz. 1906/14, 31—32.

¹⁰¹ Szende: A magyar adórendszer jövője; H. Sz. 1910/21, 255.

¹⁰² Zigány Zoltán: „Az Andrássy-féle törvényjavaslat az országgyűlési képviselők választásáról” és ennek bírálata; H. Sz. 1908/18, 617.

¹⁰³ Rácz: Magyarország gazdasági és szocialista állapota a XX. század első évtizedében; H. Sz. 1908/18, 470., 480.

¹⁰⁴ Harkányi Ede: Az egyház Magyarországon; H. Sz. 1908/18, 578.

kasztrendszer, melyben a vagyon és a hatalom azok kezébe jut, akik gazdagságot, vagy összeköttetéseket örököltek. Ma a tőke — a hadsereg és a megfizetett sajtó segítségével — szinte korlátlanul uralkodik . . .” Majd — bizonyítva, hogy nincsenek illúziói és tisztán lát — hozzáteszi: csak „valamivel jobbak a viszonyok Nyugaton” (!).¹⁰⁵

Úgy tűnik tehát, hogy a „feudalizmus” Jászinál (és társainál) nem a korabeli társadalmi-gazdasági formáció jellegét, hanem a társadalmi-politikai struktúra aberrációit jelenti.

Nem hisszük, hogy csak szövegösszefüggésből kiragadva citáltunk; úgy véljük, meggyőzőek a kapitalizmusunknak nemcsak „szóhasználati” polgári radikális felismerésére ezek az érvek. A hazai polgári radikalizmusnak az volt első sorban a funkciója és történelmi értelme, hogy a feudális maradványokkal összefonódott (finánciókés) rendet bírálja és bomlassza; első sorban a feudális maradványokat volt hivatott támadni és a demokratikus erjedés munkáját segíteni. „Főcsapásuk” irányát így — az általuk is „fullasztó”-nak felismert — kapitalista nagyipari fejlődés útjában álló akadályok eltisztítása képezte. Tehát, legalábbis a XX. század első évtizedében (de végső soron a forradalomig), jelentős haladó funkciót teljesítettek. Ebben a küzdelemben nem kerülhették el a politikai irányzatok természetes velejáróját: a felismert elméleti igazságoknak a gyakorlati-használhatósági szempontok szerinti leegyszerűsítését-sarkítását, a mindig bevált kétosztásos „fekete-fehér” alapképletét.

A cél érdekében tehát a hazai osztálystruktúrát, összes bonyolultsága mellett, egy alapképletre egyszerűsítették le Jásziék: szerintük még mindig az „úr — nem úr” feudális kori, XIX. századi ellentéte az alapvető. (Gondoljunk Erdei megjegyzésére; s őt senki sem vádolta azzal, hogy feudalizmust hisz!) A két nagy szembenálló táborot egyrészt a nagybirtokosság és a dzsentri (kiegészítve a plutokráciával és a klerikálisokkal), másrészt a kereskedelmi és ipari burzsoázia, munkásság, parasztság, értelmiség blokkjaiban vélték megtalálni, utóbbinál az értelmiség politikai vezetőszerével. Az előbbi, „improduktív” osztályokkal szemben hangoztatták az utóbbiak, a „produktív” osztályok alapvető érdekazonosságát. Lehetetlen itt fel nem ismerni a saint-simoni gondolatokat!¹⁰⁶ Ténylegesen megvolt ennek a „leegyszerűsítésnek” a politikai értelme és magyarázata. Kétségtelen; az érdekazonosság mellett elsikkadtak azok az ellentétek, amelyek ezeket a „produktív” osztályokat egymástól elválasztották. A feudális maradványok elleni küzdelemben viszont kétségtelenül reális lehetőség volt az összefogás, ténylegesen megvolt ennek a „leegyszerűsítésnek” a politikai értelme és magyarázata. Jásziék támadták az általuk következetesen osztályuralomnak nevezett nagybirtokos, feudális-agrár hatalmat, ehhez szövetségeseket kerestek, és a nagyobb nyomaték kedvéért nem hangsúlyozták a következő, polgári demokratikus fok ugyancsak osztályjellegét. Ebben azonban nem a kapitalizmus apológiáját, hanem a feudalizmussal terhelt viszonyaink kritikáját és a továbbhaladás akaratát kell látnunk. Arra a következtetésre jutottak, hogy „ma még Magyarországon nemcsak mennyiségileg, de minőségileg is más erők dolgoznak, mint külföldön; hogy a mi legközelebbi szükségszerű — mert egyedül lehetséges — feladatunk nem a szocializmus világregdjének megvalósítása, hanem a magyar jogállam és ipari kapitalizmus alapjainak a lerakása; hogy oly országban, amelyben ez az ipari kapitalizmus *quantité négligeable*, az ipari

¹⁰⁵ Jászi: „Új Magyarország felé”. 97, 101.

¹⁰⁶ Szende, i. m. 501–514.

szocializmus sem lehet a fejlődésnek egyedüli vagy akár legfontosabb tényezője . . . Nem a szocializmus, hanem az *ipari* kapitalizmus a következő lépcsőfok.”¹⁰⁷ (Szóhasználatunkban az ipari kapitalizmus a polgári demokrácia gazdasági rendjével egyenlő.) Hogy mennyire nem hitték, hogy nálunk még feudalizmus van, hogy mennyire a feudális maradványok ellen, a polgári *demokratikus* átalakulásért, s nem a *polgári* átalakulásért küzdöttek, azt Jászinak egy másik, jelentős cikkéből vett részlettel illusztrálom: „ . . . a közvetlenül megvalósítandó honi feladatok nem a nagy nyugat-európai demokráciák mai feladatai. Ott egyre aktuálisabbá válik a polgári demokráciából a munkásdemokráciába való átmenet problémája: nálunk elsősorban ezt a polgári demokráciát kell létrehozni. Tehát oly valami eljöveteleért kell majd küzdenünk, melynek átmeneti jellegéről meg vagyunk győződve, valamiért, aminek szellemi és gazdasági gyarlóságait már a nyugati tapasztalatokból jól ismerjük.”¹⁰⁸ Az idézet egyúttal azt is bizonyítja, hogy írójának ekkor kevés illúziója volt az elérendő „célról” és meghaladandó alapnak tekintette.

Kunfi ír arról is, hogy igazi burzsoá politika lehetetlenség nálunk — mi még itt tartunk.¹⁰⁹ Tehát annak ellenére, hogy „ . . . a korai kapitalizmus Magyarországon is kibontotta szárnyait, feloldotta a régi társadalmi rend gazdasági és kulturális alapjait . . . ipari és kereskedelmi burzsoáziát, ipari és rengeteg mezőgazdasági proletariátust és rendkívül nagy lateiner osztályt hozott létre”, a produktív munka az improduktív osztályok uralmát biztosító alkotmány miatt nem tudott érvényesülni. Az állam (a politikai uralom) agrárfeudális maradt, bár a társadalom már megváltozott.¹¹⁰ Ezért „az oligarchia klasszikus hazája, Magyarország, különösen fogékonyra teheti az embert arra, hogy a nyugati demokráciák tetemes fogyatkozásai mellett észrevegyük azoknak rengeteg előnyeit is.”¹¹¹

Szendének sincsenek illúziói a kapitalista uralom iránt, de úgy véli hogy a *tiszta*, a feudális maradványoktól mentes kapitalizmust kell előbb megvalósítani, hogy a továbbhaladás kérdése egyáltalán felmerülhessen.¹¹²

Jászi másutt is utal arra, hogy a polgári Magyarország megteremtése nem végcél, csak közbenső megálló.¹¹³

Miután — Jászit olvassuk — „felismertük a kapitalizmus sajátképpen erőin kívül merőben feudális maradványoknak: az egyháznak és a latifundiumoknak szörnyűséges hatalmát . . .”¹¹⁴ . . . egy egész csomó kérdést világosítottunk meg, amelyek eddigelé a magyar publicisztika menyhó-virágai voltak: választójog rendszerünk avult és korrupt anakronizmusát; a közös vámterület mélyén lappangó osztályuralmi szempontokat; a parasztkérdést, mint a jövő magyar politika tulajdonképpeni gerincét; a vármegyei nemesi klikkuralom korrupt tehetetlenségét; a mesterségesen nagyranemvelt nemzetiségű mumust, mely az oligarchikus tendenciáknak legjobb takarójele; a nagybirtok uralmának történelmi előzményeit és gazdasági-kulturális következményeit; a mező-

¹⁰⁷ Jászi: „Tíz év”, 8.

¹⁰⁸ Jászi: „Új Magyarország felé”, 5.

¹⁰⁹ Kunfi: A francia kultúrharc; H. Sz. 1905/12, 186.

¹¹⁰ Jászi: Miért kell az általános titkos választójog?; H. Sz. 1908/18, 634—636.

¹¹¹ Jászi: Az oligarchiák szociológiája; H. Sz. 1908/18, 435.

¹¹² Szende: „A magyar adórendszer igazságtalanságai”, 62.

¹¹³ Jászi: A latifundium elleni küzdelem; H. Sz. 1907/15, 479. vö. még a 118. jegyzettel.

¹¹⁴ Jászi: „Tíz év”, 6.

gazdasági nagy- és kisüzemek egymáshoz való viszonyát, egyes vidékeink speciális és gazdasági természetét stb. stb.”¹¹⁵ Ehhez persze a rendszer történelmi gyökereit kellett feltárniuk.

A DUALIZMUS JELLEGE

Jászi szerint a gyenge királyi hatalom miatt nálunk különösen nagy földbirtokos arisztokrácia fejlődött ki. Ezt a negatívumot a török hódoltság, amely a gazdasági fejlődést visszavetette, csak még súlyosbította. Az osztrák iparpolitika, a rendiség fennmaradása megakadályozta a városi élet kialakulását és a tőkék akkumulációját. Szende a magyar osztályuralom (a feudalizmus) különleges súlyosságáról ír. Ez szerinte végigvonul egész történelmünkön.¹¹⁶ A különlegesen súlyos, bornírt, önző rendi uralom az ország erejét a nemesség Habsburg-ellenes osztályharcaiban morzsolta fel. A XVII. századi függetlenségi, „nemzeti küzdelmeink” — „az uralkodó osztályoknak egymással és a királyi hatalommal folytatott harcai”.¹¹⁷ Felhasználták az alsóbb néposztályokat is szűk osztályérdekeik védelmére; ígérettek — de amint megegyezés lehetősége állott be, cserbenhagyták szövetségeseiket.¹¹⁸ A nemzeti ellenállás mindig maradiságot jelentett — írja Harkányi;¹¹⁹ és Szende Pál a magyar történelem tragédiáját abban látja, hogy a nemzeti irány *sohasem* esett egybe a társadalmi haladásal.¹²⁰ 1848 is mint (köz)nemesi osztályharc szerepel szemükben, bár elismerik, hogy abban az időben a nemesség haladó ösztársadalmi érdekeket is képviselt. Kunfi, Jászi nyilvánvalónak tartják 48 nemesi osztályharc jellegét.¹²¹ Utóbbi — a forradalmat az erőszakkal azonosító felfogásával — 1903-ban nem tartja forradalomnak 48-at, de 1908-ban már a nemesség forradalmi (jobbágyságra támaszkodó) szerepéről ír.¹²²

Szende Pál sokkal pozitívabban értékeli a Bach-korszakot 48-nál, és Bachot jelentős pozitív történelmi figurának tekinti. Szerinte az ő érdeme, hogy az 1848-ban csak elvben kimondott, de a nemesség önzése miatt meg nem valósított jobbágyszabadítás és közteherviselés átment a gyakorlatba. Sőt a nemesség rovására hajtották végre. Éppen ezzel magyarázza az uralkodó nemzeti osztályideológia Bach-ellenességét.¹²³

Az abszolutizmusnak a polgárosodást pártoló jellegével szemben mind Szende, mind a Jászi-kör többi tagja a kiegyezést alapvetően negatív fordulatként értékelik: Visszaállította a nagybirtok megingott hatalmát és kiszolgáltatta az országot a földbirtokosságnak. 1867 óta a magyar állam nyíltan, mint a nagybirtok hatalmi szerve funkcionál. Jászi azt írja, hogy „az 1867-es kiegyezés az országot a nemesi osztályok kizárólagos uralmába adta” és a megalkuvó polgárság is szolgálatukba szegődött. Ráczy Gyula és Dániel Arnold szintén a nagybirtok

¹¹⁵ Jászi, i. m. 8.

¹¹⁶ Szende: „A magyar adórendszer igazságtalanságai”, 7 és kk.

¹¹⁷ Szende: Rákóczi; H. Sz. 1906/14, 346—351.

¹¹⁸ Szende, i. m. uo.

Harkányi: Az úgynevezett „reformországgyűlés”; H. Sz. 1908/18. 195—203.

¹²⁰ Szende: Nemzeti jog és demokratikus fejlődés; 1911/21, 265., 455.

¹²¹ Kunfi: Jókai; H. Sz. 1905/11, 53.

¹²² Jászi: „A történelmi materializmus állambölcsélete”, 130. Jászi: Nemzeti politikánk iránya; H. Sz. 1908/18, 581.

¹²³ Szende: Forradalom és ellenforradalom 1848—1851; H. Sz. 1908/18, 301.

tokos restaurációt (gondoljunk Saint-Simonra és a Bourbon-restaurációra!) emelik ki a kiegyezésben, bár társuralkodó osztályként az arisztokráciát támogató fináncoligarchia szerepét is hangsúlyozzák.¹²⁴

Nyilvánvaló, hogy 1848 megítélésében tévedtek — ahogy zseniálisan tévedett a magyar forradalmat illető nézeteiket később magasabb szinten összefoglaló Szabó Ervin is — és 1867 kérdésében is helytelenül leegyszerűsítették a történeti igazságot. Azonban — nem mentségekppen említem — tévedésük jelentős racionális magot és nézeteikből következő logikus konzekvenciát hordozott. A nemesi vezetésű forradalom és szabadságharc úri — s nem népi — citoyen — lezárása 1867-ben (vagyis a társadalmi uralmi struktúra bizonyos átmentése, a politikai szerepek konzerválása), a századforduló, amikor a pozitív jelenségek mellett a dszentroid elemek társadalmi-ideológiai mozgása is megélenkült, mindenképpen alkalmas takarója volt a múlt tényleges folyamatainak. Az sem tagadható, hogy a jobbágyfelszabadítás végrehajtása az abszolutizmus-kori úrbéli pátenssel rendeződött, és az ún. Bach-korszak teremtett korszerű, nem rendi és a passzív rezisztens nemesség politikai vezető szerepét ideiglenesen helyettesítő állami-igazgatási szervezetet. Vagyis a radikálisoktól leginkább támadott társadalmi politikai struktúra korszerűsítését ígerte. A kiegyezés pedig — amely kompromisszumával az arisztokráciát és a középnemességet visszahelyezte politikai vezető funkciójába — restaurációnak tűnhetett — s ebben a vonatkozásban kétségtelen az is volt. S ezen a gazdasági pozitívumok, a modern polgári állam végleges szervezeti kiépítése sem változtathat.

Jásziék nézeteit tehát az evolúciós társadalomfelfogás, a forradalommal kapcsolatos ismertettelt elméleti nézeteik és — újra hangsúlyozom — a századforduló hazai szituációja is alakította. Központi kérdésnek, a társadalmi struktúra anomáliáit okozó gazdasági alapnak a földkérdést tekintették — elsőként Magyarországon. Első és legfontosabb feladat volt tehát szemükben a haladás, a polgári demokratizálás útjában álló nagybirtokos osztályt elsöpörni és ezzel a demokrácia egyik központi kérdésének tartott agrárproblémát rendezni. A másik fontos feladatnak a nemzetiségi kérdés demokratikus megoldását tekintették.

Összegezés

A jelen cikk apropójához térünk vissza: a Jászi-típusú gondolkodó-publicista-politikus jelenségképeinek meghatározásához, a közéleti-írástudói attitűd minőségéhez, amit mi — analógiával — saint-simoni attitűdnek nevezünk.

A Jászival foglalkozó történeti irodalom szinte kitélezően felveti: „miért nem lett marxistává”? Egyesek objektív okokat keresve — az osztályhelyzet valamiféle misztikusnak tekintett fatalizmusában vélik megtalálni a magyarázatot. Mások inkább Szabó Ervin „személyes felelősségét” vetik fel, vagyis szubjektív tényezőkben keresik az okokat.

¹²⁴ Szende: „A magyar adórendszer igazságtalanságai”, 53. Szende: A magyar politikai pártok és az Ausztriával fennálló kapcsolat; H. Sz. 1908/18, 503—507. Dániel Arnold: Ankét a drágaságról; H. Sz. 1908/17, 377. uő.: Magyarország gazdasági forradalma felé; H. Sz. 1909/19, 11. uő.: i. m. 150. Jászi: Nemzetiségi politikánk iránya; H. Sz. 1908/18, 584—585. p. Rácz: Alkotó politika; H. Sz. 1910/21, 252.

Véleményünk szerint a kérdés felvetése pusztán elméletileg sem indokolt. Több mint kérdéses, hogy „1906-ig fennállott annak a lehetősége, hogy a fiatal intellektuelekből álló radikális csoport bekapcsolódjék a szocialista mozgalomba és ennek részesévé váljék”. Ezzel természetesen nem a munkásosztályal való szövetség vállalását vitatom. A Jászi-jelenség lényege azonban éppen az, hogy radikálisan és következetesen *polgári* egy olyan szituációban, amikor még *van* haladó *demokratikus* polgári feladatok. Nem egyszerűen arról volt szó, hogy „hozzáidomultak ahhoz a lényegesen konzervatívabb, legfeljebb liberális polgári tömeghez, amellyel kapcsolatba kerültek”¹²⁵ — természetesen erről is —, hanem tudatában voltak annak, hogy melyik társadalmi osztály, mely rétegek érdekeit képviselik (és képviselhetik) és természetes alkalmazkodásuk a tömegbázis teremtésének óhaját bizonyította. Különösebb engedményeket azonban nem tettek. Következtesen radikális terminológiájuk, a szocializmus elemeinek beépítése gondolatvilágukba jóval túlmutatott a liberális elveken, s elrettentet- te éretlen lehetséges bázisukat.

Ez az alapvető szempont a „miért nem lettek” kérdés megválaszolására. Természetesen más megfontolások és hatások is közrejátszottak. Így a századfordulón egyáltalán nem kárhozzatható Nyugat-eszményük (sőt emlékszünk, ezt az eszményüket meghaladni kívánták); értelmiségi tekintély- és dogmaellenességük, amely a korszak új jelenségeire és tényeire választ kereső és alkalmazkodó revizionizmus felfogásával találkozott; a hazai, német-mintájú szociáldemokrácia alacsony elméleti színvonala, tudálékos dogmatizmusa, amelyvel a marxizmusnak valódi szellemét lehetetlenség volt megidézni és így az értelmiséget sem sikerült befolyásolni; de hozzájárult az önálló, független értelmiségi ideáljának eszményképe, a fegyelmezett pártkeretektől idegenkedésük, amit — saját hazai rossz tapasztalatait is általánosítóan — a művelt marxista Szabó Ervin így interpretált: „a marxizmus nem maradt meg a maga körében. Politika lett belőle, politikai pártnak, gyakorlati tömegmozgalomnak lett hitvallásává. És ezzel a politikában uralkodó törvényszerűségek uralma alá került ő is és elvesztette eredeti lényének megfelelő élete és fejlődése alapjait... Inspiráló tudományból politikai pártprogrammá lett. Egyformán kárára a tudománynak és a politikának...”¹²⁶

Nem tagadjuk, hogy a Jászi-körből is (de a korszak egész baloldali szellemi életéből még inkább) nyíltak *egyéni* utak a marxizmushoz, a munkásmozgalomhoz. Ez azonban nem lehetett tömeges és tipikus jelenség. Nem a Jászi-féle kiindulóponttal; nem azzal az attitűddel, amely a közvetlen demokratikus feladatok következetes (vagy annak gondolt) végigvitelével a polgári fejlődés *teljességének* megvalósítására törekedett, és ennek érdekében a további elméleti önképzés lukácsi lehetőségét feláldozta az útközbeni folyamatos politikai cselekvés porondján — elsődlegesen a jelen izgatta és átengedte a jövőt a továbblátóknak. (Annyira, hogy — 1919-ben és utána vált nyilvánvalóvá — megragadt a századfordulós jelenben és éles ellentétbe került a formálódó jövővel. Ez azonban kívül esik jelen vizsgálódásunkon.)

Visszatekintő bölcs önismerettel írja Jászi 1927-ben Ágoston Pétert méltató nekrológiájában önmagukról, a magyar intellektuel „szocialistákról”: olyan időszakban léptek fel, amikor a tömegekben még nem éltek saját feladataiknak

¹²⁵ Szűcs, i. m. 1236.

¹²⁶ Szabó Ervin: Marx; H. Sz. 1918/37, 283.

világos képzei, az eszközök biztos kezelése, megválogatása. Ezért új lelki atmoszférát teremtettek, „mely a pszeudo-liberális és pszeudo-nemzeti tespedés évtizedei után az egész országot fel kezdte rázni tunya tétlenségéből”. Azonban „a régi feudális és az új szocialista világ között nem volt meg az az átmeneti polgári képlet, mely a nyugaton nagyobb lelki rázkódtatás nélkül vezetett át a polgári jogegyenlőségből és kultúrából a proletáremancipációba. Így történhetett meg, hogy az új lelki típus, mely magát eminenter szocialistának érezte, voltaképp első megtestesítője volt Magyarországon a nyugati értelemben vett öntudatos . . . polgári életformának.”¹²⁷

¹²⁷ Jászi Oszkár: Ágoston Péter; „Századunk” 1927/2, 168–169.

SZEMLE

GEORGE THOMSON: AZ ELSŐ FILOZÓFUSOK*

STEIGER KORNÉL

G. Thomson tudományos munkássága Aiszkhülosz „Oreszteia”-jának kommentált szövegkiadásával kezdődött (1938). Ez a munka készítette a szerzőt a görög dráma társadalmi eredetének vizsgálatára.

„Aeschylus and Athens” (1950) c. műve magyarul is megjelent („Aischylos és Athén”, Bp. 1958). E könyvének befejezése után Thomson professzor arra vállalkozott, hogy a társadalmi eredet marxista vizsgálatát az egész görög szellemi életre kiterjessze. Addigi eredményeit ezért újra feldolgozta és kibővítette két művében. („The Prehistoric Aegean”, London 1954., „The first philosophers”, London 1955.) „Az első filozófusok” a cseh, orosz, spanyol, német, japán fordítás után most magyarul is hozzáférhetővé vált.

Thomson professzor szándéka: a korai görög filozófiatörténet eredményeinek vizsgálata a kor társadalmi-gazdasági bázisán. Elvállalkozását úgy tekinti, mint két nagy előde, John Burnet és Francis M. Cornford munkájának folytatását. Természetesen nem kritika nélküli folytatását. Thomson igen élesen bírálja Burnet historiográfiai szkepszisét és az erre épülő intuitív módszert, amelyet a következő Burnet-idézettel illusztrál:

„Soha senki nem fogja tudni megírni a filozófia történetét. Mert a filozófiák, akár csak a műalkotások, mélységesen személyes jellegűek. Platón egyenesen úgy vélekedett, hogy semmilyen filozófiai igazság nem közölhető írásban, és csak egyfajta közvetlen érintkezés útján adhatja át tűzét az egyik lélek a másiknak... A történetész munkája tehát csak abban az esetben lesz értékes, ha reprodukálni tudja a lelkek platóni érintkezését stb.” (174–175.)

A magyar olvasó számára, aki nem ismeri Burnet műveit, talán nem haszontalan itt két dolgot kiemelni. Ahol Thomson az idézetet három ponttal megszakítja, ott Burnet szövege a következőképpen folytatódik:

„Mármost amikor egy korábbi korszak filozófiájával foglalkozunk, teljesen az frott feljegyzésekre vagyunk korlátozva, ezek pedig általában töredékesek és gyakran másodkézből származnak, vagy forrásukat tekintve kétesek. Ráadásul olyan nyelven íródtak, amelyet a legjobb esetben is félig értünk csupán, és formájukat olyan tényezők befolyásolták, amelyeknek javarésze látóköriünkön kívül esik. A történész munkája tehát stb.” A teljes idézet gondolatmenete így már valamelyest jobban indokolja Burnet-nek a görög filozófiatörténetre vonatkozó szkepszisét. A másik dolog, amit ki kell emelnünk, Burnet intuitív módszerével kapcsolatos. Helytelen volna azt gondolni, hogy ő az intuíciót az érvelés helyett alkalmazta. A görög filozófia egyik legalaposabb, leginkább megbízható elemzője volt. Thomson professzor ezért is használja fel könyve több helyén fenntartás nélkül John Burnet eredményeit (pl. 274., 276., 310. old.). Egyetért azonban a következő filozófiatörténetész-generáció nagy képviselőjének, F. M. Cornfordnak azzal a nézetével, hogy a filozófia kialakulásának és fejlődésének okait a társadalom történetében kell keresnünk. Érthető, hogy Thomson igen erősen támaszkodik mind a „From Religion to Philosophy”, mind a „Principium Sapientiae” eredményeire.

A szerző kérdésfeltevése persze alaposan meghaladja Cornford szempontjait. Hiszen Thomson nem elégszik meg azzal a — végső soron Durkheimre visszavezethető — gondolattal, hogy a korai görög gondolkodás az archaikus társadalmi viszonyok kivetítése. Tovább lép ahhoz a kérdéshez, hogy mi idézi elő e viszonyok kialakulását, megváltozását és ezek a mozzanatok hogyan jelentkeznek a filozófiai gondolkodásban.

A könyv megjelöli a kérdésre adandó válasz irányát is: a termelési és osztályszerkezet változása, a kereskedelem és a pénzgazdálkodás kialakulása az a történelmi lépés, amely a görög filozófia kialakulásához vezet.

Félreérténénk a szerző szándékát, ha e

*Kossuth 1975.

tétel részletes bizonyítását kérnénk tőle számon. Thomson maga többször figyelmeztet arra, hogy eredményeit ideiglenes vázlatoknak tartja csupán (l. pl. 321. old.). Módszerét és eredményeit tekintve „Az első filozófusok”-at úgy jellemezhetjük, mint egyetlen nagy hipotézist, amelynek felállítása egy marxista gondolkodó számára tökéletesen evidens, de amely későbbi igazolásra vár. A kritikának tehát nem a kész művet kell értékelnie, hanem az a feladata, hogy észrevételeivel, javaslataival már a végleges változat kialakításához járuljon hozzá.

Mindezenelőtt azt kell világosan látnunk, hogy a könyv tizenhat fejezete közül nem mindegyik tart igényt a szakkritikai elemzésre. Az első fejezet (Beszéd és gondolkodás) funkciója pl. nyilvánvalóan nem több, mint lazán körvonalazott, népszerű bevezetés a marxizmusban járhatlan brit olvasó számára. A második fejezet (Törzsi kozmogónia): a szerzőnek etnográfiai kivonatokból összeállított rövid vázlata. Ugyanígy a negyedik fejezet (Közel-Kelet), amely az Egyiptommal, Mezopotámiával és a héber profétákkal kapcsolatos irodalom egy részét ismerteti. A könyv határain túlmutat és „nem tartozik kötetünk tematikájába” (322.) a tizenötödik fejezet (Materializmus és idealizmus), a Parmenidész utáni görög filozófiára vetett futó pillantás. Végül a tizenhatodik fejezet (A hamis tudat) sem új eredményeket tartalmaz, hanem lendületes, emelkedett stílusú kitekintést egy eljövendő, hamis tudat nélküli világra.

A szerző intenciói szerint ugyancsak nem a szakkritika számára íródott a harmadik fejezet (Kína), amelynek gondolatmenetét Thomson így zárja: „Kívánatos lenne azonban, hogy a témát ennél tovább folytassa valaki, aki járatos benne...” (71.) A hatodik és hetedik fejezet (A Kadmosz-nemzetség, ill. A görög teogónia) is ismertető jellegű csupán: az előbbi Norden „Agnosztosz theosz”, az utóbbi Cornford „Principium Sapientiae” c. művének alap-gondolatait ismerteti. Izolált, noha funkcióját tekintve világos az ötödik fejezet (A görög naptár) gondolatmenete: a közel-keleti és a görög időszámítás rokonságát és különbözőségét dolgozza fel.

A szakkritikának tehát a 8–14. fejezete-ket kell közelebbről szemügyre vennie. Mivel az „Előszó” egyértelműen leszögezi: „Azoknak az eszméknek az elemzése volt a célom, amelyek a természetfilozófusok munkásságában összekapcsolják a kezdetleges gondolkodást a tudományos ismeretekkel” (7.) — ezért a rendkívül gazdag anyagban ezeknek az eszméknek elemzését fogjuk nyomon követni. Mint látni fogjuk, magának az elemzés módjának alapján igazolható a szerzőnek az a nézete, hogy ez

az úttörő mű nem kész eredmény, hanem egy új kísérlet első, ideiglenes megfogalmazása.

AZ IÓN KOZMOLÓGIA

A három milétoszi természetfilozófus bemutatásánál a szerző a legtöbb figyelmet Anaximandrosznak szenteli, Thalész teljesebben, Anaximenész részlegesen a háttérbe szorul. Ez az arány nagyjából megfelel annak a tradíciónak, ahogyan a legtöbb kézikönyv felosztja a témát.

Bizonyosnak tarthatjuk, hogy Thomson professzor, amikor általános képet formál Anaximandrosz gondolkodásáról, a források elemzése alapján dolgozik, hiszen a források analízis nélkül történő felhasználása olyan durva és naiv hiba, amit egyetlen filológus sem követ el. De az az eljárás, hogy magát a forrást általában nem jelöli meg; nem indokolja, hogy néhány forrást miért hagy említetlenül; a felhasznált források elemzését nem közli — mindez azt a benyomást keltheti a tanulni vágyó olvasóban, hogy a szerző önkényesen válogat a rendelkezésére álló anyagban és annak adatait elemzés nélkül alkalmazza. Amikor ezt írja: „Anaximandrosz ... könyvet írt a kozmológiáról; néhány részlete fennmaradt” (166.) — akkor az olvasó hajlamos azt hinni, hogy biztos tudomásunk van Anaximandrosz művéről és ebből a műből néhány részlet fennmaradt. Holott a filozófus állítólagos könyveire vonatkozó egyetlen forrásunk az i. sz. 10. századi „Szüda-lexikon”, amelynek a preszókratikusok műveire vonatkozó adatai alexandriai eredetű fikciók. Amikor „részleteket” említ, Thomson nyilván a másodlagos, ún. doxográfiai hagyományra utal, hiszen, mint egy későbbi helyen ő maga is megjegyzi, Anaximandrosztól egyetlen mondat maradt ránk. (Ezt a mondatot a milétosziaknál hozzáfutólag ezer évvel később valószínű Szimplikiosz közli, és sajnos, nem tudjuk megállapítani, hogy a mondat Anaximandrosznak tulajdonítható része hol kezdődik és hol végződik.)

Amikor Thomson professzor arról tájékoztat, hogy az anaximandroszi ellentétek: a forró, a száraz, a nedves és a hideg (uo.), akkor a határozott fogalmazás esetleg itt is megtévesztheti az olvasót. Valójában nem tudjuk bizonyosan, hogy melyek voltak ezek az ellentétek. Az a tudósítás, hogy az imént említett minőségekről van szó, Szimplikioszról olvasható és a közlés Theophrasz-tosra vezethető vissza. Nagyon valószínű azonban, hogy a peripatetikus iskola itt saját elem-tanának kanonizált minőségeit tulajdonítja Anaximandrosznak. Ugyan-

ezen bekezdésben a milétozi filozófus kozmológiájának rövid leírását olvashatjuk. A szerző nem jelzi, hogy ez a leírás: a pszeudoplutarkhoszi „Sztrómateisz” 2. fejezetének parafrázisa. A töredék Euszebeiosznál maradt fenn, aki „Plutarkhosztól” idézi. Mai ismereteink szerint ez a pszeudo-Plutarkhosz peripatetikus doxográfus volt, az általa hagyományozott anyag tehát végső soron szintén Theophrasztozra vezethető vissza. Ez a körülmény azért megjegyzendő, mert ugyanezen bekezdés végén Thomson professzor ezt írja: „Végül valószínű, bár nem bizonyos, hogy Anaximandrosz szerint a Földnek a Nap melegétől gözölgő nedveiből élőlények keltek ki.” Ez a közlés Aétiosz rekonstruált „Placitá”-jának 5. könyvéből származik, amely szintén Theophrasztozra vezethető vissza. Ezért fontos volna annak megindoklása, hogy az eddig idézett három, azonos forrásból származó hagyomány közül a szerző miért tartja az első kettőt bizonyosabbnak, mint a harmadikat. Hasonló problémát kínál a következő közlés is:

Anaximandrosz leszögezte, „hogy a világegyetem periodikusan felszívódik a határtalanba, majd újjáteremtődik korábbi formájában”. (170.) A ránk maradt anyag alapján valóban lehet érvelni olyan álláspont mellett is, hogy az anaximandroszi univerzumok egymás után léteznek (Zeller, Cornford), de ismeretes olyan álláspont is, hogy ezek az univerzumok egyidejűleg léteznek (Burnet), sőt olyan véleményt is ismerünk, amely szerint forrásaink a végtelen sok univerzum atomista elméletét tévesen tulajdonítják Anaximandrosznak (Kirk). Thomson professzornak a végleges kifejtésben tehát mindenképpen meg kellene indokolnia, hogy miért preferálja Cornford véleményét.

Interpretációjának centruma két olyan értelmezés, amely eddig nem szerepelt a szakirodalomban. Ezek a következők. „Anaximandrosz olyan folyamatnak tekintette az ellentétek harcát, amelynek folyamán az ellentétek átcsapnak egymásba, s ezzel elvesztik önmagukkal való azonosságukat, mert felszívódnak az anyagnak abba a differenciálatlan formájába, amelyből kiemelkedtek.” (170.)

Ebben a tájékoztatásban két közlés van jelen: 1. Az anaximandroszi ellentétek átcsapnak egymásba. 2. Ezáltal származnak vissza az apeironba.

Ez a rendkívül érdekes interpretáció azért igényelne részletes kifejtést, mert forrásaink nem tudnak arról, hogy Anaximandrosz az ellentétek átcsapását tanította, és hogy pusztulásukat az átcsapás mozzanatának tulajdonítja.

A másik új értelmezés a következő:

Anaximandrosz „A négy elemből kiindulva elismerte, hogy ezek mennyiségileg különböznek egymástól, egyikük nehezebb, másikuk könnyebb, s e különbség alapján magyarázta az elemek térbeli eloszlását.” (172.)

Ez a tájékoztatás sem szerepel forrásainkban, következésképpen a szerző csak egy jelentős elemző munka eredményeképpen juthatott ehhez a hipotézishez.

A marxista ókortudomány sokat nyer majd, ha Thomson professzor közli e két interpretációjának argumentumait.

A PÜTHAGOREUS ISKOLA

Az a kedves, ironikus irodalmi fikció, amelyet a szerző Seltmantól idéz: „Mnészarkhosznak, egy számoszi drágakövésnöknek, volt egy híres fia, Püthagorasz. A fiú, aki mely gondolkodó volt, jártas a fémmegmunkálásban, a matematikában és a zenében, i.e. 535 táján Krotónba emigrált, s ott bevezette a pénzt, filozófiát tanított, és püthagoreus társaságokat szervezett” (265.) — mindez nem szoríthatja háttérbe azt a komoly kérdést, hogy Püthagorasról voltaképpen semmi bizonyosat nem tudunk.

Ugyanígy vagyunk a másik prominens püthagoreussal, Philolaossal is. Amikor Thomson professzor arra vonatkozó feltevéseit közli, hogy Philolaosz Itáliából Görögországba menekült (273.), ott valószínűleg ión filozófusokkal találkozott és saját nézeteit igyekezett azokéval összeegyeztetni (274.), akkor az olvasó mindenekelőtt arra vonatkozó bizonyítékokat kér, hogy Philolaosz valóban korai püthagoreus volt, nem pedig — mint ma a legtöbb kutató véli — Platón kortársa.

A szerző elemzésének centruma az a gondolat, hogy a püthagoreusok dualista elméletet hirdettek. Ezzel az értelmezéssel igen sok filozófiatörténész egyetért. De az olvasó mindenképpen tágabb képet kap majd erről a rejtélyes szektáról, ha Thomson ismerteti és cáfolja azokat az érveket is, amelyek a püthagoreusok monizmusa mellett hozhatók fel (Cornford), valamint azt az álláspontot, amely az egész dualizmus-problémát mindenestül a platóni filozófia gondolkörébe utalja, tagadva a korai püthagoreusok filozófiai jelentőségét és a nekik tulajdonított fragmentumok hiteles voltát (Erich Frank).¹

¹ A lehetséges álláspontok képviselői közül itt természetesen csak olyanokat említetek, akik Thomson művének első kiadása időpontjában már kifejtették véleményüket.

A püthagoreus dualizmus legfontosabb jegyének Thomson professzor az ellentét-táblát tartja, amelyet Arisztotelész alapján idéz,² majd így kommentálja: „A felsorolás természetesen vég nélkül folytatható. Hagományosan tízre korlátozták az ellentétek számát, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a tizet, mint az első négy szám összegét, tökéletes számnak tekintették. Az is világos, hogy némelyik ellentétpár kevésbé fontos a többinél.” (275–276.)

Szerencsés volna, ha a végleges változat majd leszögezné: az ellentétek felsorolása nem folytatható vég nélkül, mert semmiféle támpontunk nincs a folytatásra. — Nem igazolható, hogy hagyományosan korlátozták tízre az ellentétek számát. Erre vonatkozó forrásaink körül ui. Arisztotelész az egyetlen, aki tíz ellentétet sorol fel. Plutarkhosz kilenc ellentétet ismertet (De Iside 48, 37), Porphüriosz hat ellentétpárt tulajdonít Püthagorasznak (Vita Pyth. 38. cap), Szimplikiosz tájékoztatása szerint Hermodórosz három, Eudórosz hét ellentétet ismert (Phys. 247, 30., ill. 181, 22.)³

Ennélfogva a tizes szám tetraktikus teljessége korántsem „egyszerű oka” az ellentétek számszerű meghatározottságának, csupán egy ezzel kapcsolatban tradicionális hipotézis. Forrásaink alapján még az sem egyértelmű, hogy az oppozíciós tábla püthagorászi, korai püthagoreus, későbbi püthagoreus vagy akadémiai eredetű-e.

Amikor Thomson professzor azt mondja: „Az is világos, hogy némelyik ellentétpár kevésbé fontos a többinél”, majd felsorolja a fontosabbakat, akkor nyilván nem közvetlen evidenciára gondol — ilyenlél ugyanis nem rendelkezünk —, hanem láthatóan Platónra és Arisztotelészre támasz-

odik.⁴ Vagyis a mondatot úgy kell értenünk, hogy *Platón számára és Arisztotelész szerint* az említett ellentétek fontosabbak a többinél. Mert Plutarkhosz számára pl. az idézett szöveg helyen a hímf és a nőstény, „azaz” a páratlan és a páros a kardinális ellentét, megfelelően az ontológiai konstitúció és a megfésze analógiájának.

Mindezek a pontok persze nyomban megelikk majd helyüket, ha Thomson professzor kidolgozza a püthagoreus kozmogóniára és kozmológiára vonatkozó értelmezését. Egyelőre ugyanis egy féloldal terjedelmű Raven-parafrázis jelzi csupán az értelmezés funkcionális helyét és jelenlegi hiányát a műben. E parafrázist a szerző ezzel a mondatdal zárja: „Bennünket itt nem a folyamat részletei érdekelnek — amelyek jó adag szofisztikát tartalmaznak —, hanem az elmélet alaptétele.” (277.) Ez a kijelentés is nyilván kimarad majd a végleges változathól, hiszen egy elmélet alaptétele, azaz konzekvenciája vagy megfogalmazott attitűdje, ha a gondolkodási folyamat elemzése nélkül értékelhető, akkor nem tartozik szervesen ahhoz az irányzathoz, amelyek tulajdonítják; ha meg hozzá tartozik, akkor a gondolkodási folyamat elemzése nélkül nem tudunk vele mit kezdeni.

Ez az a két irányzat, amellyel kapcsolatban már a jelen műben kitapintható Thomson majdani érvelésének iránya. Úgy tűnik, Hérakleitoszt és Parmenidészt jóval problematikusabbnak tartja annál, semhogy a kutatás e fázisában állást foglaljon velük kapcsolatban. Csak így értelmezhető ugyanis a szerzőnek az a gesztusa, hogy e két filozófusról szólva még az alapvető szakmunkákat sem említi.

Valószínű, hogy a hérakleitoszi és a parmenidészi filozófia kronológiai sorrendje igen fontos szerepet fog játszani Thomson professzor érvelésében, hiszen mint láttuk, nagy vonalakban vázolt gondolatmenete szerint Hérakleitosz a hanyatló hieratikus arisztokrácia, Parmenidész a pénzforgalmon alapuló kereskedelem filozófiai reprezentánsa. A szerző ezért ismerteti és utasítja el igen határozottan Szabó Árpádnak azt a véleményét, hogy Hérakleitosz Parmenidész után működött volna. Szabó Árpád ugyanis úgy érvelt, hogy a korai görög gondolkodás történeti-dialektikai fejlődésében a milétozsiak a *tézis*, Parmenidész az *anti-tézis*, Hérakleitosz a *szintézis* mozzanatát képviseli. Thomson professzor ezzel kapcsol-

² A magyar kiadónak itt érdemes lett volna a szerzőtől engedélyt kérnie egy nyilvánvaló elírás kijavítására. Az első ellentét első tagja (görögül: *perasz*, 'határ') a szövegben itt és másutt is következetesen, de tévesen így szerepel: „határolt”. Ez az elírás azért zavaró, mert a *határolt* kifejezés is püthagoreus és platóni terminus, de természetesen nem a határ szinonimája, hanem a „lehatárolt határtalan”, vagyis a *létező* megjelölésére használatos. — Ennél még zavaróbb a tizedik ellentétpár helytelen magyar fordítása. A *tetragónon* és *heteromékesz* jelentése ugyanis nem „négyszögletes” és „hosszúkás”, mint ezt a jelen kiadásban olvashatjuk, hanem egyszerűen: „négyzet” és „téglalap”.

³ Erre és még további adatokra vonatkozóan lásd W. Burnet: „Weisheit und Wissenschaft”, H. Carl Verl., Nürnberg, 1962, 45. skk.

⁴ E szempontból a „Philébosz”, a „Metafizika” idézett helye (helyesen: I. könyv, 5. fej. 986 a 22–26.), továbbá a „Nikomakhoszi Ethika” 1096 b 5, 1106 b 28. jöhet szóba.

latban megjegyzi: „Tetszetős formula, de nem igazodik a tényekhez; mert nem is szólva az időrendről, figyelmen kívül hagyja Püthagorasz, aki kettős valóságról beszél.” (319.)

Ezzel kapcsolatban két megjegyzést kell tennünk. Thomson nem közli — noha nyilván tudja —, hogy ez a „tetszetős formula” nem Szabó Árpád gondolata, hanem Hegel filozófiatörténeti koncepciójának vonatkozó része.⁵ Mármost Parmenidész, ill. Hérakleitosz időbeli elsőbbsége ellen és mellett egyaránt hozhatók fel érvek, de olyan tényekkel, amelyek alapján e kérdést egyértelműen eldönthetjük, nem rendelkezünk. Az időrend tekintetében ugyanis, amelyre Thomson professor itt céloz, Apollodórosz (i.e. 2. sz.) „Króniká”-jának töredékeire és kivonataira vagyunk utalva, erről a műről pedig a századforduló előtt kimutatta a kritika, hogy faktív kronográfiai séma alapján dolgozik.

Befejezetlennek kell tartanunk jelenlegi formájában Thomson saját argumentumát is, amely szerint Hérakleitosznak, a materialista gondolkodónak azért kellett megelőznie az idealista Parmenidészt, mert „az ókori filozófia általában a materializmustól az idealizmus felé halad”. (319.) Hogyan kellene értékelnünk ennek az érvek alapján pl. Démokritoszt, aki jóval Parmenidész után élt (Platón idősebb kortársa volt) és Arisztotelészt, aki Platón után működött?

HÉRAKLEITOSZ

A Hérakleitosz-fejezetnek említett nyitottságában is nagy erénye a filozófus orfikus reminiscenciáinak említése. Nagy kár, hogy Thomson, aki önálló kutatója az orfikának, sem itt, sem a Parmenidész-fejezetben nem viszi közelebb az érvelést témájához, amikor a két filozófus és az orfikus gondolatok párhuzamáról szól. Kevésbé érthetünk egyet A Logosz c. alfejezet módszerével. A szerző itt a több, mint 130 hérakleitoszi töredék 32 darabját egyesíti laza összekötőszöveggel antológiává.⁶

⁵ Az általános, mint *természetmeghatározás* (milétozsiak), mint *tiszta gondolat* (eleaiak), mint *folyamat* (Hérakleitosz). Hegel: „Előadások a filozófia történetéből”, I, Akadémiai Kiadó, Bp. 1958, 145.

⁶ Mivel a magyar kiadásban az elsőként idézett Hérakleitosz-töredékhez (55. töredék) tartozó jegyzet (292. old. 10. jegyz.) értelemzavaró sajtóhiba áldozatává lett, itt kell közölnünk, amit a szerkesztő eredetileg nyilván ott akart: a szövegben idézett Hérakleitosz-töredékek Kerényi Károly fordításai.

Hérakleitosz nemcsak gondolataiban, de nyelvében is rendkívül problematikus filozófus. Ha az olvasó nem emlékeznék arra, hogy a szerző ezt maga is említi Norden gondolatainak ismertetésekor (134–139.), azt vélhetné, hogy Thomson az elemzetlenül közölt hérakleitoszi mondatokból valóban az epheszoszi „homályos” bölcs filozófiáját kívánja kifejteni. Amit ellenben még e rövidre fogott vázlatban is hiányolnunk kell, az az, hogy a szerző — aki egyébként gyakran idézi Lenin módszertani és tartalmi megjegyzéseit — nem említi a „Filozófiai füzetek” Lassalle-konspetkusát. Ez a kis értekezés nagyon hasznos metodológiai ellenszert kínál olyan kutatók számára, akik gyakran éreznek kísértést rá, hogy két, nem azonos társadalmi-gazdasági szintet reprezentáló filozófiai gondolkodásforma eredményei között közvetlen párhuzamot vonjanak.

PARMENIDÉSZ

A Parmenidész-fejezet interpretáló része (2., 3. alfejezet) Burnet alapvető művének, az „Early Greek Philosophy”-nak figyelembevételével készült. Erre utal az a tény, hogy a szerző Burnet töredék-számozását (azaz: a „Fragmente der Vorsokratiker” első kiadásainak számozását) használja, amely a későbbiekben megváltozott. A Thomson által idézett 4. parmenidészi töredéket a szakirodalom 1934 óta 2. töredék néven tartja számon.

Ugyancsak átkerült Thomson professzor szövegébe a kérdéses töredék Burnet-féle fordításának egy nyilvánvaló elírása.⁷

Burnet-től származik továbbá az az érv, amelyet Thomson annak az állításának alátámasztására használ, hogy Parmenidész a püthagoreus dualizmus kritikusa volt.

„Ez kétségtelenül kiviláglik abból a célzából — írja Thomson —, amely a *Látszat* útjának bevezetésében szerepel. A fény és a sötétség elvéről szólva, Parmenidész a következőket mondja itt: „Elhatározták, hogy két formát neveznek meg, amelyek közül az egyiket nem szabad megnevezni, és ezen a ponton tévedtek hamis útra.” (311.) Ez a rész Parmenidész 8. töredékének 53–54. sora. Nem szabad azonban elfelej-

⁷ Parmenidész 4. (= 2.) töredék 2. sor: *haiper hodoi mainai díésziosz eiszi noészai*, „melyek a kutatásnak azok az egyedüli útjai, amelyek elgondolhatók”. Burnet: EGPh 173.: „the only two ways of search that can be thought of”. (Kiemelés tőlem — S. K.) Thomson: „A vizsgálódásnak csak két útja lehetséges.” (311.)

tenünk, hogy az 54. sor első felének nem egyetlen, hanem négy egymástól lényegesen eltérő értelmezése van.⁸ Thomson professzornak tehát okvetlenül érvelnie kell majd amellett, hogy miért preferálja az első értelmezést.

Ezeknek a további kommentárra szoruló gondolatoknak idézésénél nem extenzív teljességre törekedtünk, csupán típusokat emeltünk ki. A példák közül látható, hogy a szerző, amikor vázlatát kidolgozta, egyelőre nem támaszkodott kellő határozottsággal forrásaira, nem indokolta értelmezési preferenciáit és helyenként — pl. az említett Parmenidész-töredék, vagy egy, a 269. oldalon idézett Arisztotelész-hely⁹ esetében — alkalmasint nem az eredeti szöveg alapján dolgozott. Thomson professzor nyilván ezekre és hasonló mozzanatokra utal, amikor fejtegetéseit ideigleneseknek nevezi. Ezért nem volna helyes eljárás a kritika részéről, ha a vázlat társadalmi-történeti-filozófiai összkapéhez olyan igényrel köze-

lednék, mintha egy már lezárt művet elemezne.

Nem fejezhetjük azonban be ezt a rövid ismertetést anélkül, hogy meg ne említenék egy nehezen magyarázható ténnyt: a „First Philosophers” nemcsak 1961-ben, de 1972-ben is változatlan formában jelent meg, holott az első kiadás óta eltelt hat, illetve tizenhét esztendő nem éppen eseménytelen időszaka volt a nemzetközi politikai, ideológiai és tudományos életnek. Ha a tudós ennek ellenére azt a lépést választja, hogy változatlan formában jeleníti meg művét, ezt meg kellene indokolnia. Ezzel az indoklással azonban sehol sem találkozunk, ezért a mű néhány stiláris és tartalmi sajátosságával ma nehezen tudnánk egyetérteni.

A hidegháborús korszak defenzívába szorult kutatójának radikális frazeológiája 1972-re sokat veszített frissességéből. Annak ellenére, hogy a szerzőnek ideológiai elkötelezettségéből fakadó kritikai álláspontjának őszinteségében nincs okunk kételkedni, meg kell állapítanunk: Thomson professzornak a polgári tudomány eredményeiről mondott kemény bírálatát rendkívül előnyös módon támasztaná alá az, ha önmagán kívül más marxista ókortudósokra is hivatkoznék. Amint hogy időközben a gyakorlat azt is megmutatta, hogy a klaszszikusoktól vett idézetek önmagukban nem pótolhatják a szerző önálló értelmezését.

Ami történelemfelfogásának tartalmi oldalát illeti, itt két dolgot kell megjegyezni. A szerzőnek természetesen szuverén joga, hogy ne értsen egyet a marxista társadalomelmélet és történettudomány olyan új megközelítésével, amilyen pl. a társadalmi formáknak a könyv témájához szorosan kapcsolódó elmélete. De ha az antik osztályok és osztályharc problémájának tárgyalásakor ezekről az eredményekről még csak tudomást sem vesz, akkor saját maga utalja művét a tudománytörténeti közelmúlt meghaladott alkotásai közé.

Hasonló a helyzet a könyv másik eszmei súlypontjának, a görögség és a Közép-Kelet viszonyának kérdésével. Miután J. Chadwick 1958-ban közzétette a műkenéi írás megfejtését és ezek a dokumentumok részben értelmezhetővé váltak, a görög gondolkodás társadalmi-gazdasági eredetének kutatása teljesen új perspektívát kapott. Ezért nem egészen érthető, hogy Thomson még 1972-ben is kizárólag saját Cornford-kivonatában látja a meghaladni kívánt ideológiai és tudományos ellenfelet, és a Kréta-problémát említetlenül hagyja.

Röviden, ezek azok a jellemzők, amelyek miatt némiképp kielégítetlenül, de annál nagyobb érdeklődéssel várjuk Thomson professzor művének folytatását.

⁸ 1. „amelyek közül az egyiket nem szabad <megnevezni>” (Zeller, Burnet), 2. „amelyek közül egyet sem jogos <megnevezni>” (Cornford), 3. „amelyek közül nem helyes <csupán> az egyiket <a másik nélkül megnevezni>” (Karsten, Diès, Verdenius, Raven), 4. „ama dolgok egységét, amelyeket pedig nem szükséges <megnevezni>” (Diels, Cherniss, Schwabl, Fränkel, Tarán).

⁹ „Arisztotelész közli, hogy Empedoklész tanítványai kívülről megtanulták tanítójuk verseit, és el tudták ’hadarni’, jóval azelőtt, hogy felfogták volna az értelmüket, a megértéshez ugyanis idő kell, másképp nincs mód az elmélyedésre.” (269.) A szerző a „Nikomakhoszi Ethika” 1147 a hasábját jelöli meg forrásként, ahol a fegyelmezetlen ember lelki alkatáról olvashatjuk a következőket: „Hogy aztán valaki ilyenkor (ti. fegyelmezetlen lelki állapotban — S. K.) mégis az igazi tudásból fakadó érveket mondja, az semmit sem bizonyít: az említett lelki állapotban levők is bizonygathatják igazukat, vagy akár Empedoklész verseit is idézhetik; s aki első ízben tanul meg valamit, az is fel tudja sorakoztatni valahogy az érveket, pedig még nem érti; a tudásnak ugyanis teljesen össze kell velünk nőni, ehhez azonban idő kell.”

A TARTALOM FORMÁI ÉS A JELENTÉS A SZEMIOTIKÁBAN

H AJ N Ó C Z I G Á B O R

A neves olasz filozófus-esztétának ez a könyve bevallottan az 1968-ban megjelent „La struttura assente” — által felvetett gondolatok továbbfejlesztésére, illetve az abban nem tárgyalt témák elemzésére íródott. Ez utóbbiak közül talán a legfontosabb, és ezt a könyv magyar recenzense szóvá is tette,¹ a jelentés problematikája. Az első könyvben Eco egy semmiképpen sem precíz definícióval elégedett meg („jelentés az, amit a kód a signifiant-nal szemaksziológiai kapcsolatba helyez”), mivel akkor attól tartott, hogy a szemiotikát egyenesen léteben fenyegetik a jelentés hihetetlenül komplex jelenségének meghatározására tett kísérletek („Abban a percben, amelyben a jelentés meghatározására kerül a sor, paradox módon azt kockáztatja a szemiológia, hogy megszűnik annak lenni, ami; s logikává, pszichológiává vagy metafizikává válik”²).

A „Le forme del contenuto” bevezetőjében a szerző maga is elismeri, hogy különösnek tűnhetett egy közel négyszáz oldalas szemiotikáról szóló könyv a jelentés definiálása nélkül. Azzal védekezik azonban, hogy ez minden olyan vizsgálódásnak utolsó feladata, amely a jeleket tanulmányozza. A jelen könyv tehát nem csupán formailag,³ hanem tartalmilag és logikailag is a „La struttura assente” folytatásának tekintendő.

A kötet lényegében tanulmánygyűjtemény, hat értekezés láncolata, amelyek ugyan önmagukban zárt egységek, valójában mégis igazi fejezetek, amelyek kölcsönösen egymásra utalnak.

Az ecoi gondolatmenet kiindulópontja Hjelmlev ismert képlete:

$$\begin{array}{c} T \frac{s}{f} \\ \hline K \frac{f}{s} \end{array}$$

*Umberto Eco: „Le forme del contenuto”, Bompiani, Milano 1971, 218 oldal.

¹ Kelemen János: A „hiányzó struktúra” és a szemiológiai kutatás; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/3—4. sz.

² Uo.

³ Több külföldi kiadásban a két könyv egybefűzve jelent meg. Nem zavarhat az a frazeológiai differencia sem, hogy az egyikben „szemiológia”, a másikban „szemiotika” kifejezést olvasunk; a szerző a két kifejezést szinonim értelemben használja.

Amikor valamit kommunikálunk, gesztusokat stb. használunk. Különböző jelekkel rendelkezünk, amelyek a *Kifejezés Szubsztanciáját* alkotják. Ezekből választunk elemeket, szisztémába szervezzük őket, ezáltal rendelkezni fogunk a *Kifejezés Formájával*. A kifejezés formája, miután egyszer megszerveződött, képessé tesz bennünket, hogy kifejezések sorát artikuláljunk, aminek értelmét tulajdonítunk.

A kommunikáció lehetséges tartalma maga az univerzum, de nem a tárgyak univerzuma, hanem a fogalmaké. Egy kultúra a fogalmakon keresztül szervezi saját világnézetét; az, ami a tartalom szubsztanciája volt, szervezett és *megnevezett* tapasztalatok szisztémájává válik. Tehát, hogy egy kultúra a maga tapasztalatait szervezni tudja, el kell nevezze őket: meg kell feleltetnie a kifejezési formáknak a tartalom formai elemeit.

Maga a kérdés nem ilyen egyszerű: lehetséges, hogy az adott kultúrában a nyelv, vagy valamely más kommunikációs szisztéma által már előírt formák szerint szervezik a tapasztalatokat, de lehetséges, hogy a kifejezés formái képesek lesznek szállítani a tartalom formáit anélkül, hogy homológia létezne a két univerzum között. Ez teszi indokolttá és szükségszerűvé, hogy a szemiotikai kutatás kiterjedjen a tartalom formáinak vizsgálatára is.

És minthogy bizonyos fajtájú üzenetek (pl. esztétikai stb.) kvalitatíve bizonytalanok, Eco a tartalom *formáiról* beszél, jóllehet Hjelmlev csak a forma tartalmára utal.

Eco szerint a szemiotika határait szélesebbre kell tárni annál, mint amit akár Saussure, akár Peirce kijelöltek. Az előbbi definíciója sok olyan jelenséget kizár, amelyeket ma már szemiotikainak tartanak; ha például az információelmélet belép egy általános szemiotika területére, nem lehet mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy az információelmélet számára csak kvantitatíve komputálható üzenetegységek vannak. Peirce felfogása látszólag tágabb, de lényegében itt is megvan a *signifiant* és *signifié* kettőssége: van egy fizikai forma, amely vonatkozik (a címzett számára) valamire, amit a fizikai forma denotál, designál, nevez, és amely nem a fizikai forma. Ennél fogva ez a definíció is kihagy egy sor processzust, amit jelenleg kommunikációs processzusként tanulmányoznak (például a kibernetikai processzusok). Ha mármost a szemiotika alsó küszöbét a szignál és az értelem közötti határ mutatja (segnale-

senso), a felső küszöböt az a határ reprezentálja, amely azok között a kulturális jelenségek között vannak, amelyek a „*két-ség árnyéka nélkül*” „jelek” (pl. szavak) és azok között, amelyek, úgy tűnik, nem kommunikatív, hanem más funkcióval rendelkeznek (például egy autó szállításra és nem kommunikálásra szolgál). A „felső küszöböt” végül igen „magasan” állapítja meg: „A kultúrában minden entitás képes szemiotikai jelenséggé válni. A kommunikáció törvényei a kultúra törvényei. A kultúrát teljes egészében lehetséges szemiotikai nézetből tanulmányozni. A szemiotika olyan diszciplína, amely tud és kell is hogy az egész kultúrával foglalkozzék.”⁴

Ezek előrebocsátása után következik a referens és a referencia vizsgálata. Nem elégszik meg az Ogden–Richards-féle háromszöggel, mert mint írja, kárt tesz a szemiotikának. Szerinte a referens a szimbólum által megnevezett tárgy. A referencia már bonyolultabb kérdés; tulajdonképpen nem az a feladat, hogy stabilizáljuk, mi a jelentés (vagy jelentett) mint *Sinn*, hanem hogy kizárjuk a káros Bedeutung-fogalmat minden szemiotikai kutatásból. A verifikációs kérdések ugyanis egy sor haszontalan problémát szülnék, amelyek a logika szempontjából érdekesek lehetnek, nem vizsgálандók viszont szemiotikai aspektusból. A szemiotikát a jelek mint társadalmi erők érdeklik. A hazugság vagy a hamisság problémája prae- vagy post-szemiotikai.

Miként lehet mármost egy jel referensét szemiotikailag meghatározni? „Minden kísérlet — írja Eco —, hogy meghatározzuk, mi egy jel referense, kötelezővé teszi ennek a referensnek egy absztrakt entitás terminusaiban való meghatározását, ami nem más, mint egy kulturális koncepció.” (31.) Ezt pedig *kulturális egységnek* nevezi. Példája szerint a (Krisztusban két természet létezik; az emberi és az isteni, és egyetlen Személy) kifejezés esetében a logikus nem fog referenset találni, viszont szemiotikai aspektusból interpretálva azt fogjuk mondani, hogy egy adott korban ez az üzenet precíz jelentetteket közvetített, „amelyek léteztek mint kulturális egységek egy civilizáció belsejében”. Azok a magyarázatok, amelyek így egy társadalom kulturális egységeit körülírják, láncolatot alkotnak. Ezeket Eco a peircei interpretánsokkal rokonítja. Hogy a szemiotikai jelentésproblémáját meg tudja oldani, a fenomenológiához folyamodik. Végül ezt a definíciót adja: „... a szemiotikai jelentés nem más, mint egy észlelt tapasztalat társadalmasított kodifikációja, amit a fenomenológiai

epoché kellene hogy visszaszolgáltasson nekünk eredeti formájában. És a hétköznapi percepció jelentése (mielőtt az *epoché* közbeavatkozna, hogy azt felfrisítse) nem más, mint egy kulturális egységnek a percepciós ingerekhez való rendelése...” (40.) Ezzel Eco elérkezett a szemiotika és a fenomenológia határához.

A denotáció problémájának megoldásánál elutasítja Shannon javaslatát, aki a denotáció meghatározására el akarja fogadni az invariánsokat a fordítói processzusokban; így a /bois/ ekvivalense a „Wald” lenne, ami tulajdonképpen nem az. Az általa javasolt megoldás az, hogy egy izolált lexéma egy pozíciót denotál a szemantikai szisztémában. A német „Baum” lexéma azt a teret denotálja, azt a szemantikai értéket, ami opponál a /Holz/-cal és a /Wald/-dal. Ez máshol is alkalmazható, így például egy jelentős építészeti forma egy funkciót denotál, és egy funkció nem más, mint pozíció funkciók strukturált mezéjén.

El akarja kerülni a sokak által használt „cognitive” és „emotive meaning” kifejezéseket. Definíciója szerint a konnotáció mindazon kulturális egységek együttese, amelyeket a signifiant szándékolt definíciója játékba hozhat; mindazon kulturális egységek összessége, amelyeket a signifiant felidézhet a címzett agyában. Ezt követően felállít egy kazuisztikát, amely a konnotáció típusait van hivatva reprezentálni. Itt kapcsolódik a gondolatmenethez a szemantikai komponensek kérdése, amelyet Eco a „Katz–Fodor”-féle modell alapján vizsgál (a „KF fa”). A kontextus mint szintaktikai struktúra elemzése vezet el a kód kérdésének tanulmányozásához.

Eco tulajdonképpen csak azt az esetet veszi alaposabban szemügyre, amelyben a kódnak *szemantikai kulcsi* funkciója van. Megkülönböztet ugyanis tisztán szintaktikai és szemantikai kódot. A kettő között a különbség úgy érzékelhető, hogy különbséget teszünk fizikai és szemiotikai információ között. Az információelmélet például csak kodifikáló szisztémákat tanulmányoz, és belőlük kvantitatíve komputálja az egységeket, amelyeket *szignállökként* és nem *jelekként* fog fel.⁵

A kötetben szereplő, a metafórákról szóló tanulmányok tulajdonképpen nem szemiotikai értekezések; fontolóra veszik a kiegyezést vagy az oppozíciót strukturális és dialektikus logika között.

⁵ *Segnali* és *segnì* kettősségére lásd a „La struttura assente” A. 1. fejezetét („L’uni-verso del segnale”), ahol megkülönböztet szignált és jelet és megadja a kettő definícióját.

⁴ 24. old.

Már a „La struttura assente” olvasása közben feltűnt, Eco milyen előszeretettel foglalkozik az építészet szemiotikai kérdéseivel. Az alapvető kérdéseket nagyrészt már abban felvette és meg is oldotta. Az építészetet par excellence nem művészetnek tekinti, hanem konkrét fizikai tárgyak halmazának, amelyek a tereket körülhatárolják, oly módon, hogy funkciókat tesznek lehetővé. Megkülönböztet elsődleges funkciókat, amely egy épület esetében sajátosan adott (ez denotálódik) és másodlagos funkciókat (ezek konnotálódnak). Két problémát azonban nyitva hagyott: 1. Melyek az építészeti jelek artikulációs síkjai, és 2. Melyik a jelentéshordozó alapegység az építészetben? Az első azért nehéz kérdés, mert magában hordja a veszélyt, hogy felismerünk második artikulációs elemeket, amelyek egyébként nem idegenek az építészettől. Ilyenek például az euklidészi geometria elemei, amelyeket korábban már „sztoichéiák”-nak nevezett, és amelyek kodifikált jelentés nélküli elemek, de amelyek nem tartoznak kizárólag az építészeti nyelvvezetethez (lehetnek másodlagos artikulációs elemek egy Mondrian-képen).

A jelentő elemek vizsgálatánál, minthogy nem lehet a nyelvi koncepciókat lefordítani az építészetben, nem kérdezhetjük, mi egy

építészeti „szó”, hanem hogy mi egy építészeti „szeméma”. A megoldáshoz Eco ismét a Hjelslev-féle képlethez tér vissza; az építészetnek mint sajátos térkonceptió kommunikációjának tanulmányozása egyenértékű a szintaxis, vagyis a vonatkozó szemantikai egységekkel szervezett tartalomnak megfelelő kifejezés formai szempontjainak tanulmányozásával. Az építészeti objektum tehát kétarcú egység; egyfelől az építészet sajátos szubsztanciájának formájaként megvalósított M építészeti morféma kifejezésének szintjéből, másfelől a tartalom szintjét illetően abból az A építészeti szemémából tevődik össze, amely annak a funkciórendszernek részét képező funkció sajátos formáját valósítja meg, amelyre bizonyos kulturális rendszer minden lehetséges funkciójának szubsztanciája felosztható. Ebből adódóan Eco számára — ellentétben az olasz építészet-szemiotikusok jelentős részének véleményével — a tér nem „jelentése” az építészeti objektumnak, hanem egyik morfológiai jegye. Így aztán az elméleti alapvetést követő reprezentációs analízisben, amely egy oszlop szemiotikai interpretációját adja, olyan márkák repertóriumát kapjuk, amelyben az esztétikai-poetikus elemek döntőek az építészeti-területi elemek rovására.

KUTATJUK, VAGY TERVEZZÜK A JÖVŐT?

LONTAI SÁNDOR ANTAL

Ez a kérdés lehetne a mottója Kovács Géza legújabb, „A jövő kritikus elágazási pontjai” c. könyvének.¹ Az előszóból kitűnik, hogy ez a mű voltaképp a szerző „A nagy távlatok és a tervezés” c. munkájának folytatása.²

Kovács Géza szívesen polemizál, és idézi mások véleményét is. Többször hivatkozik az egyetemi stúdiumok során felvetődött kérdésekre, a tanítványok hozzászólásaira. Ez a tárgyalási mód lehetővé teszi, hogy sokoldalúan összefoglalja az eddigi eredményeket, felvetett vitás kérdéseket. A könyv információs értékét nemcsak az idézetek, hanem a végén található — 9 oldal terjedelmű — irodalomjegyzék is növeli. Nagyon hiányzik azonban egy tárgy- és névmutató, amelyik megkönnyítené az idézetek visszakeresését, egy-egy idézett szerző más vonatkozású megtalálását.

A könyv voltaképp négy témakörre van bontva, az alábbiak szerint:

- Tudományszervezési és tudománypolitikai kérdések
- Tartós irányzatok, fejlődési fordulópontok
- A jövő társadalmi modelljei
- Jövőérzékeny tevékenységek.

Az egyes témakörök szerteágazó kérdés-csoportokat foglalnak össze. Ez a sokrétűség érthető, mert a szerző éppen az átfogó szintézist célozta a megalapozottabb és orientáltabb jövőkutatás érdekében. Erre vonatkozó nézeteit nagyon szemléletesen fejti ki a második témakör bevezetéseképp a részről és az egészről, valamint ezeknek az adott témakörön belüli viszonyáról.³

Tudományszervezéssel és a tudománypolitikával kapcsolatban a definíciók pontos meghatározását, a terminológia egyöntetűvé tételét szeretné elérni a konkrét

¹ Kovács Géza: „A jövő kritikus elágazási pontjai”, Bp. 1975, KJK. 285.

² Kovács Géza: A nagy távlatok és a tervezés. Bp. 1970, KJK. 203.

³ Kovács Géza: „A jövő kritikus elágazási pontjai”, 71–72.

kutatások érdekében. Mivel az egyes meghatározások körül folyó viták gyakran üres verbalizmust takarnak, jogos türelmetlenséggel írja: „... Felmerül azonban a kérdés, hogy mekkora jelentőséget szabad tulajdonítani annak, hogy egy kutatási irány, vagy tudományos terület diszciplina-szerű elnevezése, megjelölése kitől származik.”⁴

A különböző értelmezések miatt foglalkozik „A futurológiáról” c. fejezetben a fogalom létjogosultságával. Kétségtelen, hogy a jövő bármilyen felvázolása egyben ideológiai kérdés is. Erre határozottan rámutat a szerző, és többször is visszatér rá.⁵ Arra a kérdésre, hogy kell-e foglalkoznunk a jövőnkkel, egyértelmű, határozott választ ad: „Nincs mód rá, hogy kiterjünk a tervkötelezettség alól.”⁶ Elsősorban a társadalomtudományokat szeretné bevonni a jövő-kutatás és jövőtervezés feladataiba. Megállapítja, hogy „... amennyire gazdag képzőanyagot tanúsítanak a sci-fi művek technikai kérdésekben, rendszerint annyira szegényesek az elképzeléseik a társadalmi berendezkedést érintő kérdésekben.”⁷

Az alkalmazott tudományok rohamos fejlődését tekintve Kovács Géza a legígéretesebbek között a biológiát említi.⁸ Noha, általában optimizmus jellemzi, hajlamos rá, hogy némi félelemérzettel gondoljon az esetleges káros következményekre. A tudományos eredmények — sajnos — rombolás, pusztítás céljaira is felhasználhatók, és az ellenőrzésük egyre nehezebb lesz.

A Tartós irányzatok, fejlődési fordulópontok c. részben a fejlődés gazdasági oldalát vizsgálja. A termelés, termelékenység, termelési struktúra stb. kérdésekre keres választ. Részletesen elemzi, hogy a lineáris és exponenciális növekedés-görbék mely esetekben helytállóak, és ezeket hol nem lehet alkalmazni. Kovács Géza egy olyan logisztikus (több szakaszra bontható) fejlődés-görbét vázol fel, amely alkalmas a regressziók, töréspontok jelzésére is. Alapjában véve a fejlődés kontinuitásában, ha meg-megtörve, ugrásokkal is tarkítva, de egyre növekedő jellegű lesz. Felhasználja a szerző itt az alkalmat, hogy néhány szóval ismertesse a nyugati tudósok pesszimista prognózisait, a legismertebbeket, mint a Kahn-Wiener-féle világmodellét, és az ún. Római Klub kérdésére kidolgozott MIT (Massachusetts Institute of Technology)

néven ismert „A növekedés korlátai” c. publikált modellt. Ezek ellensúlyozására sürgeti egy átfogó jellegű marxista jövőkép mielőbbi kidolgozását, amelyben a szocialista alternatíva jut érvényre.

A jövő társadalmi modelljei c. rész foglalja össze a társadalmi rendszerek fejlődésének problémáit és a tudományos-technikai forradalom társadalmi kihatásait. Foglalkozik a „posztindusztrializmussal”, mint a tudományos kommunizmussal szembeállított burzsoá koncepcióval. Helyt ad annak a feltételezésnek, hogy a 4000 dollárt meghaladó egy főre eső nemzeti jövedelem minőségileg más, magasabb fokú társadalmi szerveződést tesz lehetővé, de megkérdőjelezi, hogy ezt a kapitalizmus viszonyai között el lehet-e érni. Ugyanakkor a társadalmi rés, vagyis a két rendszer közötti különbség egyre növekedni fog a fejlődés gyorsulásával, és a szocializmus fölénye egyre inkább kidomborodik. A társadalmi rés hasznosítása érdekében felsorolja azokat a világszerte ismert problémákat, amelyek megoldása csak a szervezettebb, tőkés érdekektől mentes, szocialista társadalomban lehetséges. Ilyen problémák a népesezés, szabad-idő eltöltése, társadalmi értéki rendszer, egyéniség kibontakozása stb. Sok konkrét elképzelést, javaslatot is közöl ezekkel kapcsolatban.

A Jövőérzékeny tevékenységek c. rész azokról a hosszú távra eszközölt tervekről és létesítményekről szól, amelyek közvetve kihatnak a közelebbi és távolabbi jövőre. Elsősorban a regionális makrorendszerek, mint pl. energiahálózatok, földgáz-, olaj-, vízvezetékek, szállítási és kommunikációs láncolatok stb. Ezeket csak nemzetközi koordinációval lehet tervezni és kivitelezni. Hasonló a környezetvédelem problémája is, amelynek megoldása csak kizárólag nemzetközi összefogással lehet sikeres. A mai technológiák negatív hatásainak kiküszöbölését Kovács Géza a további fejlődéstől várja.⁹ Külön foglalkozik az információ-áradattal, és végül külön fejezetben az oktatással. Ezt nem azért halasztotta a végére, „mert a tárgyalat témák közül ez a legkevésbé fontos, ellenkezőleg, mert talán ez a legfontosabb” — írja.¹⁰ Összefoglalja a legfontosabb kérdéseket és megoldandó problémákat ezen a téren is. Így a tananyag állandó változásáról, az individuális képességek kibontakoztatásáról, a permanens — iskolán túli — tanulásról, az oktatás hatásfokáról stb. kérdésekben summázza a jelen és a jövő feladatait.

⁴ I. m. 34.

⁵ Vö. i. m. 12—26.

⁶ I. m. 38.

⁷ I. m. 23.

⁸ Vö. i. m. 49—52., 148—156.

⁹ Vö. i. m. 247.

¹⁰ I. m. 249.

„A LÉLEK ÉS A FORMÁK”-RÓL MEGJEGYZÉSEK NYÍRI JÁNOS KRISTÓF CIKKÉHEZ

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA

Nyíri János Kristófnak „A lélek és a formák” német kiadásában foglalt tanulmányok fordításáról szóló cikkének („Magyar Filozófiai Szemle”, 1974/2–3, 401–404.) figyelmes olvasása néhány észrevételre indít bennünket, melyek a Nyíri által felvetett problematika újabb átgondolását igénylik. Budapesttől, pontosabban a Lukács-Archívumtól való távolságunk nem teszi lehetővé állításaink szavahihető igazolását, ezért azokat mint egyszerű észrevételeket fejtjük ki, melyek a szóban forgó kérdés megoldására tágabb perspektívát nyitnak, mint Nyíri tétele.

Első észrevételünk az, hogy a Lukács-Archívum anyaga nem elégséges „A lélek és a formák” német kiadása megjelenési formájával kapcsolatos probléma megvilágításához. Úgy gondoljuk, hogy ezt az anyagot legalábbis az Akadémia Kézirat-tárában levő anyaggal kell kiegészíteni. Konkrétan a Balázs Béla és Lukács közti levelezésre utalunk, főként „Balázs Béla Napló”-ra (MTA Kézirattára, Ms. 5023 és Ms. 5024). A szóban forgó évek Lukácsát nehéz megérteni Balázs Bélával való szoros kapcsolatának figyelembevétele nélkül. (Vele vitatta meg Lukács cikkeit, s ugyanakkor igen kritikusan ítélte meg a Balázstól származó terveket.) Hasonlóan szükséges számba venni a Lukács-Archívumban őrzött Balázs és Lukács közti levelezést (Lukácshoz írt levelek: 6 Balázs Béla 1910–1917; 107 db.), amely elkerülte Nyíri figyelmét, s amelyben számos utalás található a „Die Seele und die Formen”-ben közölt tanulmányokra.

„A lélek és a formák” mint könyv eszméjének megszületésével kapcsolatban Poppernek Nyíri által is idézett levelén kívül figyelembe kellene venni Lukács „Naplójegyzetek 1910–1911” című kiadatlan kéziratát, konkrétan azt, amit 1910. május 28-án jegyzett fel: „Most jut eszembe az a könyv, amit írok, mégiscsak az én régi romantika könyvem lesz, amit 1906 nyarán a Tátrában skicceltem le.” Nem kétséges, hogy „A lélek és a formák”-ról van szó, nemcsak azért, mert „Naplójegyzetei”-nek ez az alapvető témája, hanem azért is, mert egy későbbi jegyzetében (1910. júl. 6.) csaknem azonos szavakkal egyenesen erre a könyvre utal. Azt gondoljuk tehát, hogy ez a könyv valamilyen formában már 1906-ban foglalkoztatta Lukácsot, vagyis három évvel korábban, mint ahogy Nyíri gondolja, sőt előbb még, mint ahogy megírta volna

a tanulmányokat, amiket később tartalmazott. Ennek az állításnak az igazolására át kellene nézni Lukácsnak Mária nevű nővérével (a levelezésben Mici) és Benedek Marcellel váltott leveleit. Benedeknek — a Thália Társaság egyik tagjának — Lukácshoz írt levele igazolja, hogy Lukács 1905 táján színpadi mű írására gondolt (MTA FI LAK. Lukácshoz írt levelek: 16 Benedek Marcell Nagybacon 1905. VIII. 25.). Nemcsak Benedek hivatkozott leveléből, hanem Lukács drámatörténetének bevezetőjéből és későbbi önéletrajzainak említéseiből is tudjuk, hogy ez a kísérlet nem valósult meg, de ez a kudarc — amit Lichtheim abszurd módon kiakná — arra serkentette Lukácsot, hogy az irodalom elméleti-szociológiai vizsgálatának szentelje magát. Semmi különös nincs abban, hogy ilyen körülmények közt egy romantikáról írandó könyvre gondolt, annál is inkább, mert Lukács ebben az időben majdnem romantikus módon élt, amit apja, Lukács József, később annyira bíralt. Ha akkor elfoglaltságaihoz — filozófiai tanulmányok, a Thália Társaságban való tevékenysége — hozzávesszük, hogy 1906-ban átélt válsága (lásd Máriaival való levelezését) még kevésbé volt mély, könnyen megmagyarázhatjuk a romantikáról szóló könyv eredeti tervének elhalasztását. Ez az első válság semmiképpen sem volt olyan mély, mint amit 1910-ben élt át (erről késszóolón beszélnek a „Naplójegyzetek”), s amelyből megszületett „A lélek és a formák”.

Leo Poppernek „A lélek és a formák” tanulmányainak németre fordításában való részvételével kapcsolatban nem tagadjuk Nyíri állításait, de úgy gondoljuk, szükséges lenne azokat kiegészíteni. A Lukács és apja, Lukács József közti levelezés (MTA FI LAK. Lukácshoz írt levelek: 71 Lukács József 1909–1916, 69 db.; 1917 A 4 db.) világosan mutatja, hogy Lukács József mily kevésbé rokonszenvezett Leo Popperrel és Irma Seidlerrel. Másrészt Lukácsnak megígérte apja (uo. Budapest, 1910. VII. 2.), hogy fedezni fogja könyve német kiadásának költségeit. Ezért azt gondoljuk, hogy Lukács József nem nézte jó szemmel Poppernek a tanulmányok fordításában való részvételét. Van tehát itt egy sötét pont, melyre Nyíri nem utal, s amelyet meg kellene világítani. Ennek érdekében javasoljuk Lukács József levelezésének tüzetes átnézését. Lukács József egyik levele utal arra, hogy Bánóczy László, Lukács régi barátja,

Thália Társaság-beli munkatársa és az „Auróra” című folyóirat szerkesztője, Lukács egyik írását fordította az apa költésére (uo. Budapest, 1910. XI. 29.). Utána kellene nézni, hogy milyen írásról van szó, nem lehet-e „A lélek és a formák” egyik tanulmányára gondolni.

„A tragédia metafizikája” című cikkel kapcsolatban Nyíri azt állítja, hogy Lukács azt közvetlenül németül írta. Hevesi Sándornak Lukács-hoz (MTA FI LAK. Lukács-hoz írt levelek. 49 Hevesi Sándor 1904–1911, 13 db.) Budapestről 1911 februárjában (a nap olvashatatlan) Berlinbe írt levele megvilágítja Nyíri állítását: „A revue ügye — mondja Hevesi — a következőképpen áll: Megkaptam Balázstól az Ön esszéjének a fordítását. Hogy a későbbi lapokkal . . . hogyan áll a dolog, igazán nem tudom, de az első 6 oldalt nagyon átjavítottam, ami nagyon fáradságos munka . . .” Kétségtelenül „A Szellem” első számában megjelent Lukács-cikkről van szó, vagyis „A tragédia metafizikája”-ról. Bizonyos tehát, hogy a „Logos”-ban megjelent eredeti szöveget Lukács németül írta, az egyidejűleg „A Szellem”-ben megjelent fordítás pedig Balázs és Hevesi munkája.

Georg Simmelnek egy 1909. július 22-én Lukács-hoz intézett levele (MTA FI LAK. Lukács-hoz írt levelek: 97 Simmel Georg 1909–1913, 12 db.) is fényt vethet a bennünket foglalkoztató könyv fogantatásának időpontjára. Úgy tűnik, Lukács elküldött néhány tanulmányát Simmelnek, talán már könyvvé rendezetten, mert Simmel bevallja, hogy az egész könyvet nem olvasta, de az elemző módszer és a problematika tetszik neki. Át kellene nézni tehát ezt a

levelezést is, mert esetleg fényt deríthet a „Die Seele und die Formen” keletkezésére.

Végül a mű Babits kritikájában szereplő homályossága problémájának megközelítésében Nyíri véleménye újra hiányosnak tűnik. Értelmezésünk szerint a homály nemcsak abból származik, amit Nyíri említ, hanem abból is, hogy itt a „Die Seele und die Formen” kvintesszenciáját alkotó, az emberi lét lényegének megközelítésére tett kísérletről van szó. A könyv az ember Lukács belső világának kibontása, a szerzőnek arra irányuló erőfeszítése, hogy önmón létének mélységét megvilágítsa olyan időben, mikor a lét és a nem-lét között vergődött. Emlékezzünk arra, hogy Lukács olyan válsága idején dolgozza át a könyvet, amely ismételten az öngyilkosság szélére sodorja. A könyv dedikációja körüli kételemek (ld.: „Naplójegyzetek” 1910–1911) és minden egyes tanulmányról a „Naplójegyzetek”-ben szereplő feljegyzések a műnek a lét-probléma perspektívájában való interpretálása mellett szólnak. Ha ehhez a perspektívához hozzávesszük a Leo Popperhez intézett levélben a tanulmányformáról kifejtetteket, azt hiszem, a „Die Seele und die Formen” lehetséges értelmezésének legjobb útján járunk.

Befejezésül, Nyíri állításai, bár nem pontatlanok, feltétlenül hiányosak. Kiegészítésük érdekében át kellene nézni az általunk említett dokumentációt, melynek elemzését a Budapesttől való távolság számunkra nem teszi lehetővé.

Lima, 1975. március.

(Fordította Horányi Krisztina)

EMLEKEZÉS SÁNDOR PÁLRA

(1901–1972)

SERES LÁSZLÓ

A hetvenöt éve Szolnokon született Sándor Pál, akinek életútjában szinte kivétel nélkül megtalálhatók forradalmi nemzedékének jellemző vonásai: már fiatal diákként szenvedélyesen érdeklődik a munkásmozgalom iránt. Tizennyolc évesen részt vesz az első magyar proletárdiktatúra életében. A bukás után zaklatás, üldöztetés és emigráció az osztályrésze, de a huszas évek második felétől már újra itthon dolgozik. Tollal és élőszóval harcol a reakció, a fasizmus ellen, — gyakran álnéven kiadott írásokban. Miközben arra törekszik, hogy a legális szervezetek kereteit kihasználja, nem kerülheti el a rendőri felügyeletet, a fogházat, s az illegalitást sem.

A felszabadulás után az új társadalom felépítéséért dolgozik. Pár év múlva azonban alaptalan váddal több évre börtönbe kerül. Rehabilitálása után egyetemi katedrát kap, intenzív tudományos munkát végez, mintha az elveszett éveket akarná pótolni.

Életműve mind tartalmában, mind mennyiségében példás. Több mint húsz filozófiai tárgyú könyvet írt, köztük átfogó filozófiatörténeti munkákat, számos tanulmányt, egyetemi jegyzetet, majdnem kész hátrahagyott kéziratokat.

Nemzedékének teoretikus tagja volt, de mint annyi más kortársa, ő sem maradhatott — az illegális mozgalmi munka kegyetlen körülményei között — egyoldalú, csupán teoretikus. A gyakorlati és az elméleti követelmények egyszerre jelentkeztek. A baloldali, teoretikus cikkíró és a gyakorlati szerkesztő személye gyakran egybe esett, s ehhez társult még, Sándor Pál esetében, kiadó-vállalat alapítása, haladó művek terjesztésére. A kettős követelménynek szinte természetesen tesz eleget a felszabadulás után is. Sándor Pál a nehéz időkben kétszer tölt be jelentős pártfunkciót, 1945-ben a II. kerület MKP szervezőjének első titkára, 1956 novemberében pedig az MSZMP V. kerületi Intéző Bizottságának vezetője.

Sándor Pál életét, munkáját, műveit — mint bárkiét —, értékelhetjük elméleti teljesítménye alapján és pedagógiai-propagandista munkája szerint. Elmondhatjuk: olyan ember szellemi teljesítménye maradt ránk, aki életét a munkásmozgalomnak, a szocialista forradalomnak szentelte, aki öt évtizeden át munkálkodott a marxizmus eszméinek terjesztése, népszerűsítése érdekében.

A marxizmus forradalmi szellemétől elválaszthatatlan, hogy a marxista teoretikus a filozófia valóságfeltáró szerepével együtt magáénak vallja annak ideológiai, tömegbefolyásoló szerepét, funkcióját. Sándor Pálban a kutató és a propagandista szinte kezdettől természetes módon ötvöződik. Ha kutatásainak eredményeit könyvvé formálta, pillanatig sem kérette magát, hogy könyve gondolatait, a pártoktatásban, vagy a TIT munkájában, az élő beszéd erejével is ismertesse, s vitázva terjessze a marxizmus eszméit.

A marxizmus klasszikusainak írásait úgy hozta összefüggésbe a mai valósággal, hogy erősítette a marxizmus alapigazságait, és a gondolatserkentésen túl magától értetődően kínálta fel hallgatóinak a vita lehetőségét.

Műveinek tanúsága szerint Sándor Pál elméleti tevékenysége sok irányú volt. A logika, a társadalombölcselet, a történelmi materializmus általánosabb témáiban éppúgy otthonosan mozgott, mint a filozófia történetének legkülönbözőbb korszakaiban. Munkáinak fő erőssége a társadalmi-történelmi háttér megrajzolása és a gazdag és sokágú elmélet-történeti elemzés volt.

Filozófiatörténeti írásai hatalmas filozófiatörténeti tényanyagot dolgoznak fel, s a szerző szemlátomást egyetlen frappáns idézetet vagy kifejezést sem szeretne elhagyni. A kultúrált, nagy lexikális tudású vitatkozó a bírált nézetek legmélyére akar nézni, ezért hosszadalmasan követi ellenfelei gondolatait.

Sándor Pál szorosabban vett filozófiai tevékenységének fő területe a filozófia története. Filozófiatörténeti írásai a legszámottevőbbek. Az idealista filozófiatörténetírást tekintette fő ellenfelének. Marxista filozófiatörténeti feladatának kijelölésekor a gazdasági alap meghatározó szerepe érvényesítésén fáradozik az egyes filozófiák elemzése, értékelése során. Ezen túl nem vállalkozik a társadalmi szellemi szféra viszonylagos önállóságának, s az alapra történő sokoldalú visszahátasának elemzésére. Ez jellemzi háromkötetes, átfogó filozófiatörténetét. Ennek előszavában így ír: „A szerző ezért csak egy — általa legfontosabbnak tartott szempontot igyekezett kidomborítani: a visszatükröződés folyamatát és ezen belül is csupán a filozófia általános társadalmi meghatározottságát megmutatni. Úgy gondolja, hogy e területen nagyjából ugyanaz a helyzet ma is még, mint ami Engelst is arra készítette, hogy az idealista történelemfelfogás elleni harcban, látszólag egyoldalúan, csak a gazdasági tényezőket emelje ki. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, s így nem mindig volt időnk, helyünk és alkalmunk arra, hogy a kölcsönhatásban részt vevő többi mozzanatot kellően méltassuk.”

A szándék tiszteletre méltó, és Sándor Pál háromkötetes munkájának tudományos értéke, gyakorlati hasznossága is vitathatatlan. Valóban, a fő ellenfél ma is az idealizmus, annak mai válfajai és ez érvényes a filozófia történetére is. Azonban Marx és Engels közös tevékenysége után — amire az idézett Engelslevél vonatkozik — csaknem száz évvel, a marxista filozófiatörténeteknek már jobban kell tudniok „időt”, „helyet” és „alkalmat” találni arra, hogy „a kölcsönhatásban részt vevő többi mozzanatot kellően méltassuk” és a filozófiatörténeti elemzés, értékelés során feldolgozzuk. Ez utóbbi feladatot Sándor Pál jobbra az utódokra hagyta. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy amit egy enciklopédikus zsúfoltságú átfogó műben tűzött ki célul, azt néhány külön tanulmányban megkísérli részben megoldani. Gondolunk itt elsősorban az idős Schelling és a fiatal Engels („Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/6. sz.) és a Hegel-vita mai állása („Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/1. sz.) című tanulmányaira.

Jogosan hangzik a kérdés: Mit tett Sándor Pál a magyar filozófiai örökség feldolgozása érdekében?

Sándor Pált az a tudat vezérelte, hogy a magyar filozófiatörténet marxista feldolgozásának nagy adósságai vannak. Nem illendőségből foglalkozott e feladat megoldásával, hanem azért, hogy a magyar progresszió értékeit megőriz-zük, szocialista kultúránkba integráljuk, hogy a múlt megőrzött értékei is segítsenek mai tennivalóink elvégzésében s a ma is élő túlhaladott vagy reakciós ideológiai maradványok leküzdésében.

A magyar filozófiai örökség nem gazdag. E tény a kutatókat sokszor arra csá-

bította, hogy az egyes korok szerény, de értékes eredményeit se vegyék megfelelően számba. Érthető, hogy a magyar filozófia történetét szívügyének tekintő Sándor Pál érdeklődése kiszélesedett, s nagy gondot fordított arra, hogy a nemzetközi filozófiai áramlatoknak korabeli magyar értelmezésére és átértelmezésére ráirányítsa a figyelmet, s hogy megmutassa ezeknek hazai jelentőségét. Rámutatott arra is, hogy a külföldi eszmeáramlatok kiválasztásában, hazai értelmezésében és átértelmezésében hogyan és mennyiben tapinthatók ki a történelmileg reális hazai osztályviszonyok, osztályérdekek.

Terve volt a magyar filozófia történetének bemutatása. Erejéből annyira tellett, hogy a felszabadulásig végigkísérte és feldolgozta a magyar filozófia történetét. E három kötetet — amelyből eddig kettő jelent meg, s a harmadik kiadás alatt van — sokat forgatják mindazok, akik képet akarnak kapni a magyar filozófia történetéről.

Az ötvenes években hosszú hallgatásra ítélt filozófus írásai a hatvanas évek végén és utána gyors egymásutánban jelentek meg. E viszonylagos torlódás a kevésbé tájékozott olvasóban azt a benyomást kelthette, hogy Sándor Pál szinte futószalagon gyártja írásait, holott mindezek sokéves szorgos munka eredményei voltak.

*

Sándor Pál joggal vélte, hogy a marxista filozófusoknak adósságaik vannak a magyar filozófiatörténet további kutatásában és feldolgozásában, most már ez a mi adósságunk Sándor Pállal szemben, hogy a felszabadulás utáni magyar filozófia történetét megírjuk. Munkásságát akkor becsüljük meg méltóan, ha azt tudományosan is feldolgozzuk, értékeljük, és kijelöljük helyét, szerepét a magyar marxista filozófia történetében, amelyben a hagyományápoló Sándor Pálnak tisztességes helye van.

Budapest, 1975. december 2.

Sándor Pál főbb műveinek jegyzéke:

Fasiszta Munkakódexek, 1934. Kolozsvár
Marx vagy Hendrik de Mann, 1934. Budapest
Hegel (Kollár Ferenc álnéven), 1937. Budapest
A történelmi materializmus története, 1938. Budapest
Az igazi József Attila, 1941. Budapest
A Dialektika Története, 1942. Budapest
Filozófiai Lexikon, 1942. Budapest
Engels mint filozófus, 1945. Budapest
A természettudományok fejlődése a Szovjetunióban, 1946. Budapest
Filozófiai hátramaradottságunk okairól, 1946. Budapest
Tervgazdaság és kapitalizmus, 1948. Budapest
Arisztotelész logikája, 1958. Budapest
A filozófia története I—III. kötet, 1965. Budapest
Nicolaus Cusanus, 1965. Budapest
Henri Bergson filozófiája, 1967. Budapest
A filozófia is közügy, 1968. Budapest
Az ár ellen, 1970. Budapest
Az ideológiáért, 1972. Budapest
A két frankfurti iskola 1972. Budapest
A magyar filozófia története I—II. kötet 1900—1945. 1973. Budapest
A dialektika története (franciául) 1947. Párizs
Arisztotelész logikája (oroszul), 1961. Budapest
A dialektika története (spanyolul), 1964. Buenos-Aires
Nicolaus Cusanus (németül), 1971. Budapest—NDK
A filozófia fejlődéstörvényei, 1975. Budapest

SUMMARIES

Lajos Jánossy: Theory of relativity — physical reality

The paper discusses the theory of relativity from a philosophical point of view dissimilar to the common one.

The author introduces the notions of isotropic and homogenous propagation of light. Thus he examines the connection between two concepts: the traditional basic assumption regarding the propagation of light on the one hand, and the introduction of the inertial system on the other. The preferred reference-systems are the same, if we use only the experimental data in the analysis of the physical phenomena. This is the situation for instance, if we use the symmetry properties of the propagation of light. Therefore an assumption of the basic principle of the special theory of relativity (so-called Lorentz — principle) does not narrow down the reference system, in which we describe these phenomena.

Later the author demonstrates the equivalence-principle, postulated for the physical laws being valid in the field of gravity. At the same time he shows, that the different representations of the measure tensor $g(x)$ have common features, regarding the objective qualities of the propagation of light. In connection with the problem of the curved space the author gives a new physical interpretation of the tensor-field $g(x)$, which may be based on optional observations of physical phenomena. According to this interpretation $g(x)$ describes the energy-momentum tensor of the Maxwellian ether.

András Gáspár: Thinking machines — are they really intelligent?

The author attempts to outline the fundamental philosophical problems in this field. He criticizes the literature 15—25 years ago, and points out, that the new literature abroad needs a treatment too. He underlines the actuality of this topic

and the retarding role of limited views in modelling and in the scientific research. He criticizes the view, that the human thinking is the only way of thinking, and an other view too, which ignores the difference between the actual and potential possibility of no — human thinking. According to the author the question, whether the computers are thinking or they do not, is a false one. There are some other views criticized: some definitions in cybernetics, the negation of the importance of the relation between the robot and its environment and the sci-fi, as the latter one is the cause of a lot of prejudices.

In the second part the author outlines „a theoretically possible way of creating a thinking robot”, and points out, that many views negating the thought mentioned above are results of *ignoring the consequences of ontology and epistemology in marxism* regarding to the possibilities of the modelling. Although *the validity of truth in technics is practical*, the author underlines the importance of creating a „technical philosophy” in the dialectical materialism, which would outline the role of technics in the society, and would contain the views about technics in society.

László Hársing: Some types of methodological rules

The methodological rules are strategical principles of the scientific research. Their classification is closely connected with the main stages of the scientific knowledge.

The first group of these rules helps the scientist to get a homogeneous background-knowledge. The second class of these rules is useful for the formulation and solution of the scientific problems. These rules are called often as heuristical rules (devices). The third types provide the points of view of the appraisal (for the acceptance and refutation) of the hypotheses.

The scientific methodology is still lowly developed and rather describe as foundate

the applied rules, but some endeavours of foundations are available. The paper investigates the pragmatical, the historico-social, the dialectical and the axiological methods of the foundations and comes to the conclusion: the dialectical foundation is the most powerful and subordinately contains the other modes of foundations. The socio-ontological conception of G. Lukács forms the philosophical framework of the present investigation.

Imre Marton: Classes in the Third World

The author deduces the characteristics of the class struggle class — alliance and the formation of classes from a complex point of view. According to him the temporary social formations in the „Third World” are characterized by two factors: the coexistence and interaction of many production relations and their complex nature. The latter are not homogenous because of the disintegration of the economy.

The classes mentioned above are not the diminished copies of the classes of industrially developed countries. This is the result of the fact, that these countries are industrially backward. The classes of the „Third World” are deformed. There are not distinct boundaries between the social groups. The characteristic interest of a class are qualitatively heterogenous. The classes, which stand opposite one another are not the basic classes of a ruling mode of production; they are social groups. There are some social strata, which have a far greater political role, then their real social role. The class — interests are influenced by the ethnical, religious, linguistic and other interests, i.e. the secondary characteristics have a great importance. The reformistic and ultra — left nationalistic concepts are interlinked with the concepts of the classes „an sich” and „für sich”.

In the second part there is an example of the universal character of class struggle. The example is Guinea. The views of Sekou Touré are analysed and the author investigates the validity of the theorem; according which the class struggle in Guinea has its roots in the antagonism between the people's class and the class against the people.

Tamás Ungvári: Trichotomy and time in aesthetics

The author surveys the trichotomy of the works of art from a critical point of view. According to the trichotomy these

works belong to the lyrical poetry, epic poetry or to the dramas. He finds the origin of this trichotomy by Plato. The author discusses the survival of the trichotomy in the correspondence between Goethe and Schiller. The paper answers the questions, how the trichotomy developed later, and how it was interpreted. It surveys the opinion of Hegel. According to the author the Marxist poetics abstracts the system of arts from the structure of the society. It is possible to analyse the works of arts regarding them as attitudes and as outlooks upon life. The author surveys the notation „inherence” and the conception of „homogeneous medium” in the works of Lukács. The „homogeneous medium” transforms the categories of the objective reality (these categories being objectivied) into „the system of recollections”. The aesthetical force of the recollections wakes up „the centre of being human” in the receptive subject, and so it transforms the man-in-the-street into „the totality of being human”.

Anna Simonovits: Menyhért Palágyi (1859—1924)

Menyhért Palágyi lived in an age, which may be characterized by revolutionary changes in the international and Hungarian political and scientific life. The paper deals with the first period of Palágyi's work (1881—1900). In this first period there are to be found the beginnings of Palágyi's thoughts, which he later developed deeper and more precisely. He was a middle-school teacher of mathematics and physics, but could not get a teacher's job for years, and he was a literary critic and editor in this years. In 1885 he published a paper with the title „Az ész törvénye” in the periodical „Jelenkor”, which is his Ph. d. thesis too. The papers most important thought is a *principle about the unity of existence and consciousness*. In the next year he writes a paper in the same periodical, with the title „A szemlélet törvénye”. In the paper we find his brilliant thoughts about *space and time, their inseparability and unity*. These papers form the basis of later epistemological and natural philosophical thoughts.

Miklós Dérer: The „Jászi-apparition”

In this essay the author analyses the ideology of Oszkár Jászi. Oszkár Jászi had the greatest influence among the representatives of the bourgeois progression in

Hungary at the beginning of the 20-th century. The author's standpoint is, that between 1900 and 1910 important problems of democracy and questions of the capitalist development were unsolved, and exactly therefore there was reason for the existence of bourgeois theory and politics. These should have been destined to correct the depressing aberrations of the characteristic Hungarian development. The author draws a parallel between the work and type of Saint-Simon and Jászi. In the case of both types he assumes a certain analogy in the functions — but he does not forget, that they lived in different times. The same time he underlines the fact, that the posi-

tively democratic Jászi was restricted in his radicalism because of his bourgeois character. The author's meaning is, that the question of „why did not become Jászi a Marxist?” is far from having the reason for the existence, though it reappears sometimes in the special literature. Jászi consciously became a Hungarian representative of the *capitalist* progression (i.e. its characteristic Hungarian form). He openly fulfilled this political role, and has his part in the forming of the theory of this progression. According to the author this fact must be deduced first of all from the objective historical circumstances (but it is motivated by Jászi's attitude too).

РЕЗЮМЕ

Лайош Яноши: Теория относительности на основе физической действительности

Статья обсуждает теорию относительности с философской точки зрения, отличающейся от обычно принятой.

Автор, вводя понятие изотропно и однородно распространяющегося света, исследует связь между традиционным предположением о распространении света и введением системы инерции.

Поскольку и чисто экспериментальный анализ, используя свойство симметрии физических явлений, в том числе и явления распространения света, приводит точно к тем же выбранным системам отсчёта, поэтому возможно — без сужения системы отсчёта, использованной при описании явлений — сформулировать принцип специальной теории относительности (принцип Лоренца).

В дальнейшем автор, на одном важном примере, иллюстрирует принцип эквивалентности, постулированный для физических законов, имеющих силу в случае отсутствия гравитационного поля. На основе этого примера, автор доказывает и то, что различные представления тензора меры $g(x)$, обладают в исследуемой области такими общими свойствами, которые выражают объективные свойства распространения света. В связи с проблемой кривого пространства, автор даёт новое — исходящее из любого наблюдения физических явлений — физическое истолкование тензорного поля $g(x)$. Согласно этому $g(x)$ описывает тензор энергии-импульса эфира Максвелла.

Андраш Гашпар: Об ограниченности взглядов отрицающих возможность машинного мышления

Автор пытается озмыслить основные философские вопросы, связанные с возможностью создания мыслящего робота и, критически разбирая систему доказательств литературы предмета с периода 25—15 лет тому назад, обращает внимание на необходимость разработки новейшей иностранной литературы. Автор подчёркивает актуальность темы и тормозящую роль ограниченного подхода в моделировании и в научном познании.

Предметом критики являются: уникальность человеческого мышления, оставление вне внимания разницы между актуальными и принципиальными возможностями, ошибочна постановка вопроса — «мышлят-ли машины?», некоторые определения кибернетического мышления, отрицание значения отношения автомата и среды, научно-фантастическая литература, являющаяся источником ряда предрассудков.

Вторая часть статьи чертит один из возможных путей создания мыслящего робота и доказывает, что противоположные аргументы, в большой мере, порождены тем, что последствия возможности моделирования диалектической марксистской онтологии и гносеологии остаются неосмысленными до конца.

Автор, подчёркивая, что критерием истинности техники является техническая практика, считает важным, чтобы диалектический материализм организовал в теорию

такую «философию техники», которая от- носилась бы не только к общественному движению техники, но содержала бы и систему положений, относящихся к техни- ческим движениям.

Ласло Харшинг: Некоторые типы методо- логических правил и способ их обоснования

Методологические правила являются стратегическими принципами научного ис- следования. Наша классификация тесно связа- на с главными этапами научного познания.

Первая группа этих правил помогает учёному в создании единого фона знаний. Второй класс правил является полезным при формулировании и решении проблем. К третьей группе принадлежат те правила, которые относятся к оценке (принятию или отклонению) гипотез.

Научная методология ещё слабо развита и скорее способна описывать чем обосно- вать применяемые правила, хотя сущест- вуют и некоторые попытки их обоснования. Статья исследует прагматические, истори- ческо-общественные, диалектические и ак- сиологические приёмы обоснования и при- ходит к выводу, что диалектический метод является самым эффективным и что он подчиненно содержит все другие методы обоснования. Философские рамки настоя- щего исследования дают общественно онто- логические взгляды Дьёрдя Лукача.

Имре Мартон: Особенности возникновения классов в многосекторных обществах так- называемого третьего мира

Автор выводит особенности становления классов, классовой борьбы и классового союза из той двойной плюриструктурности, которая характеризует переходные об- щественные формации третьего мира: ин- терструктурной плюральности (сосущест- вование и взаимное влияние различного типа производственных отношений (и ин- траструктурной плюральности) вследствие экономической дезинтеграции ни один тип производственных отношений не является однородным).

Становление классов в условиях от- сталости и многоструктурности не может быть схарактеризовано просто тем, что формирующиеся здесь классы являются макетами классов индустриально развитых стран. В третьем мире классы формируются деформированно. Отсюда следует, что гра- ницы разделяющие общественные группы здесь размытые. Интересы отдельных классов качественно неоднородные и клас-

совая борьба здесь, как правило, противо- поставляет друг другу не различные классы, принадлежащие к тому же господствующе- му способу производства, а общественные блоки. Политическая роль отдельных слоев превосходит их действительный общест- венный вес, классовые интересы усиливаю- тся или ослабляются различными этниче- скими, религиозными, языковыми и другими типами интересов, то есть роль вторичных классовых признаков здесь очень значи- тельна.

Реформистические или ультралевые на- ционалистические концепции автор связы- вает с особенностями становления классов в себе и для себя.

Во второй части работы автор на примере Гвинеи показывает всеобщий характер и особенности классовой борьбы, он анали- зирует относящиеся сюда взгляды Секу Туре и исследует насколько обоснованным явля- ется положение о том, что в Гвинее анта- гонизм народного и антинародного класса является рычагом классовой борьбы.

Тамаш Унгары: Трехотомия и время — о философской классификации жанров

Автор даёт критический обзор тройного разделения жанров на лиру, эпiku и драму. Генезис этого разделения он на- ходит у Платона. Он анализирует это платонское разделение и его континуацию в переписке Гёте и Шиллера, а также даёт обзор позднейших его формулировок и истолкований. Отдельно автор даёт об- зрение взглядов Гегеля. Согласно автору марксистская поэтика абстрагирует систе- му искусств из структуры общественного быта. Жанры можно исследовать и как способ поведения и как созерцание. Автор исследует понятие принадлежности (*in- herencia*) и концепцию «однородного ме- диума» в работах Лукача. «Однородный медиум» «превращает предметность кате- гории объективной действительности в систему воспроизведений». Сила воспроиз- ведения с помощью эстетического воздей- ствия разбуждает в воспринимающем «центр человечества» и тем самым превращает человека повседневности в «человека це- лого».

Анна Шимонович: Меньхерт Палади (1859—1924)

Меньхерт Палади жил в такой эпохе, когда в венгерской политической и научной жизни происходили большие революцион- ные преобразования. Статья занимается первым периодом творчества Палади

(1881—1900), который в зародыше содержит те его основные идеи, которые он позже углубил и обосновал. По профессии учитель гимназии по математике и физике, он целыми годами не смог получить соответственной этому работы и занимался литературной критикой редактированием журнала. В 1885-ом году, в журнале «Еленкор» (Современность) была опубликована с продолжениями его работа (докторская диссертация) «Закон разума», главным содержанием которой является принцип единства сознания и бытия. Год спустя в работе «Закон созерцания», опубликованной в том же журнале, он излагает замечательные идеи по поводу единства и неразрывности времени и пространства. Именно эти статьи являются основой позднейших работ автора по гносеологии и философии естествознания.

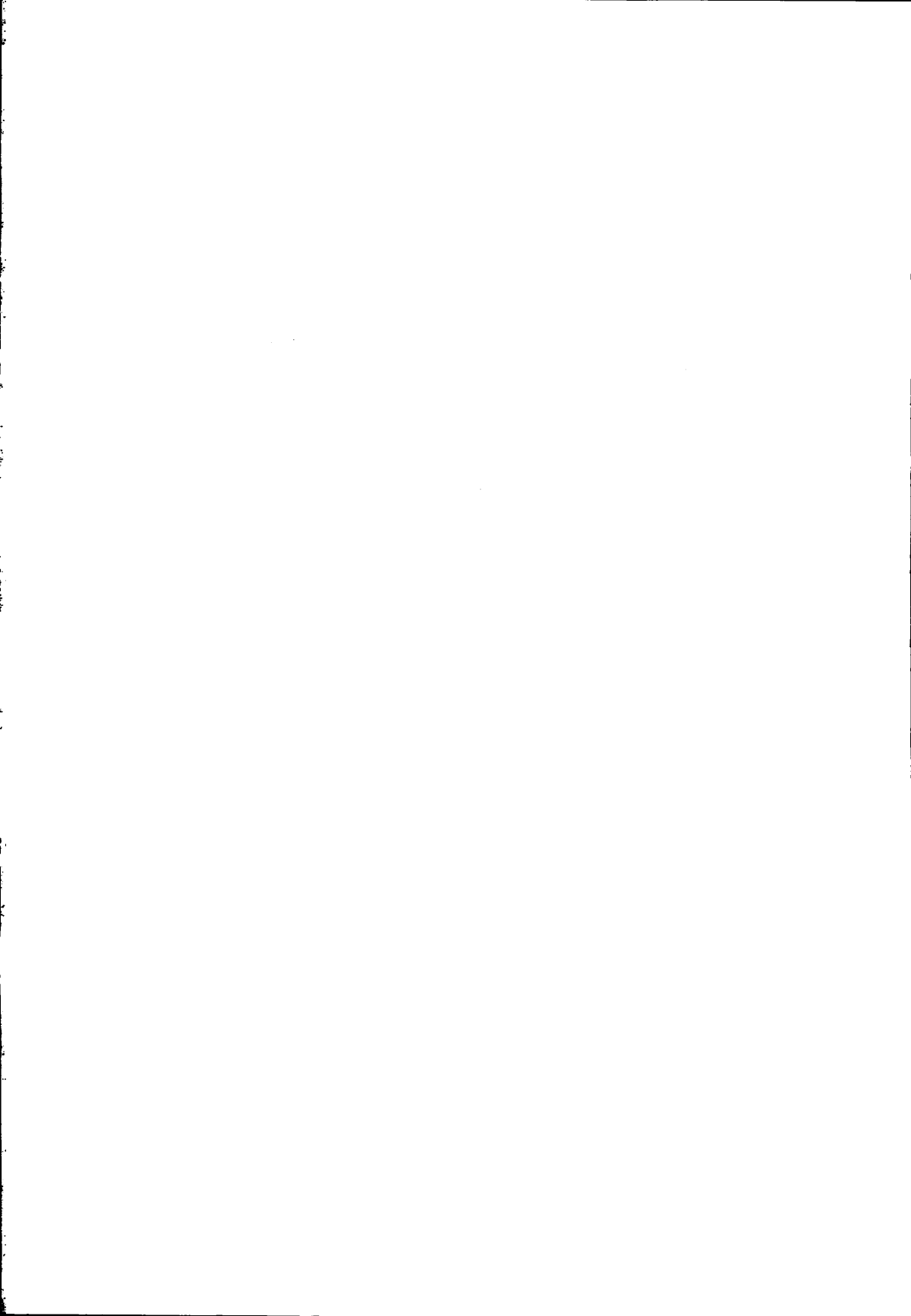
Миклош Дерер: Проблемы идеологии венгерского философа Яси

В этом очерке, автор занимается идеологией Оскара Яси, самого влиятельного

представителя венгерской прогрессивной буржуазии начала XX-ого века. По мнению автора в Венгрии в 1900—1910-ые годы значительные демократические и буржуазные задачи оставались ещё нерешёнными и именно это давало основу существования такой буржуазной теории и политики, которые были призваны корригировать серьёзные aberrации венгерского развития. Автор сравнивает деятельность и тип Яси с Сент-Симоном и, несмотря на расстояние во времени, он находит некоторое сходство в их функциях. В то же время он подчёркивает «ограниченный» буржуазный характер радикализма определённо демократически настроенного Яси. По его мнению, по отношению к Яси, трудно поставить вопрос, который всё-таки иногда поднимается в литературе предмета, а именно: почему он не стал Марксистом? Автор статьи считает, что, кроме субъективного расположения Яси, прежде всего объективные исторические условия объясняют тот факт, что он сознательно принял на себя разработку теории отечественного буржуазного прогрессивизма и его публичное политическое представительство.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Dérer Miklós, Központi Sajtószolgálat, rovatvezető · *Gáspár András*, matematikus · *Hajnóczy Gábor*, BME Építéstörténeti és Elméleti Intézet, munkatárs · *Hársing László*, BME Filozófiai Tanszék, kandidátus, egy. docens · *Jánossy Lajos*, Központi Fizikai Kutató Intézet, akadémikus, tudományos tanácsadó · *Lontai Sándor Antal*, Filozófiai Intézet · *Lopez Soria, José Ignacio*, Peru · *Marton Imre*, Közgazd. Tud. Egy. Fil. Tanszék, egyetemi docens · *Seres László*, V. ker. Pártbizottság titkára, kandidátus · *Simonovits Anna*, ELTE, kandidátus, docens · *Steiger Kornél*, ELTE Bölcsészkar, Filozófiatörténeti Tanszék, tanársegéd · *Ungvári Tamás*, Szépirodalmi Könyvkiadó, irodalomtudományok kandidátusa



PÁLYÁZAT

1976. évi
kutatási jutalmakra

A Magyar Tudományos Akadémia pályázatot ír ki
a távlati tudományos kutatások terén elért jelentős eredmények
jutalmazására

A pályázaton részt vehetnek tudományos kutatók és egyetemi oktatók, ill. kollektívák, továbbá kutatással foglalkozó más szakemberek függetlenül attól, hogy milyen munkahelyen dolgoznak.

A pályázatban — két évnél általában nem régebbi — nyomtatásban megjelent tanulmánnyal vagy közlésre alkalmas kéziratral (kivételesen kutatási zárójelentéssel) lehet részt venni.

A kutatási jutalom az eredmény jelentőségétől függően egyéni pályázó esetében 5000—15 000 Ft, kutatói kollektívák esetében 6000—35 000 Ft.

Nem részesíthetők a fenti jutalomban:

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

A pályázatnak tartalmaznia kell:

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

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

A pályázatot (tanulmányt és pályázati űrlapot) 1976. május 30-ig kell a kutatóhely vezetőjéhez benyújtani, aki a pályázati űrlapra felvezeti szakvéleményét, és a pályázatot június 15-ig továbbítja az Akadémia Tudományos Testületi Titkárságának.

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

A kutatási jutalmak kiosztására december hó második felében kerül sor.

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

Budapest, 1976. március hó 1.

A Magyar Tudományos Akadémia
Elnöksége

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója – Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1975. XI. 17. – Terjedelem: 14 (A/5) ív
76.2487 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

A pályázatra kiírt kutatási területek:

Országos szintű kutatások terén

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

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

A NEHÉZIPARI MINISZTERIUM gondozásában

5. Biológiaiag aktív vegyületek kutatása

AZ OKTATÁSI MINISZTERIUM gondozásában

6. A köznevelés fejlesztését szolgáló pedagógiai kutatások

Tárcaszintű kutatások terén

(amelyek nem azonosak az országos főiránnyal)

A BELKERESKEDELMI MINISZTERIUM gondozásában

1. Lakossági fogyasztási, keresleti tendenciák
2. A kereskedelem fejlesztésének hosszútávú koncepciója
3. Vállalatok, szervezetek szervezetének és tevékenységének racionalizálása

AZ EGÉSZSÉGÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

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

A KÖZPONTI FÖLDTANI HIVATAL gondozásában

1. Az ország természeti erőforrásainak kutatása és feltárása

A KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL gondozásában

1. Társadalmunk rétegződésének alakulása és az életmód változása
2. Az ország népességi helyzetének vizsgálata, a népesedéspolitikai demográfiai alapjainak kidolgozása

ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI ÉS SPORTRIVATAL gondozásában

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

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. A számítástechnika alkalmazásai (kivéve az orvostudományi alkalmazások)
2. Az ember természeti környezetének védelme (főleg a bioszféra megváltozása szempontjából)
3. Gazdaságpolitikánk tapasztalatainak elemzése; javالاتok a továbbfejlesztésre
4. A világgazdaság fejlődési tendenciái, különös tekintettel a népgazdasági tervezés szempontjaira
5. A tudományos-technikai forradalom mint világtörténelmi folyamat a kapitalizmus és szocializmus viszonyai között. (A tudományos-technikai forradalomra való felkészülésünk tudományos megalapozása.)
6. A társadalmi tudat fejlődése Magyarországon a felszabadulás óta
7. A fejlett szocialista társadalom főbb jellemző vonásai
8. Gazdasági fejlődésünk üteme, összefüggésben a népgazdasági szerkezet alakításával és a munkaerőhelyeztetel
9. A világgazdaságban végbemenő folyamatok és hatásuk a magyar népgazdaságra
10. A mai magyar társadalom osztály- és rétegszerkezete
11. A szocialista életmód alapvető ismérvei, feltételei és fejlődési tendenciái
12. A szocialista demokrácia (pártdemokrácia, választási rendszerünk, üzemi és munkahelyi demokrácia, közéletiség)
13. A szocialista tudat fejlődése
14. A pártosság, népiség, realizmus időszéri kérdései a hazai és a nemzetközi irodalom, valamint a szocialista művészet fejlődésének hazai tapasztalatai alapján

A MEZŐGAZDASÁGI ÉS ÉLELMÉZÉSGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A növénytermesztés ökológiai alapjainak, a kemizálás és biológiai alapösszefüggéseinek kutatása
2. A vizsgáldoklás alapösszefüggéseinek kutatása
3. A kertészeti termesztés és tartóztatás biológiai, kémiai, műszaki, valamint ökonómiai tényezők vizsgálata
4. Az állati eredetű élelmiszertermelés fejlesztésének köz- és állategészségügyi feltételeit megalapozó kutatások
5. A mezőgazdasági vállalatok ökonómiai szervezési kérdéseinek kutatása
6. Állami gazdaságok és termelőszövetkezetek vezetésfejlesztése
7. A mezőgazdaság tervezésének, közgazdasági szabályozó rendszerének, termelési, forgalmazási, fejlesztési szervezési törvényszerűségeinek komplex kutatása
8. Az élelmiszeripar tervezési, termelési, forgalmazási, fejlesztési szervezési kérdései közgazdasági vonatkozásainak kutatása
9. Az állattenyésztés távlati fejlesztését megalapozó kutatások
10. A MÉM környezetvédelmi kutatásai
11. A növényvédelem alapkérdéseinek kutatása

A MUNKAÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A munka társadalmi, gazdasági összefüggései



S 1220 HA 25

HUSZADIK ÉVFOLYAM

1976/2



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

1976/2

TARTALOM

VARGA CSABA: A jog és rendszerelméletű megközelítése	157
TÓTH TAMÁS: A polgári érdekek érvényesítésének korai formái a francia városokban. I.	176
SÁGI JÁNOS: A molekuláris genetikai evolúciós kérdései	198
SZIGETVÁRI SÁNDOR: A faj biológiai fogalmának dialektikus logikai elemzése	210
SOLT KORNÉL: A definíciók extenzionális hibáiról (Ellenvetések Wesley C. Salmonnal szemben)	230
PAPP ZSOLT: Ki csapja be az árutermelőt? Adalékok a tudat tárgyi meghatározottságának marxi felfogásához	237
FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN: Berkeley szolipszizmusáról. I.	259

S Z E M L E

HRONSKY IMRE: A tudománytörténet felfogása Wilhelm Strube „A kémia és története” c. művében	285
TÜTŐ LÁSZLÓ: A Védáktól Wittgensteinig, avagy a filozófiatörténetírás antinómiái ...	291
LAUKÓ ÉVA: Teilhard de Chardin: „Az emberi jelenség”	299
FEHÉR ISTVÁN: A kultúrtörténet néhány filozófiai-metodológiai problémájához	302

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.

A JOG ÉS RENDSZERSZEMLÉLETŰ MEGKÖZELÍTÉSE

V A R G A C S A B A

1. A FORMÁLIS RACIONALIZÁLÁS TENDENCIÁJA A JOGFEJLŐDÉSBEN

A formális racionalitás kategóriája a polgári fejlődés terméke. Középpontjában a kalkulálhatóság, a kiszámíthatóság iránt megnyilvánuló polgári igény áll, amint ez már elemi formáiban is a gazdálkodásnak a kettős könyvvitelen, majd a racionális tőkekalkuláción nyugvó megszervezésében megjelent. Max Weber volt az, aki tudatosította, hogy formálisan racionalizált struktúrák rendszeréből áll a polgári társadalom egész szervezete. A gazdasági szervezésen túl ilyen struktúrák halmazait fedezte fel az igazgatási, a jogi, a katonai, az egyházi, a pártszervezésben. Feltárta, hogy e struktúrák s az ezek funkcionálásában megnyilvánuló személytelenség és rögzített szabályok rendszerétől meghatározottság alapozzák meg a bürokratikus uralmat, s hozták létre a polgári társadalom bürokratikus komplexitását. A bürokratikus szervezés weberi kifejtése nyomán így a formális racionalitás igénye és beteljesítése az elméleti vizsgálódás számára a tőkés társadalom stigmatikus jegyév lett.(1)

Amint ezt a kapitalista munkamegosztás legjellegzetesebb és leginkább árukodó (bár szélsőséges) lehetőségére, a Taylor-rendszerre koncentráltan Lukács György kifejtette, a formális racionalizáció lényege nem más, mint szervesen egységes folyamatoknak az összetevők közötti viszonyok megismerése alapján különféle *részrendszerekre* bontása, egymáshoz *mesterségesen* kapcsolt részfolyamatok sorozatára szabdalása.(2) Ez a forma, ez az eljárás, ez a struktúra az, ami a feudális abszolutizmusban az állami pénzügyek, az állami hadseregszervezés stb. kialakulásának s az ezek egységes mozgatására létrehozott bürokrácia szükségleteinek következményeként már a polgárság hatalomrajutása előtt, a felvilágosult abszolút monarchia érdekeitől támogatva intézményesedett, bár döntő, tipikus, önállósult, meghatározó létre csak a tőkés társadalomban tett szert.

A formális racionalitás s az ennek különféle irányú gyakorlati megvalósítására tett kísérletek tehát egyfelől történelmileg kötött, körülhatárolt, korlátozott jelenségek, másfelől azonban korántsem előzménytelenek. A formális racionalitás mint kalkulálhatóságra és ezen nyugvó előreláthatóságra s biztonságra törő elv a polgárosodás jellegzetes terméke, noha részmozzanatai már a társadalmi fejlődés korai fókán megjelentek. A formális racionalitás kiteljesedésének társadalmi úgy hitte, hogy minden rendszer rendszerét, magát a rendszereket szervező elvet fedezte fel, a rendszerszerűség igényei azonban már a korai ideológiákat s elméleteket is áthatóan jelentkeztek. A jogi szabályozást illetően a formális racionalizálás specifikus értelemben valóban a polgári forradalmak, vagyis a polgárság uralomrajutásának a feudális abszolutizmusok előkészítette terméke. Tágabb értelemben, elemi megnyilvánulásaiban azonban *minden* tulajdonképpeni, tehát tudatos, tervezett, akart, ellenőrzött társadalmi befolyásolás elengedhetetlen kelléke, *sine qua non* előfeltétele.

Mint ismeretes, a jog formai fejlődésében — alaknyerésében, technológiai megformálásában — akkor történt először döntő, minőséget érintő változás, amikor a jog leszakadt a szokásjognak a mindennapi társadalmi gyakorlattal egységesült szervességéről, és írott jogként attól megkülönböztetett, külsőlegessített, *objektívált* lett. Ekkor alakult ki norma-struktúrája, mely az eredetileg célul tűzött, elérendő eredményhez eszköztevényességként rendelt magatartást önállósította: a megvalósítandó eredménytől gondolatilag elvonatkoztatva a magatartást *önállósult* célként tűzte a címzett elé. Azzal, hogy egy objektívált, vagyis írott és rögzített norma-struktúrában a követendő magatartást a követség vagy nem-követség esetére rendelt következményekkel együtt megszabta és e struktúrát a társadalmi gyakorlat ténylegességétől leválasztotta, gondolatilag prekonstruált normatív mintát adott a társadalmi magatartás számára, annak befolyásolására. Elemi formájában, e norma-struktúrák izoláltságában *modellálta* a társadalmi gyakorlatot, társadalmi magatartásának normatív státusát és következményeit kiszámíthatóvá és előre láthatóvá téve minden címzett részére.

A jognak ez a formai-technológiai átalakulása csakúgy, mint bármely tartalmi változása nem véletlenszerű, motiválatlan akció volt, hanem a reális közegét képező társadalmi-gazdasági viszonyok változásának függvényeként következett be. Sajátos helyzet, hogy az első (fennmaradt, általunk is ismert) jogi objektivációk egyszersmind ez izolált norma-struktúrák rendszerszerű megszervezésének első (fennmaradt, általunk is ismert) példái voltak. Az i. e. második évezredet megelőző és követő idők Mezopotámiájára gondolunk, arra az addig egyedülálló helyzetre, amikor a faekére áttérés s a fémmezmunkálás előrehaladásával párhuzamosan e kedvező fekvésű és éghajlatú területek a történelemben elsőként meggyorsult fejlődésnek indultak. A nyersanyagigény a kereskedelmet fejlesztette, az öntözőrendszerek építése és más közmunkák pedig rabszolgaszervező hódító háborúkat tettek szükségessé s lehetségessé. Mindegyik egyre növekvő bürokráciát, másfelől egyre hatalmasabb birodalmat eredményezett, amelyben a további fennmaradás feltételévé hamarosan az alkotott szabályozás és a tételezettként egységesítés: a jog *írott* objektivációként kivetítése és birodalmi méretekben egységesen ilyenként érvényesítése lett. Több archaikus ún. reform-kódexen túl a Hammurabi törvénykönyveként ismert normaösszesség világa ez. A norma-struktúrák ezekben már kifejlett, csaknem kész formában jelentkeznek; rendszerszerű megszervezésük mindennek előtt ez önmagukban izolált struktúrák (objektív együvéfoglaltságában) és — részben — kazuisztikus egymásrakövetkezésükben nyilvánult meg.(3)

Bármilyen jelentős szerepet játszott is a későbbi fejlődés szempontjából a római jog és annak Justinianus művében végrehajtott összegezése, a jog technológiai megformálásában elsődlegesen csupán a jog *fogalmiasításában* (doktrinális-dogmatikai feldolgozásának, azaz logikai, fogalomelemző-rendszerező kezelésének első megkísérlésében), és kifejezetten profán, evilági, az uralkodó személyes (és elvben önkényes) akaratából alkotott, *tételezett* képződménnyé alakításában játszhatott szerepet. Módszertani jelentőségében persze hatalmas előrelépés volt ez; a jognak nyíltan *gyakorlatias* aspektusú és manipuláltságú, racionális megfontolásokon nyugvó mesterséggé tételét jelentette.

A középkori fejlődés nem kedvezett sem általában a jogalkotó, sem különösen a racionalizáló törekvéseknek. A római birodalom romjain emelkedő germán fejedelemségek az államalakulattá szerveződés és a magukkal hozott többnyire barbár, kezdetleges jog írásbafoglalása primér feladatával bajlódtak, évszáza-

dokkal később pedig a széttagoltság, az uralkodó s a hűbéruak közti feloldatlanul állandósult konfliktus szabta gátját a kodifikációnak. Az, ami a későbbi fejlődést előlegező volt, a városokban, a polgárosodás e korai műhelyeiben zajlott le. Itt indult meg a római jogi hagyomány „elnemzetietlenítése”: más inkább alkalmazható normaanyag hiányában a fennmaradt szövegek glosszálása, azaz fogalmi feldolgozása a bontakozó csereviszonyok szükségleteihez adaptált szabályrendszerre szervezésük érdekében. Ez az, ami a későbbiekben társult a racionalizmus matematikai, axiomatikus rendszer-nézőpontú szemléletével — és ez a maga módján ismét a polgárság kalkulatorius igényeinek kifejeződését képezte —, majd a feltörő polgári rend feudalizmusellenes küzdelmének ideológikus építményével, a természetjoggal, amik *együtt*, egységesült formában egy ideálisként felfogott és quasi-axiomatikus módon *mesterségesen* konstruált jogrendszerképzéshez vezettek.

A feudális fejlődés nemcsak a polgárság erősödéséhez, de végül a partikularizmus meghaladásához is szükségképpen elvezetett. Olyan felvilágosult abszolút monarchák kerekedtek felül elsőként a partikularizmuson, akik küzdelmük eszközöként s eredményeként új típusú feladatok ellátásába: a pénzügyek királyi kézbe vételébe, reguláris hadseregszervezésbe, állami ipar- és kereskedelem-pártolásba stb. kezdtek. E feladatok ellátása szakképzett bürokráciát, annak egységes mozzgatása pedig egyértelmű, átfogó, a kezelhetőségre tekintettel megformált szabályanyagot követelt. Az eddigi kódexszerű képződmények lényegileg nem tettek mást, mint hogy a meglevő normaanyag objektív együvé-foglalásán túl a felesleges részek kiiktatásával, ellentmondásaik feloldásával stb. mennyiségileg redukálták azt. Most azonban az uralkodó és bürokráciája s szabályanyagának is hallatlan megnövelését, új területekre kiterjesztését, s a polgárság kalkulatorius igényeivel együtt ugyanakkor áttekinthető formába törését követelte. A régi módszerek már nem voltak alkalmasak; a jog technológiai feldolgozásának új lehetőségeként az axiomatikus eszményű *rendszerként* megszervezést vették igénybe. Az első átfogó kísérletet erre Nagy Frigyes hajtottotta végre, aki európai hatalommá országát éppen bürokráciája s bürokráciájától támogatott katonai szervezése segítségével tette. A porosz *Landrecht* azonban inkább zsákutcának, semmint ígéretes kezdeményezésnek bizonyult: a mindenbe beleavatkozás s a mindent előrelátás zsarnoki szenvedélyétől fűtve logikailag koherens, de alkalmazhatatlanul felesleges és áttekinthetetlen kazuisztikus sorozatot, és nem magasabb értelemben rendszerképzést eredményezett.

A tulajdonképpeni áttörés a polgárság uralomrajutásával, a francia forradalomban következett be. Ez volt az a forradalom, amit következetesen végigvittek, s ennek, a múlttal való diszkontinuitásnak kifejeződésékként a régi jog eltörlésével új jogot intézményesítettek. A magasabb fokú, quasi-axiomatikus szemléletű — vagyis általánosabb tételek rendszerét egyre kevésbé általános tételek, altételek és kivételek rendszerére lebontó — jogi rendszerképzés elsőként így a nemzeti jogegységesítés s a forradalmian új indítás művelés *egy* aktusban történt meg. A jog minőségi átstrukturálását, valóban rendszerként megszervezését vállaló kodifikációnak s ezzel a jog magas fokúan formális racionalizálásának klasszikus típusát a *Code civil* testesítette meg.(4)

A formális racionalizálás nem eseti, hanem állandósult, s jelentőségében, dimenziójában és kiteljesedésében növekvő jegye a jogfejlődésnek. A jog eszközével végzett társadalmi befolyásolásban rendszerként megszervezését illetően a polgári fejlődés terméke, szerepe azonban általában a társadalmi befo-

lyásolásnak mozzanataként lényegesen egyetemesebb. A jog a regulatív és az osztályfunkciónak konkrét alakjában s módjában a konkrét társadalmi-gazdasági feltételektől alakított beteljesítése; nyilvánvaló, hogy még akkor is, ha osztályfunkciójával a jog elhal, az összetett anyagi-termelési szubsztrátum s az életviszonyok szabályozásának *regulatív* funkciója racionalizálást szintén követel. Jellemző, hogy még olyan feltételek között is, amikor a társadalmi-politikai struktúra (a feudális partikularizmusban) vagy a jog ideológikus hagyománya (az angolszász területeken) kizárta a kodifikációt, a társadalmi-gazdasági fejlődés bizonyos kódex-pótló funkciók kényszerű betöltésével a formális racionalizálás minimumát *mégis* kikényszerítette. Ilyen volt az eredetileg didaktikai célú formuláskönyvek, a szándéka szerint csupán memóriasegítő regionális szokásgyűjtemények, vagy a megbuktatott, ill. eredetileg is magánmunkálatként keletkezett kódexek jogforrásokként alkalmazása a feudális fejlődésben; néhány valóban kódexszerű terméken túl ilyen volt az eset-jog kaotikumát rendező és elvek rendszerében kifejtő tankönyvírás, vagy az elvileg csupán meggyőző értékű teoretikus kodifikálás, a *Restatement of the Law* vállalkozása az angol-amerikai jogfejlődésben; sőt ezek különféle vonásaira emlékeztetően ilyen volt a szokásjogok hivatalos vagy nem-hivatalos gyűjtése és rögzítése, valamint különféle doktrinális rendszerezések elvégzése azokon az afro-ázsiai területeken, ahol a kodifikációs jogmodernizálás közvetlen eszközétől visszaretentek, és a muzulmán vagy a törzsi jog fejlesztését-felváltását kerülő utakon kísérelték meg (5).

A formális racionalizálás tendenciájának egyetemessége a jogfejlődés tanúsága szerint kodifikációs vagy quasi-kodifikációs megoldást jelent. A formális racionalitás legmagasabbrendűen a rendszerszerű megszervezésben valósul meg, s a jogi objektivitációk világában e kodifikációs vagy quasi-kodifikációs út az, ami a rendszerként megszervezésre leginkább adekvát módon lehetőséget teremt (6).

2. A RENDSZERSZEMLÉLETŰ MEGKÖZELÍTÉS TÖRTÉNETISÉGE

A kodifikációs fejlődés legjelentősebb állomásainak áttekintéséből kiviláglott, hogy a formális jogracionalizálás, s ezen belül a jog minőségi átstrukturálása, rendszerként megszervezése nem önfejlődés terméke volt, hanem *tényleges* gazdasági szükségletek hozták létre *már uralkodó* szemléletbeli-módszerbeli tendenciáknak megfelelően. Ismeretes, hogy a XVII. század volt az a század, amely a természettudományos világkép döntő győzelmét hozta a középkori skolasztikus gondolkodás felett, és az emberi ész diadalát a polgárság gondolati győzelmeként először hirdette. Ez a világkép és diadal, mint szintén ismeretes, a polgárság gazdasági érdekeinek adekvát kifejeződését képezte.

A gazdasági összetevők oldaláról közelítve a racionalizmus s az egyetemes matematizmus eszméje nem volt más, mint a különféle struktúrák részrendszereinek egy egységes és mindent átfogóan összefüggő rendszer elemeiként megszervezése, olyan rendező elvek alá rendelése, amelyek a rendszer elemei közti viszonyokat szükségképpenivé teszik, a rendszer bármely elemére vonatkozóan feltett kérdésre a választ pedig bizonyosan előreláthatóvá, kalkulálhatóvá. „Minden logika a gazdasági döntés módjából deriválódik” — írta egy közgazdász a kapitalista gazdaságfejlődés ideológiai vetületeinek elemzé-

sekor (7) —, a racionalisztikus gazdasági döntés kényszerének pedig egy a filozófiai racionalizmust a logika nyelvére lefordító rendszergondolat, és az ebben foglalt axiomatikus-deduktív szemlélet felelt meg. Nemcsak a természettudományokban törekedtek tehát axiomatikus kifejtésre. Állambölcséleti, etikai és jogi értekezéseket (pl. műveikben Hobbes, Spinoza vagy Grotius) egyaránt *more geometrico*, az euklidészi geometria axiomatikus módszerével, fogalmi koherenciájával és következtetésbeli bizonyosságával — vagy legalábbis ennek elvi igényével s mintául vételével — építettek fel. Ebből következett, hogy a gondolatilag konstruált természetjogok, melyek ekkor többségükben a polgárságnak a feudalizmus elleni küzdelme eszközeként születtek, ideológiakusan azonban az észnek a természettel ekvivalens örök törvényeiként fogták fel ezeket, szintén axiomatikus formát vettek fel. Sőt, ez az egyeduralgó szemlélet Leibniz lelkes kifejtésében oda is elvezetett, hogy azt gondolják, a továbbfejlődés biztos folyamata során társadalomtudományi-jogi problémákat is legbiztosabban a „Nos, hát számoljunk!” módszerével dönthetnek majd el (8).

Ez a rendszergondolat volt az, ami látszólag Justinianus mintájára, valójában azonban teljességgel más társadalmi közegben és ideológikus feltételek közt különféle abszolutisztikus törvényhozásokban, s mindenekelőtt a porosz igazgatási-igazságszolgáltatási rendszerben a *ius*nak a *lex*re történő kíméletlen redukálása megkísérlésében megjelent. Tiszta formájában mindennemű jognak a tételezett törvényre korlátozását jelentette ez; olyan mindent szabályozó és a legkisebb részletében is előrelátó normarendszer igényét, mely a normát tételező személyen kívül még a normák értelmezését sem tűri el, s a jogalkalmazó döntést is csupán egy deduktív gép, egy paragrafus-automata önállótlanágán belül viseli el.

A felvilágosult abszolutizmus e patriarchális-despotikus korlátoltságának szélsőségén túl, lényegesen általánosabb és maradandóbb történelmi érvénynyel ez a rendszergondolat volt az is, ami a francia polgári forradalomnak a polgárság kalkulatorius igényeit konszolidáltan kifejező kodifikációs művében megjelent. A *Code civil*t ugyan politikai gyökerű tartalmi kompromisszumok is jellemezték. Elsősorban azonban nem erre gondolunk most, hanem arra a sajátos, mindkét irányban elégséges mozgást biztosító dialektikára, amit egy szabályrendszer zárttá és egyszersmind nyitottá tételében megtestesített. A francia forradalom kodifikációs folyamata nem egyszeri, a forradalom árjának bezúdulásával hozott áttörés volt, hanem sokszoros, a forradalom különféle hullámain, politikai tendenciát és szakaszait tükröző próbálkozások és tervezgetések letisztult, a forradalom konszolidálását segítő terméke. Kompromisszumot eredményező módon ugyan, de lehetségessé vált ezen a módon, hogy a forradalmak belső logikájában szükségképpen illúziók és excesszusok nélkül a kodifikációs mű *gyakorlati* jellegét tolják előtérbe.

A zártság és nyitottság dialektikus egyidejűségével a kodifikátorok a jog magasabb fokú rendszerként objektiválásának nehéz feladatát megoldották, sorsát azonban a kódex nem kerülhette el, — történelme során bejárta a legkülönfélébb lehetőségeket. Ami életének első felét illeti, a liberális gazdálkodás szükségleteinek oly tökéletes kifejezését képezte, hogy a francia *gloire* más tudati komponenseitől is erősítve hamarosan csaknem szakrális tiszteletű szöveggént, a francia polgári jog egyedüli és kizárólagos kifejeződésékként fogták fel. E befejezetteként és teljesként értékelés azzal a természetszerű igénnyel párosult, hogy rendelkezéseit a maguk közvetlenségében alkalmazzák a jog-

szolgáltatási gyakorlatban. A XIX. század elején a *Code civil* kivételesen nagy tartalmi adekvációja, és felfokozott értékelésének társadalmilag motivált, de ismeretelméletileg hamis tudata adták a társadalmi-gazdasági alapját az *exegétikus* jogalkalmazásnak, mely eltérő módon és feltételek közt ugyan, de a porosz konstrukcióhoz mégis hasonlóan elvi igénye szerint a bírót deduktív ítéltegéppé szorította. Noha az exegétikus jogalkalmazási modell felett meg legközvetlenebbül az axiomatikus eszménynek, és szemléletmódjában nagymértékben egybeesett a pozitivisztikus világnézet követelményeivel (mely a XIX. század folyamán a forradalmi láz lecsillapodásával, a politikai konszolidálással és restaurálással a kor uralkodó világnépe lett), a társadalmi fejlődés reális szükségleteinek nyilvánvalóan csak időlegesen, e tartalmi adekváció határáig felelhetett meg. Egyfajta szélsőséget, végletes lehetőséget testesített meg, mely a feudális partikularizmus és privilégiumok önkényével szembe-szegezten a polgárság garanciális igényeit, törvényességességmégét fogalmazta a jogalkalmazás terminusaiban meg. Egyfelől tehát a liberálkapitalizmus adekvát jogalkalmazási mintája és ideológiája volt, mely Franciaországon kívül Európa-szerte általános befogadást nyert (9), másfelől azonban a szükségképpen továbbfejlődés, a monopolizálódás követelményeinek már nem tehetett eleget.

A monopolisztikus átalakulás gazdasági imperatívuszainak kielégítése az eddigi kötött jogi keretek nagymérvű oldását feltételezte. Ez volt „A törvényesség megöl minket!” belső válságának időszaka, ama kínzó dilemmáé, mely választást csak a forradalom vívmányaihoz való konzerváló ragaszkodás, és ezeknek a fejlődés nevében felrúgása közt engedett. Győztesként persze a gazdasági érdek került ki, mely a rögzített jog feloldását a „szabad jogkutatás” nevében egy hasonlóan végletes, de ellenkező előjeltű jogalkalmazási ideológia keretei között megkezdette. Történelmi távlatból nézve azonban végül is nem a törvényesség válságáról, feladásáról volt szó, hanem a liberálkapitalisztikus jognak a monopolkapitalisztikus feltételekhez *adaptálásáról*, ami Közép- és Nyugat-Európában az adott történelmi szituációban az egyik szélsőségből a másikba *időleges* átcsapást szükségeltetett. A szabadjogi mozgalom hevülete századunk első évtizedeiben lassan alábbhagyott, s noha a jogváltozás döntően nem kodifikációs úton, hanem átértelmezéssel, joggyakorlati adaptálással ment végbe, hamarosan tisztultabb, a két eddigi szélsőség közt valamelyest közvetítő burzsoá törvényesség-fogalmat eredményezett.

A rendszerszemlélet nézőpontjából e változási folyamatot úgy jellemezhetnénk, hogy az exegétikus jogalkalmazásban a kódex-rendszer *zárttságának* abszolutizálását a szabadjogi mozgalomban a rendszer *nyitottságának* abszolutizálása váltotta fel, míg csak a szélső pólusok közötti átcsapás viszonylagos nyugvóponthoz nem érkezett.

Vizsgálódásunk összefüggéseiben azonban bennünket nem a kapitalizmus fejlődése, hanem a rendszerszemléletű megközelítés történeti kötöttsége érdek. E kötöttséget illetően pedig az eddigiekből kitetszik, hogy ideológiai-módszertani alapjaiban a rendszerszemléletű megközelítés a XVII. századi racionalizmusnak, jogi realizálása megkísértésében pedig a klasszikus kodifikációnak, e kodifikáció exegétikus alkalmazása igényének a terméke. Mint a továbbiakban látni fogjuk, ez korántsem jelenti, hogy ezen az időszakon s az ebben fogant sajátos szükségleteken túl a jog rendszerszerű objektiválása és/vagy rendszerszemléletű megközelítése ne hordozna jelentőséget, ne elégíthetne ki lényegesen egyetemesebb szükségleteket. Azt jelenti csupán, hogy a jog rendszerszerűsége

ekkor kovácsolódott ki és különféle szélsőségek közt hanyódva különböző lehetőségeit ekkor futotta be; legtisztább és leginkább teoretikus módon ekkor jutott kifejeződésre.

Mégis sajátos többarcú, ambivalens helyzet az, amelyről be kell számolnunk. A jog rendszerként felfogása és megszervezése ugyanis az adott történelmi feltételek közt sarkított és szélsőséges formában, a geometria axiomatikus modelljét csaknem *ad absurdum* követve, azaz gyakorlatiatlan módon született meg, s ezért szükségképpen volt, hogy a későbbi fejlődés megtagadja, illuzórikusként meghaladja az ekkor elért eredményeket. Mindazonáltal az, amit intézményesített, az ellenkező végletből kijózanodás és lecsillapodás után valamiféleképpen továbbra is *eszményként* kezelte a jog axiomatizmusában rejlt lehetőségeket. Ideálnak, melyet egyfelől maximálisan megközelíteni igyekezett, noha tudatában volt másfelől annak, hogy a jog mint döntően *gyakorlati* vonatkozású és meghatározottságú rendszer nem teljeshítheti az eszményiként felfogottal kapcsolatos követelményeket.

Nem kis mértékben az axiomatikus eszmény formálja annak a napjainkban is elterjedt jogalkalmazási ideológiának arculatát, mely a jog mozgásfolyamatait bipolarizált processzusként fogja fel: két tényezőző folyamatként, amelyek tiszta és kizárólagos funkciókat testesítenek meg, nevezetesen a jogalkotás csupán létrehozza, a jogalkalmazás pedig az egyedi esetekre vonatkoztatja a jogi tételezéseket. Ezt a jogalkalmazási modellt jellemzi változatlanul a szemlélet, melyet Max Weber eredetileg az exegézis posztulátumaiként fogalmazott meg: „1. Egyetlen konkrét jogi döntés sem lehet más, mint valamilyen absztrakttal jogtételeknek konkrét, 'tényállásra' való 'alkalmazása'. 2. Az érvényes absztrakttal jogtételekből minden egyes konkrét tényállásra döntést kell találnunk a joglogika eszközeivel. 3. Az érvényes tárgyi jognak is jogtételek, 'hézagnélküli' rendszerének kell lennie; látenszen ilyet kell tartalmaznia: vagy legalábbis jogalkalmazás céljából ilyennek kell tekinteni azt. 4. Az, ami jogászilag racionálisan nem 'konstruálható', jogilag sem lehet releváns. 5. Az emberek társadalmi cselekvésének vagy jogtételek 'alkalmazását', 'végrehajtását', vagy pedig ellenkezőleg, azokkal szembeni 'sértést' kell jelentenie.” (10)

A jog ez eszményített, talán csak fiktív, ideológikusan hiposztázált felfogásának különös súlyt ad az a körülmény, hogy a társadalmi fejlődés által életre hívott különféle objektivációknak, mindenekelőtt s így közvetlenül nyilvánvalóan a jognak, nem torzítása ez az elkülönült, látszólag autonóm struktúra. Ezek a közvetítő részkomplexusok — mondja Lukács — annál inkább tölthetik be funkcióikat, minél önállóbban domborítják ki specifikus különösségüket. Ily módon még esetleges fiktivitásuk is pontosan annak a társadalomnak az éppigylétéhez tartozik, amelyben a kérdéses struktúra funkcionál (11). Vagyis látszólagos önmaguktól meghatározottságukban is pontosan a bennük megtestesült társadalmi meghatározottság jut kifejeződéshez.

3. A JOG ÉS A JOGI GONDOLKODÁS LOGIKAI REKONSTRUKCIÓJÁNAK MAI ÁLLÁSA

Rendszerszerűségüknek ebből a nem ismeretelméleti-logikai, de döntően a gyakorlati, a társadalmi fejlődés dialektikájába ágyazott kifejtéséből azonban korántsem következik válasz arra, vajon az axiomatikus igénnyel megszervezett,

vagy legalábbis gyakorlatilag ilyenként kezelt jog az axiomatizmus tulajdonságaival *valóban* rendelkezik, ill. egyáltalán rendelkezhet-e. Ilyen és hasonló kérdésekre a választ csak a logikai rekonstrukció kísérlete adja meg.

Bár a század első harmadában születtek a jogtudomány területén is kezdeményezések a jog, pontosabban a kódex-struktúra logikai feltárására (12), az átfogó törekvés a jog s a jogi folyamat logikai modellálására kívülről érkezett. A századfordulót követően a matematika logikai apparátusának kiépülése, és a neopozitivismus filozófiai áramlatától általában is erősítetten a formális vizsgálódások előtérbe kerülése a század közepére egy deontikus logika, azaz a legyen-tételek formális felfegyverzettségű logikája kialakulásához vezetett (13). Ez a logika elsősorban filozófiai jellegű és jelentőségű volt, és rövid időn belül hatalmas irodalmat, különféle formális iskolákat és rendszereket teremtett (14). Hamarosan létrejött egy kiágazása, a jog részben specifikus problémáira alkalmazása is, ami néhány év leforgása alatt szintén burjánzó irodalomban és formalisztikus rendszerteremtő kísérletekben öltött testet (15).

E logika már — úgy tűnt — valóban jogi logika volt, hiszen jogászok művelték ki azzal az igénnyel, hogy lehetővé teszik általa a jogi szabályozás s a jogalkalmazási folyamatok logikai rekonstrukcióját.

E várakozás azonban meddőnek bizonyult. Ezek a rendkívül összetett s magas fokon formalizált rendszerek ugyanis csaknem kizárólag már kialakult formális deontikus logikai irányzatoktól inspirálódtak, azokat többé-kevésbé mechanikusan alkalmazták a jogra ahelyett, hogy a jog különösségéből, specifikus meghatározottságaiból és problémáiból indítottak volna. A kimunkaltságukban rejlő gondolati teljesítmény ezért elsősorban a logika oldaláról volt értékelhető; a jog elméleti felfogásának elmélyítéséhez, az elméleti jogi gondolkodás fejlesztéséhez lényegében hozzá nem járultak.

Legalábbis ez volt a megfogalmazott oka, és egyszersmind levont konklúziója annak a szintén logikai rekonstruálást célzó másik irányzatnak, mely az előbbire reakcióként a Brüsszelben működő jogász-filozófus, Chaïm Perelman egésze alatt született (16). A perelmani ún. antiformalizmus az előbbieken jellemzett formalista megközelítést mint a jogra inadekvát módon, *apriorisztikusan* alkalmazottat visszavetette, és quasi-empirikus esetvizsgálatokkal, azaz a jogi problémák *jogászi* megközelítése és megoldása konkrét módszertani elemzésével, s a logikai rekonstrukciónak erre épített megkísérlésével helyettesítette. (17) Szemlélete és megközelítési módja a jog sajátos struktúrájához és problémáihoz ennél fogva jobban kötődött; kérdésfeltevéseit jogászi érzékenység jellemezte. A jog sajátosságának és abban a logika által elfoglalt helynek természetére választ adó problémáknak mindenekelőtt a nem-formális jogváltozással s a formális jogszerűség lehetséges tartalmi meghatározatlanságaival összefüggő kérdéseket tekintette. Hogy néhány jellemző példáját említsük: miképpen és hogyan lehetséges az, hogy az azonos szöveggel kibocsátott francia és belga polgári törvénykönyv szövegük változatlansága ellenére másfél évszázados fejlődésükben mégis nagymértékben eltérő irányú és megoldású joggyakorlatot, jogi realitást takar? Mi magyarázza és teszi lehetővé azt, hogy az Egyesült Államok jogászilag és politikailag legmagasabb szintű igazságszolgáltatási fórumán, a Legfelsőbb Bíróságon többnyire 6 : 3, sőt 5 : 4 arányban hozzák meg ugyanazon a szabályanyagon alapuló döntéseiket?

A formalizmus és az antiformalizmus álláspontjainak konfrontálása közel egy évtizede különböző fórumokon, nagyfokú rendszerességgel megtörténik (18). Igen jellemző, hogy az eddigi talán leghevesebb nézetütköztetés, az

1969. évi brüsszeli kollokvium alkalmával a formalizmus, vagyis a tiszta deduktív szemlélet oltalmában Kalinowski végül oda konkludált, hogy specifikus logikaként joglogika nem létezik, mert a jogi okfejtésben mindaz, ami sajátosan jogi, voltaképpen sem a logika, sem az okfejtés szerves összetevőjét nem képezi. Ez volt az a pont, amelyen Perelman láttathatta a formalizmus zsákutcába vezető korlátozottságát, azt, hogy purizmusát csak akkor őrizheti meg, ha *sterilizálja* a jogi folyamatokat. Mert egyfelől igaz ugyan, hogy a jogi okfejtésben a formális logikát annyiban, amennyiben kielégítő eszköznek minősül, szabályaiban követni kell, másfelől azonban akkor, ha alkalmatlan eszköznek bizonyul, szükségképp az érveléssel, egy az okfejtés konkrét szituációjának megfelelő érveléssel kell felváltani, — mert az érv értéke *csakis* a szituációtól függ, lévén ugyanaz az érv a szituációtól függően lehet releváns vagy irreleváns, erős vagy gyenge érv egyaránt. Pontosan ez az, ami nyilvánvaló lesz joghözrag esetében, amikor is formális-deduktív következtetés eredményre már nem vezet, és a probléma hézagot kitöltő megoldását csak az érvelés adhatja. Vagyis „bármikor, amikor a formállogikában egy szabállyal rendelkezünk, azt mindig alkalmazzunk kell. Ezzel szemben akkor, amikor az argumentáció-tanban egy szabállyal rendelkezünk, azt alkalmazhatjuk ugyan, de az argumentáció-tan tartalmazhat egy eltérő eredményre vezető eltérő szabályt is, melyet szintén alkalmazhatunk, és ez az oka annak, hogy sohasem építhetjük ki a teljes rendszerét annak, hogy milyen esetben kell ezt, és milyen esetben azt a szabályt alkalmaznunk. Mert a jogot előre nem látott helyzetekben egyaránt alkalmaznunk kell. És a jogot formalizálhatjuk akkor, amikor mindenben előre látott körülményekre alkalmazásáról van szó, akkor azonban, amikor előre nem látott helyzet merül fel, nem rendelkezhetünk olyan szabállyal, mely megmondaná, hogy mi módon küzdjük le azt.” (19)

A formalizmus és az antiformalizmus állásai azóta lényegében megmerevedtek; a kutatások konkrét problémák megválaszolása kapcsán a jelzett irányok valamelyikében, ezek elmélyítésére folynak (20). Szembetűnő, hogy míg az egyik irányzat kifejezetten abból az előfeltevésből indul ki, hogy bármely jogi struktúra és folyamat a deontikus logika formális apparátusával kimerítően leírható és ezzel nagymértékben tiszta axiomatikus-deduktív mintát testesít meg, eszményként e mintát a másik irányzat sem utasítja el, bár lehetlenségével-elérhetlenségével eleve számolva erőfeszítéseit arra összpontosítja, hogy logikailag a lehetőség mértékében a *közvetítő* utakat határolja körül. Az antiformalista irányzat ily módon lényegesen mélyebb összefüggésekig jut el. Nemcsak azzal, hogy a formalizmus doktriner, abszolutizáló és torzító jellegét, lényegi korlátait kimutatja; sőt nem is önmagában azzal, hogy a deduktív következtetés mellett meghatározza az érvelés helyét a jogi okfejtési folyamatban. Ami előremutatásában a legnagyobb súllyal esik latba, az véleményünk szerint nem más, mint hogy felismerte a jog logikai strukturájának, rendszer-szerűségének, magának a jogi gondolkodásnak *gyakorlati* meghatározottságát s célirányultságát, kísérletet téve arra, hogy módszertanilag ezt megalapozza. Ugyanakkor azonban, megjegyezzük, e kifejezetten ki sem mondott felismerés hasznosítását erőteljesen korlátozza a szociológiáitól merőben idegen szemlélete, idealizmusa és érték-relativizmusa (21).

Ami mármost a formalizmus és antiformalizmus egymáshoz való viszonyát végső soron illeti, egyik megközelítést sem érvényesíthetjük kritikátlanul, a másik kategórikus visszautasításával. Mint láttuk, a formalista nézőpontot egészében az antiformalizmus sem tagadta; annak lényegileg megszüntetve-megőrzését

feltételezte. Nos, a marxizmus feladata olyan elméleti koncepció kidolgozása, mely az antiformalista megközelítést is a maga korlátaival meghaladja, és *magának a tárgynak* társadalmi-történelmi dialektikájából fejt ki annak logikáját. Ha a tények világára figyelünk, kétségtelen, hogy a bíró fejébe mint elképzelt fekete dobozba betáplált, hivatalos döntési premisszákként elfogadott *input*-ok önmagukban nem adják ki a hivatalos *out-put*-ot, azaz a bírói döntést logikailag nem határozzák meg. Ahhoz, hogy a meghatározás tulajdonképpeni láncolatát feltárjuk, mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az adott társadalomban a társadalmi éppíglyéhez milyen jogi struktúra tartozik, és annak milyen gyakorlati manipulálása tölt be létszerű funkciókat. Ha vizsgálódásunkat a szocialista társadalomra koncentrálnak, úgy arra vetítve is megállapíthatjuk, hogy tudatos és hatékony, központilag irányított és ellenőrzött társadalomszervezése, és ezen belül az állampolgári egyenlőség, törvényesség és jogismeret biztosítása érdekében fejlődésének konszolidált szakaszaiban formálisan is racionalizált, optimális kodifikáltságra törő jogrendet hoz létre (22), melynek ugyanakkor támogatja, lehetővé teszi vagy eltűri a jogalkalmazás konkrét szituációjától meghatározott gyakorlati manipulálását (23).

Akkor, ha a döntés számára, annak megalapozására különféle fogalmilag rögzített, standardizált döntési mintákat fogadunk el, eleve számolnunk kell a nyelvi közvetítésben rejlő megközelítőlegességgel. A jog területén ehhez még több specifikus mozzanat is járul. Mindenekelőtt az, hogy a jogi okfejtés (vagyis az ítélethez vezető következtetési láncolat) premisszái *nem* adottak; ezek maguk is normatív alakítandók ki, normatív szubszumpciókon nyugszanak. Ezek sorában legdöntőbb a minősítés, azaz a hivatalosan megállapított és tárgy-nyelven leírt tényeknek a standardizált döntési mintában meta-nyelven megfogalmazott tényállás alá rendelése. Az általános, különös és egyes csak dialektikus egymást fedésén túl itt arról a sajátos de szükségképpeni helyzetről van szó, hogy a normatív nyelv alapegysége, a jogi fogalom *alternatív kizárólagossággal* rendelkezik. Az okfejtés, és ezen belül a minősítés eredményeként ugyanis valamely esetnek (a megállapított tények tényállásszerűségének) vagy fennálltát, vagy fenn-nem-álltát kell megállapítanunk. Sem harmadik, sem közbenső megoldás nem adatik; az alárendelést vagy annak kizárását (végső soron, a logikai konstrukció szempontjából) kategórikusan, feltétlenül, bárminemű fenntartás, vagylagosság vagy megosztottság nélkül kell megállapítanunk. Ez az egyébként, amiért a jogi analógia mindig fiktív analógia. Mert a valóságban bármilyen mértékű hasonlóságról legyen is szó, az analogikus minősítés sohasem dialektikus azonosságra, részazonosságra vagy hasonlóságra való következtetést, hanem minden esetben a tárgy rendszerbeli helyét illető határozott metszést, a következmények közösségében kifejeződő teljes, formális azonosítást, a tárgyak egy más osztályába való vonást, *maradéktalan* feloldást foglal magában (24).

4. A JOG AXIOMATIKUS FELFOGÁSÁNAK ELVI KÉRDÉSE

Önmagában sarkított kifejezés ugyan, az angolszász jog empirikus konkrétságával, induktív szemléletével, eseti meghatározottságával szembeállítva mégis mélyen jellemző a megállapítás, mely az angolszász jogi gondolkodás „probléma-orientáltságával” szemben a kontinentális, kodifikált jogok sajátosságaként „axiomatikus orientáltságukat” helyezi előtérbe, megjegyezve, hogy

„axiomatikusan orientált az a logikailag zárt rendszer, amelynek csúcsán deduktíve termékeny főtételek állanak” (25).

Nos, az a történelmileg kondicionált intézményi és ideológikus képződmény, mely a kontinentális jogok rendszerként megszervezésében és felfogásában jelentkezett, a maga sajátos (és történelmileg részben egy lezárult periódushoz kötődő) társadalmi-gazdasági, politikai és ideológiai gyökerein túl a XX. században egy új — és részben eszmei kötöttségű, részben anyagi erővé is vált — éltetővel találkozott. A kibernetika és a rendszerelmélet önálló tudományokként kifejlődése, ezek támogatására a matematikai logika és a kapcsolódó formális apparátus kiépülése, annak lehetősége és a modern bürokratikus társadalomszervezés formális igényeit kielégítendő a joganyag elefantiázist mutató áttekinthetetlen szabálytömeggé növekedésétől meghatározott szükségessége, hogy elektronikus számítógépeket alkalmazzanak a jogi információk tárolására, adott probléma egyértelmű megoldását biztos módon lehetővé tevő visszakeresésére, sőt bizonyos döntési tevékenységek átvállalására, — mindez együttesen a rendszerszemlélet megerősödéséhez vezetett. A racionalizmus filozófiájában s a polgárság politikai küzdelmeiben hagyományosult szemléletet korunkra átmentve így kéz a kézben találkozott a modern formállogikai törekvések saját fejlődéséből következő rendszerképző igénye és a számítógépes problémafelvetésnek szükségképp a rendszer kategóriáiban mozgó szemlélete, hogy egyes joglogikákban a jog axiomatizálhatását természetes dologként kezelje (26), sőt megalapozásként magának a jog elméletének axiomatizálására is kísérletet tegyen (27).

Akkor azonban, ha az axiomatizálást, a joganyag axiomatikus rekonstrukcióját nem csupán gondolati vagy ideológikus tendenciát jelölően, végső soron metaforikus értelemben vesszük, hanem az axiomatika formállogikailag kimunkált követelményrendszere (28) szigorú és következetes keresztülvitelékként, nos, nagymértékben plauzibilisen kiviláglik ekkor, hogy a hilberti optimizmus hitvallása — „Hiszem, hogy mindaz, ami egyáltalán tudományos gondolkodás tárgyát képezheti, elméletalkotásra való érettségének elnyerésével axiomatikus feldolgozásra, s ennek közvetítésével matematizálásra alkalmassá válik” (29) — bebizonyíthatatlan és bebizonyíthatatlan általánosításon alapszik.

Az axiomatikus rendszernek, mint ismeretes, lelke, *sine qua non* feltétele a deduktív egymásbólkövetkezés, vagyis alaptételek (axiómák) adott sorából a rendszer összes tételének (teorémájának) logikailag egyértelmű és szükségképpen levonhatása. Pontosabb megfogalmazásban a következőket jelenti ez: 1. az axiomatikus rendszerben kell lennie véges számú fogalomnak, amelyek jelentése evidens s a rendszer összes többi fogalmának jelentése ezek segítségével meghatározható; és 2. az axiomatikus rendszerhez kell tartoznia véges számú tételnek, amelyek érvényessége evidens s a rendszer összes többi tétele ezekből levezethető. Ez a két specifikus különösségét megtestesítő feltétele az axiomatikus rendszernek, és ez a két feltétel az, ami a jogban — bármilyen rekonstrukciót kísérünk is meg — szükségképpen kielégítetlen marad. Részben azért, mert döntő vonatkozásaiban a jog mindenekelőtt *gyakorlati* rendszer, melynek társadalmi éppíglétéhez, létszerű funkcionálásához állandó *mozgása*, gyakorlati *manipulálása* szükségképpen hozzátartozik, s így esetleges elvi vagy ideológikus zártsága ellenére is a nyitottság elemét szükségszerűen magában foglalja. Részben pedig azért, mert logikailag egyértelmű és szükségképpen levezetési sort képezően a deduktivitás nem átfogó jellemzője a jogi objektivációnak. A pozitívált jognak sem fogalmai, sem tételei nem tisztán logikai, for-

mális szükségszerűséggel kapcsolódnak egymáshoz: olyan elsődlegesen *tartalmi* összefüggések fűzik rendszerbe ezeket, amelyek a dedukálhatóság körét és jelentőségét határozottan szűk keretek közé szorítják. A jog tételeit olyan többnyire rögzítetlen célok elérésére kívánatosnak vagy alkalmasnak tekintett eszközlelmény-rögzítések alkotják, amelyeknek még további végrehajtási részletrendezései sem deduktív lebontást, hanem önálló gyakorlati instrumentális értékelést foglalnak magukban. Ez az oka mellesleg annak, hogy a formálisan racionalizált struktúrájú társadalomszervezésben a megvalósítandóként elfogadott célokhoz kapcsolódó instrumentális értékeléseket — ha azok jogi jelentőségűek — mindig és minden szinten jogalkotó, és normatív formában adja; — s nem bízza azt sem a jogdogmatikára, sem a (csupán jogalkalmazói szerepkörben felfogott) jogalkalmazóra. Ezen túlmenően megjegyezhetjük még, hogy a jogrendszernek nincsenek önmagukban evidens jelentésű alapfogalmai, sőt értelmezési elveit is kimerítően maga a rendszer — éppen mert gyakorlati, szükségképpen nyitott —, sohasem tartalmazza.

Deduktivitásnak, már amennyiben formailag és szigorúan logikai értelemben a jogi mozgásfolyamatok elveként egyáltalán megjelenik, tulajdonképpeni helye és szerepe nem a jog rendszerszerű megszervezésében, hanem az ily módon tételezett vagy felfogott normaösszesség különös esetekre alkalmazásában van. Ha mégis arra törekednénk, hogy magát e normaösszességet axiomatikus rendszerként szervezzük meg, úgy csaknem minden elemét, legalábbis ezek túlnyomó többségét axiómákként kellene elfogadnunk, ami axiomatikus szempontból nyilvánvalóan teljesen érdektelen, csupán csak *verbális* megoldást nyújtó lenne. Az axiomatikus rendszer lényege az, hogy valamely építőkövek szervesen halmazában található olyan alapkövek, amelyekből egy épület adott módon, csakis egy formában, de szükségszerűen és bármikor megismételhetően felépíthető. A jogi rendszerek építőelemei közti kapcsolat azonban nem olyan, hogy valamely eljárás meghatározásával s az építőelemek egynémelyikének alapkőként kijelölésével szükségképpen csakis egy formában felépíthetnénk e rendszer épületét. Mindennemű axiomatizmus lelke a deduktivitás elve; ennek hiányában csak olyan megoldás jöhetne szóba, amelynek megvalósítása nem vinne közelebb egy jogi axiomatizmushoz. Megoldásként elfogadása olyan lenne, mint ha valamely épület szerkezetét kizárólag egy építési eljárás és egynéhány alapkő meghatározhatóságának feltételül szabásával oly módon magyaráznánk, hogy az épület egészét (minden egyes eltérő beépített követ) alapkőnek és (ezek beépítése minden egyes eltérő módját) alapeljárásnak állítanánk (30).

5. A RENDSZERSZEMLELETŰ MEGKÖZELÍTÉS HEURISZTIKUS ÉRTÉKE

A történelemben mindeddig azok a kísérletek, melyek a jognak vagy kódex formában összegezésének axiomatikus rendszerként megszervezését célozták, szükségképpen kudarcot vallottak. Az előbbieknél során láthattuk, hogy nem a követett eljárás volt irreális, hanem a kitűzött cél maga. Zsarnoki akarat feltétlen érvényesítését célzó abszolutisztikus rendszerekben (pl. Justinianus, Rettgett Iván vagy Nagy Frigyes törvényhozásában), forradalmi jogújítások szélsőséges törvényességi illúziójában (pl. a francia forradalmi törvényhozásnak bírói szabotázs elleni védelmében), avagy puritán szektaközösségeknek a bibliai parancsolatok evilági megvalósítására irányuló törekvésében (pl. a gyarmati időszakban Amerikába menekült vallási üldözöttek körében) történtek ugyan

kísérletek egy rendszerként felfogott objektív normaösszesség axiomatikus szemléletű, szigorúan és formálisan deduktív alkalmazására, ezek azonban vagy nyilvánvaló csódhöz, vagy az adott közösségben is bomlasztó diszfunkcionalitáshoz, gyakorlatiatlan eredményhez vezettek. Történelmi általánosságú tapasztalatot tükröz az a tétel, mely szerint „semmi sem szakad távolabbra a ténylegesen fennállótól, mint egy zárt racionális rendszer. Bizonyos feltételek közt semmi nem tartalmaz több irracionális hajlamot, mint egy teljesen öntartalmú intellektualisztikus világkép.” Az is lehetséges tehát — noha általában egy ellenkező folyamatnak nagyobb a valószínűsége —, hogy khiliasztikus-ekszztatikus elem nyomul előtérbe az intellektuális homlokzat megett (31).

Mégis, ahogyan történelmileg kondicionált volt a jogrendszer felépítésének axiomatikus formában megkísérlése, objektív tényezők hatnak közre abban is, hogy noha e kísérlet irrealitása bebizonyult, a jogszabályi rendezésnek eszményített modellje változatlanul egy axiomatikusként képzett rendszer legyen (32). Az elvszerűként felfogott, központi tervezésen, végrehajtáson és ellenőrzésen nyugvó társadalomszervezés szükségképp egy gondolatilag előlegezett minta rendszeres kimunkálására és ilyenként realizálására törekszik, és ezzel, a központi előrelátás és rendszeresség egyidejű követelményével strukturálisan és módszertanilag is leginkább egy *zárt rendszerszemlélet* harmonizál. Ez a szemlélet az, ami a kontinentális jogi-jogalkalmazási ideológiának hagyományos jellemzője. Az angolszász fejlődésben, mint ismeretes, nem alakult ki a jog formális tételezésének, a hierarchizált jogforrási rendszernek Európában hagyományosult merev és szigorú felfogása; a bírói jogfejlesztésnek, ennek eszközeként az eljárásjogi szemléletnek, s elsődleges és tulajdonképpeni jogforrásként a precedensek elismertségének társadalmi-jogi közege olyan empirikus, tartalmi, induktív, a konkrét esetre és ennek konkrét társadalmi, politikai stb. vetületeire koncentrált jogszemléletet alakított ki, hogy némi túlzással elmondhatjuk: az angolszász bíró kezében a jog nem attól jog, hogy honnét veszi, hanem hogy (újabb precedens-jogot képező döntése alapjaként) *mivé teszi* azt (33). Európában a fejlődés, mint szintén ismeretes, ellenkező irányú szemléletet eredményezett, mely formális alkalmazásában a jogot tételezettségének tényéből származtatja, s a jog e pozitív gyökerű pozitívált jelenségeként felfogásának egy az általánosból az esetre következtető, az előbbit az utóbbira valóban *alkalmazó* deduktív szemlélet, és ennek eszményi keretként egy teljes, hézagtalan, axiomatikusan kiművelt normarendszer felel meg.

A jog rendszerként felfogása és/vagy megszervezése teljességre törekvéséből következik, hogy elvileg az elérhető legnagyobb zártság elérését célozzák, gyakorlatilag azonban legfeljebb a zártság és nyitottság valamiféle (konkrét formájában s arányaiban a társadalmi környezettől feltételezett) kompromisszuma jöhet létre. Kompromisszum, mert a rendszer egyfelől nyitott lesz, mivel az újként felmerülő vagy változást sürgető társadalmi-gazdasági imperatívuszoknak — legális formában vagy a joggyakorlati adaptáció tényszerű eszközeivel — szükségképpen helytad. Másfelől azonban megtartja zártságát, mivel az elméleti modell (mely a dogmatikai kifejtéseknek is alapjául szolgál) változatlanul egy statikus zárt rendszer lesz, s mivel a rendszer külső mozgásai után változatlanul bezárul: az, ami e relatív nyitottságban a rendszerbe kívülről behatol, nem idegen test lesz, hanem épp a rendszerbe integráltan, az elvileg azonos rendszer *elemeként* szerveződik meg. Ez az elméleti modell persze csak nagybanegészen találhat követésre, s csupán egy bizonyos pontig állhat fenn. Mindenestre a jogfejlődés közismert ténye, hogy új, sőt — utóbb kiderülően — bom-

lasztó elemeket a jogrendszer nagymértékben integrálhat; egymásra rakódásukban ugyanakkor a változási folyamatok egy ponton túl szükségképp minőségi küszöbhez kell érkezzenek, melynek átlépése a rendszer széttörésével, felbomlásával jár. Bizonyos alapvető elvek megtartása mellett, folyamatos adaptációval azonban lehetséges egy rendszer nagymérvű átalakítása, amint ezt leginkább tisztán a klasszikus liberálkapitalista polgári kódexeknek a monopolkapitalizmus szükségleteihez döntően jogalkalmazási eszközökkel adaptálása mutatja (34).

A zártság és nyitottság kompromisszuma, dialektikus egységű szerepjátssza bizonyos jogalkotástechnikai megoldásoknak a tételes jog rendszerébe építése révén válik lehetségessé. Bizonyos szabad mozgási-értelmezési tér természet-szerűleg magából a fogalmi kifejezésből-rögzítésből mint legfeljebb a különös szintjéig hatoló, minden esetben besoroló általánossággal jellemzett kifejezésből is adódik, ezek hatását azonban e sajátosan jogalkotástechnikai megoldások hallatlanul felfokozzák. Számos ilyen megoldás ismeretes a különféle jogrendszerekben; elégséges talán, ha néhány számunkra is ismert legjelentősebbre utalunk. Ilyen mindenekelőtt a jogszabályi bevezetés, mely olyan normatív módon rögzített értékelő tartalmat kapcsol a jogszabály egyéb részeinek norma-tartalmához, amely elvileg ez utóbbiakkal *egyenlően* normatív erejű, következésképp ezekkel egyenrangúan alkalmazandó (35). Ilyenek továbbá a jogszabályokban tudatosan alkalmazott különféle általánosságú tételek, amelyek tartalmilag egymáshoz kapcsolódnak, részletrendezésig hatoló lebontást azonban csak részben nyernek, s így másik részükben a gyakorlat számára csupán általánosságként megmaradó elvek formájában jelentkeznek. És végül ilyen a joghágatok kitöltésének lehetőségéről, módjáról és irányáról történő intézményes gondoskodás is, mely eszközjellegű szerepjátsszásának társadalmi feltételeitől függően folyamatos teljessé tevője, sőt kritikai korrektívuma is lehet a kérdéses jogrendszernek (36).

Konstrukciójának újszerűségénél fogva e megoldások közül számunkra figyelmet leginkább a szocialista kodifikáció újdonsága, a típusként megragadott s rendezett magatartás vagy viszony szocialista tartalmiságának alapelveként megfogalmazása érdemel. Az a megoldás, mely a részletszabályozás rendszerében a rendezés átfogó elvi keretét képező néhány *általános* tétel megfogalmazásával lehetőséget biztosít a jogalkalmazónak arra, hogy egy részleteiben egyébként releváns jogtétel alkalmazását mellőzze, és más tétel(ek) alapján döntsön. A joggal visszaélés tilalmának megfordításaként az alanyi jogoknak a rendeltetészerű joggyakorláshoz kapcsolásával a szocialista polgári törvénykönyvek például egy konkretizálást csupán a jogalkalmazási folyamatban nyerő *mozgékony* értékeléssel relativizálták a különös esetekre szabott jogkövetkezményeket. Az tehát, ami az általános tétel szerint atipikusnak minősül, egy *külön* rend alkotója lesz, mely megoldást is *atipikusan*, a kérdéses általános tétel alapján nyer. A büntető törvénykönyvekben pedig az atipikus elkülönítése oly módon történik meg, hogy a jogalkotó a büntett fennállását és/vagy büntetés kiszabását a kódexben a különös szintjén meghatározott tényállásszerűség elemein túl a konkrét cselekmény konkrét társadalomra veszélyességéhez kapcsolja. És ha a cselekmény ilyen tulajdonságot nem mutat fel, ismét atipikus megoldás jön, a tipikus tartalmi körét meghatározó általános tétel(ek) alapján (37).

Azonban a mindedig elmondottaktól (vagyis ténylegesen rendszerszerű megszervezésétől vagy legalább ilyenként kezelésének ideológikus-manipulatív

szükségétől) függetlenül a jognak van olyan vonatkozása is, amelyben lényeges fenntartásokhoz kötve bár, de statikus és zárt rendszernek fogják fel, tekintet nélkül arra, vajon a társadalmi-jogi hagyomány és gyakorlat hat-e ilyen irányba vagy sem. Az információelméleti, a kibernetikai, azaz a *par excellence* rendszerszemléletű megközelítésekre gondolunk, amelyek tudatosítják ugyan és konstrukcióikban formalizált kifejezést is adnak a ténynek, hogy a jog rendszere sem statikusnak, sem zártnak nem tekinthető, — saját módszertani posztulátumaik érvényesítése érdekében mindazonáltal arra kényszerülnek, hogy történelmi dinamikáját s nyitottságát egyfelől elismerve, adott időmetszetekre vetítetten a jogot mégis statikus és zárt rendszerek egymásra következő sorozataként fogják fel. Csupán zárójelek közt elfogadott, tudatosítottan nem tényleges vonás ez a statikusság-zártság, mégis minden informatikai-kibernetikai feldolgozás ennek feltevésével (és meg nem engedésével) kaphat csak értelmet, elvi vagy gyakorlati jelentőséget. Akár a döntést előkészítő konkrét információbázis kialakításáról, akár magának a döntésnek komputerezált végrehajtásáról van szó, feltételeznünk kell, hogy az ily módon nyert vagy betáplált *in-put*-ok elégségesek és alkalmasak a megfelelő *out-put* egyértelmű meghatározására. Ennyiben, a konkrét művelet végrehajtásának előfeltételeként kell a jogi rendszereket is az adott relációban statikusként s zártként felfognunk. Ezt példázza egyébként az, hogy noha az angolszász s a kontinentális jogalkalmazás ideológiája és modellje hagyományosan ellentétes szemléletű, az elvileg induktíve hasznosítandó precedens-anyag s a deduktíve alkalmazandó törvény-anyag informatikai-kibernetikai feldolgozása a kialakított konstrukciókban döntő, lényegi különbséget *nem* mutat.

A jog gyakorlatában problémátlan evidenciájúaknak tűnnek ezek az elvek, melyek ugyanakkor természetüket illetően igen vitatottak, s elméleti felfogásukban így számottevő jelentőséget hordoznak. Az axiómatika a jogban is testet öltő olyan alapkövetelményeiről van szó, mint a *konzisztencia*, mely a jog nyelvén azt jelenti, hogy a rendszerben egy magatartás csak X vagy nem-X minősítést nyerhet, azaz nem fordulhat elő, hogy azonos magatartás azonos rendszerben egyidejűleg jogszerűként és jogszerűtlenként értékelt legyen; a *kategoricitás*, mely a jogban azt jelenti, hogy egymást tagadó általános elvek nem foglalkozhatnak rendszerben helyet; vagy a *teljesség*, mely annak követelményét jelenti, hogy a rendszerhez tartozó bármely magatartás normatív minősítése a jogrendszer tételeiből deduktíve levezethető legyen. E ponton különösen figyelemre érdemes, hogy akadnak axiómatikus szándékú kísérletek, melyek a jogot a rendszer keretein túllépve is *per definitionem* teljesnek tekintik, a határok átlépéséért azonban mesterséges elméleti konstrukciók önkényes felvételével fizetnek. Egyfelől azt állítják, hogy *bármely* magatartást a rendszerhez tartozó normák normatív minősítenek, másfelől azonban egy általános záró norma posztuláltságát tételezik fel, mely a nem kötelezett, megengedett vagy tiltott magatartásokat a „normatív közömbös” minősítésével ruházná fel (38). A rendszer teljessége azonban csak rendszeren *belüli* lehet, s hogy mi minősül rendszeren belülinek, azt csupán a rendszerben foglalt általános és különös tételek dogmatikai elemzése (joghézag pozitivistikus értelemben), és/vagy a rendszer iránt támasztott tartalmi követelmények figyelembevételével (joghézag szociologisztikus értelemben) dönthetik el. Az tehát, ami a rendszerhez nem tartozik, a rendszer által semmiképp nem minősített: egyszerűen *kívül* áll, túl azon a körön, amelyben a rendszer válaszol, amelyre az vonatkozik.

Ezek a módszertani elvek ugyanakkor, mint fentebb láttuk, nem valóságosak a jog gyakorlati, dinamikus és részben nyitott rendszerében. Mégis, mint szintén láttuk, számos jogrendszerben általános eszményül szolgálnak, egyes területeken pedig (mint például a büntetőjogban, ahol garanciális okokból a formális törvényesség követelménye hallatlanul felfokozottan lép előtérbe) szükségképp a lehető legkövetkezetesebb megvalósításukra törekszenek. Tulajdonképpen természetüket illetően sok hasonlóságot mutatnak az általános jogelvekkel, melyek részben megvalósult, részben és egyszerűsített megvalósítandó tartalmi követelményeket tükröznek (39). Ezek a módszertani elvek ugyanakkor tételen nem rögzítettek, lényegében a racionális jogalkalmazó és jogértelmező az, akinek vélelmeznie kell őket (40).

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Bizonyos fokú formális racionalitás minden tudatos, tervezett, akart, ellenőrzött társadalmi befolyásolás *sine qua non* előfeltétele. A jogfejlődésben a jog formális racionalizálása az elérendő célhoz vezető eszközmagatartás önállósult céllá tételével: a jog magatartási normaként objektíválásával kezdődött el. A formális racionalitás a jog egészét átható elvvé a polgári fejlődésben, a jog kiszámíthatóvá tétele társadalmi-gazdasági igényének születésével lett. A racionalizmusban az egyetemes matematizmus, a természetjogban az axiomatikus irányzat leágazásaként jött létre a jog mint szabályok rendszerre szervezett halmaza; — ez volt az a forma, ami a feudális abszolutizmusok bürokratikus igényének s a jogbiztonság és előreláthatóság iránti burzsoá szükségleteknek a leginkább megfelelt.

A jog deduktív, axiomatikus rendszerként felfogása e történelmi partikularitás adekvát kifejeződése, mely a maga fiktivitásában, csupán igényként létezésében is ama társadalmi éppígyléthez tartozott, amely ezt ilyenként kitermelte. A szabadversenyos kapitalizmus monopolisztikussá alakulásával ez a racionalitás, kodifikációs és törvényességi felfogás volt az, ami felborult, hogy helyét egy újnak, egy a megváltozott társadalmi éppígylétnek megfelelőnek átengedje.

A jog azonban mindig és minden körülmények közt gyakorlati rendszer; rendszerűségének tulajdonképpeni lényegét, meghatározóit — amik rendszerkénti létezése társadalmiságában rejlenek — semmiféle formális rekonstrukció nem tárhatja fel. Statikus, zárt, csupán deduktív, axiomatikus vagy axiomatizálható rendszernek ezért — a komputerizálás érdekében statikussága-zártsága feltevése, de meg nem engedése esetét kivéve — nem tekinthetjük e rendszereket.

IRODALOM

- (1) Weber, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Franklin, 1923; Weber, Max, *Gazdaság és társadalom*, Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1967; Weber, Max, *A racionális állam s a modern politikai pártok és parlamentek* (Allamszociológia) = Weber, Max, *Allam — Politika — Tudomány*, Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1970, 368 és köv.
- (2) Lukács György, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* = Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, Budapest, Magvető, 1971, különösen 326 és köv.

- (3) Varga Csaba, *Kodifikációs előformák az ókori jogfejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XVII (1974) 1, különösen 85 és köv.
- (4) Varga Csaba, *A kodifikáció klasszikus típusának születése Franciaországban*, Állam- és Jogtudomány, XVII (1974) 3, 457 és köv.
- (5) Varga Csaba, *Kodifikációs megnyilvánulások a középkori jogfejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XVIII (1975) 1, 135 és köv.; Varga Csaba, *Kodifikáció az angolszász rendszerekben*. Állam- és Jogtudomány, XVI (1973) 4, különösen 629 és köv.; Varga Csaba, *A jogmodernizálás és kodifikációs útjai az afro-ázsiai rendszerekben*, Gazdaság- és Jogtudomány, VIII (1974) 3–4, 419 és köv.
- (6) Varga Csaba, *Racionalizálás és jogkodifikáció*, Szociológia, (1975) 3, különösen 375 és köv.
- (7) Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism, and Democracy*, London, Allen and Unwin, 1943, 122.
- (8) Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932; Rödl, Wolfgang, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970; Varga Csaba, *Leibniz és a jogi rendszerképzés kérdése*, Jogtudományi Közlöny, XXVIII (1973) 11, 600 és köv.
- (9) Krystufek, Zdenek, *Historické základy právního pozitivismu*, Praha, Academia, 1967.
- (10) Weber, Max, *Rechtssociologie*, Neuwied, Luchterhand, 1960, 103.
- (11) Lukács György, *Marx ontológiai alapelvei: A reprodukció*, 1, Magyar Filozófiai Szemle, XVIII (1974) 1, különösen 60–61 és 54.
- (12) Ray, Jean, *Essai sur la structure logique du Code civil français*, Paris, Alcan, 1926.
- (13) Jørgensen, Jørgen, *Imperatives and Logic*, Erkenntnis, VII (1937–1938), 288 és köv.; Ross, Alf, *Imperatives and Logic*, Theoria, VII (1941), 53 és köv.; Hare, R. M., *Imperative Sentences*, Mind, LVIII (1949), 21 és köv.; Von Wright, Georg Henrik, *Deontic Logic*, Mind, LX (1951), 1 és köv.; stb.
- (14) Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952; Weinberger, Ota, *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik*, Praha, Československé Akademie Ved, 1958; Zinovjev, A. A., *O logike normativnih predlozenij*, Voproszű Filozofii, (1958) 11; Von Wright, Georg Henrik, *Norm and Action*, London, Routledge, 1963; Rescher, Nicholas, *The Logic of Commands*, London, Routledge, 1966; Ivin, A. A., *Nekotore problemu teorii deonticeszkih modalnosztej = Logiceszszkaja szemantika i modalnaja logika*, red. P. V. Tavanec, Moszkva, Nauka, 1967, 162 és köv.; Ruzsa Imre, *A normák logikája*, Magyar Filozófiai Szemle, XI (1967) 6, 1018 és köv.; Von Wright, Georg Henrik, *An Essays in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1968; Kalinowski, Georges, *La logique des normes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972; stb.
- (15) Tammelo, Ilmar, *Legal Dogmatics and the Mathesis Universalis*, Heidelberg, Scherer, 1948; Cossio, Carlo, *Las posibilidades de la lógica jurídica según la lógica de Husserl*, Revista de la Facultad de Derecho (Buenos Aires), XXIII (1951), 201 és köv.; Klug, Ulrich, *Juristische Logik*, Berlin, Springer, 1951; Garcia Maynez, Eduardo, *La logica deontica de G. H. von Wright y la ontologia formal de derecho*, Revista de la Facultad de Derecho de México, III (1953), 9 és köv.; Kalinowski, Georges, *Introduction à la logique juridique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965; Ross, Alf, *Directives and Norms*, London, Routledge, 1968; Gottlieb, Gidon, *The Logic of Choice: An Investigation of the Concepts of Rule and Rationality*, London, Allen and Unwin, 1968; Ziemba, Zdzislaw, *Logika deontycznych jako formalizacja rozumowan normatywnych*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969; Tammelo, Ilmar, *Outlines of Modern Legal Logic*, Wiesbaden, Steiner, 1969; stb.
- (16) Perelman, Ch. — Olbrechts-Tyteca, L., *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, I–II, Paris, Presses Universitaires de France, 1958; Perelman, Chaim, *Justice et raison*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963; Perelman, Chaim, *Droit, morale et philosophie*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1968.
- (17) *Essais de logique juridique: A propos de l'usufruit d'une créance*, Journal des Tribunaux (Bruxelles), (1956) 4104, 261 és köv.; *Le fait et le droit*, Bruxelles, Bruylant, 1961; *Les antinomies en droit*, publ. par Ch. Perelman, Bruxelles, Bruylant, 1965; *Le problème des lacunes en droit*, publ. par Ch. Perelman, Bruxelles, Bruylant, 1968; *La règle de droit*, publ. par Ch. Perelman, Bruxelles, Bruylant, 1971; *Les présomptions et les fictions en droit*, publ. par Ch. Perelman — P. Foriers, Bruxelles, Bruylant, 1974.

- (18) *La logique du droit*, Archives de Philosophie du Droit, XI, Paris, Sirey, 1966; *La logique juridique*, Annales de la Faculté de Droit et des Sciences économiques de Toulouse, XV (1967) 1; *La logique judiciaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969; *Die juristische Argumentation*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, (1972) Beiheft 7; *Etudes de logique juridique*, publ. par Ch. Perelman, I—V, Bruxelles, Bruylant, 1966—1973; stb.
- (19) Kalinowski, Georges, *Le raisonnement juridique et la logique juridique*, Logique et Analyse, (1970) 49—50, 9 és Perelman, Chaim, (*Discussion*), uo., 27 és 52—53, az id. 54—55.
- (20) Horowitz, Joseph, *Law and Logic: A Critical Account of Legal Argument*, New York—Wien, Springer, 1972.
- (21) Varga Csaba, *Les bases sociales du raisonnement juridique* = Le raisonnement juridique, publ. par Hubert Hubien, Bruxelles, Bruylant, 1971, 172 és köv.
- (22) Varga Csaba, *A szocialista kodifikáció születése a Szovjetunióban*, Jogtudományi Közlöny, XXIX (1974) 10, 559 és köv.; Varga Csaba, *A szocialista kodifikáció kiteljesedése*, Jogtudományi Közlöny, XXX (1975) 1, 11 és köv., különösen 17.
- (23) Peschka Vilmos, *Jogforrás és jogalkotás*, Budapest, Akadémiai, 1965, különösen II. fej. 2 pont, és 485 és köv.; Kulcsár Kálmán, *A szituáció jelentősége a jogalkalmazás folyamatában*, Állam- és Jogtudomány, XI (1968) 4, különösen 559 és köv.; Eörsi Gyula, *Összehasonlító polgári jog: Jogtípusok, jogcsoportok és a jogfejlődés útjai*, Budapest, Akadémiai, 1975, X. fej. 3. §.
- (24) Varga Csaba, *A jogi okfejtés társadalmi meghatározottságáról*, Állam- és Jogtudomány, XIV (1974) 2, különösen 264 és köv.; Varga Csaba, *A joglogikai vizsgálódás lehetőségei az újabb megközelítések tükrében*, Állam- és Jogtudomány, XIV (1974) 4, különösen 718 és köv.
- (25) Esser, Joseph, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts* (1956), 2. Aufl., Tübingen, Mohr, 1964, 218.
- (26) Weinberger, Ota, *Rechtslogik*, Wien—New York, Springer, 1970, 362; Tammelo-Ilmar, *Rechtslogik und materiale Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1971, 48; stb.
- (27) Ferrajoli, Luigi, *Teoria assiomaticizzata del diritto: Parte generale*, Milano, Giuffré, 1970; Wróblewski, Jerzy, *Axiomatization of Legal Theory*, Rivista internazionale di Filosofia del Diritto, XLIX (1972) 3, 380 és köv.
- (28) Blanché, Robert, *L'axiomatique*, 4^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1967; Klaus, Georg, *Bevezetés a formális logikába* (Einführung in die formale Logik, 1959), Budapest, Gondolat, 1963, VII. fej. 5. §; Sadovskij, V. N., *The Deductive Method as a Problem of the Logic of Science* = Problems of the Logic of Scientific Knowledge (Problémü logiki naucsno go poznanija, 1964), ed. by P. Tavanec, Dordrecht, Reidel, 1970, 160 és köv.; stb.
- (29) Hilbert, David, *Axiomatisches Denken*, Mathematische Annalen, LXXVIII (1918), 415.
- (30) Varga Csaba, *A kódex mint rendszer (A kódex rendszer-jellege és axiomatikus felfogásának lehetősége)*, Állam- és Jogtudomány, XVI (1973) 2, különösen 282 és köv.
- (31) Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Ideologie und Utopie, 1929), London, Routledge, 1954, 197.
- (32) Canaris, Claus—Wilhelm, *Systemdenken und Systembegriff in der Jurisprudenz, entwickelt am Beispiel des deutschen Privatrechts*, Berlin, Duncker und Humblot, 1969; Raz, Joseph, *The Concept of a Legal System*, Oxford, Clarendon Press, 1970; Csergancsev, A. J., *Szisztemnoszty norm prava* = Szbornik ucsenüh trudov Szverdlovszkogo Juridicseszko Insztituta, XII, Szverdlovszk, 1970, 63 és köv., Alchourrón, Carlos E. —Bulygin, Eugenio, *Normative Systems*, Wien—New York, Springer, 1971; Von Savigny, Eike, *Zur Rolle der deduktiv-axiomatischen Methode in der Rechtswissenschaft* = Rechtstheorie: Beiträge zur Grundlagendiskussion, herausgegeben von Günther Jahr—Werner Maihofer, Frankfurt am Main, Klostermann, 1971, 315 és köv.; Luhmann, Niklas, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik*. Stuttgart, Kohlhammer, 1971; Kerimov, D. A., *Filoszofszkie problémü prava*, Moszkva, Müszl, 1972, VI. fej. (Szisztema v prave); stb.
- (33) Tunc, André—Tunc, Suzanne, *Le droit des États-Unis d'Amérique: Source et techniques*, Paris, Dalloz, 1955; David, René, *Les grands systèmes de droit contemporains*, Paris,

- Dalloz, 1964, IV. rész; Varga Csaba, *A „Jogforrás és jogalkotás” problematikájához*, Jogtudományi Közlöny, XXV (1970) 9, 503 és köv.
- (34) Lévy—Bruhl, Henri, *Tensions et conflits au sein d'un même système juridique*, Cahiers internationaux de Sociologie, XXX (1961), 35 és köv.
- (35) Varga Csaba, *A preambulások problémája és a jogalkotási gyakorlat*, Állam- és Jogtudomány, XIII (1970) 2, különösen 289 és köv.
- (36) Varga Csaba, *Kodifikáció — joghézag — analógia*, Állam- és Jogtudomány, XII (1969) 3, 566 és köv.; Peczenik, Aleksander, *Doctrinal Study of Law and Science*, Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, XVII (1972) 1—2, különösen 138 és köv.
- (37) Varga Csaba, *A jog funkciója és a kodifikáció*, Jogtudományi Közlöny, XXVIII (1973) 12, különösen 676 és köv.
- (38) Conte, Amadeo G., *Saggio sulla completezza degli ordinamenti giuridici*, Torino, Giappichelli, 1962, 79 és köv.; Wróblewski, Jerzy, *Systems of Norms and Legal System*, Rivista internazionale di Filosofia del Diritto, XLIX (1972) 2, 231 és köv.
- (39) Szabó Imre, *A szocialista jog*, Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1963, 65 és köv.
- (40) Nowak, Leszek, *Próba metodologicznej charakterystyki prawoznawstwa*, Poznan, 1968.

A POLGÁRI ÉRDEKEK ÉRVÉNYESÍTÉSÉNEK KORAI FORMÁI A FRANCIA VÁROSOKBAN I.*

TÓTH TAMÁS

Az emberi településviszonyok fejlődése minden civilizáció alapvető, társadalmilag-politikailag feltételezett tényei közé tartozik. Összfolyamatában szemlélve világtörténelmi relevanciájú fejlődésről van itt szó; az emberiség életében egymást követő gazdasági-társadalomalakulatok egyebek között abban a tekintetben is jellegzetesen különböznek egymástól, hogy hogyan alakul bennük falu és város kölcsönviszonya, illetve e két alapvető települési forma mindegyikének belső élete. Marx ezzel kapcsolatos fejtegetéseinek legáltalánosabb eredménye a következőképpen foglalható össze. „A klasszikus ókor történelme városok történelme, de földtulajdonra és mezőgazdaságra alapozott városoké; az ázsiai történelem város és falu egyfajta közömbös egysége . . .”, a középkor ezzel szemben „a faluból indul ki mint a történelem székhelyéből”. A későbbiek során aztán „a történelem további fejlődése . . . város és falu ellentétében megy végbe; a modern történelem a falu városiasítása, nem pedig, mint az ókorban, a város falusiasítása”.¹ Itt csak jelezhetjük, hogy ez a problémakomplexum a klasszikusok társadalomtörténeti érdeklődésének fontos, viszonylag konstans elemét képezi, amellyel kapcsolatban — „A munkásosztály helyzete Angliában” c. műtől „A tőké”-ig — számos konkrét megállapítást tettek.²

Véleményünk szerint mármost a társadalmi formációk marxista elmélete szempontjából különös jelentősége van a középkori városfejlődés problémájának. E probléma beható tanulmányozása nélkül sem a feudális társadalom struktúráját és fejlődését, sem az eredeti tőkefelhalmozás folyamatát, a kapitalista társadalom genezisést nem lehet teljes mélységében megérteni. Ebből következik, hogy a várostörténeti szempontok (további) érvényesítése nyilván minden ország nemzeti múltjának kutatásában — így a magyar fejlődés tanulmányozásában is — igen termékenynek bizonyulna. Az alábbiakban meg kell elégednünk azzal, hogy a városi problematika néhány fontos aspektusát egyetlen országban, mindenesetre azonban az Engels által a feudalizmus „középpontjának” nevezett Franciaországnak a polgárság politikai fejlődése tekintetében is klasszikus viszonyai³ között elemezzük.

E téma fontossága — részben inadekvát módon — a rendelkezésre álló nemzetközi szakirodalom viszonylagos bőségében is tükröződik. Számos, gyakran

* A tanulmány második része megjelenik a „Magyar Filozófiai Szemle” 1976/3. számában. — Szerk.

¹ MEM 46/I, Budapest 1972, 362–363.

² Vö. H. Lefebvre: „La pensée marxiste et la ville”, Casterman, 1972.

³ Vö. MEM 8, 549.; Marx és Engels: A Kommunista Párt kiáltványa; MEM 4, Budapest 1959, 443. — Franciaországról mint a polgárság politikai fejlődésének tipikus országáról szólva a klasszikusok kifejezetten utalnak a középkori kommunák mozgalomára.

értékes tényfeltáró részkutatás született, a szintéziskísérletek azonban ritkaságszámba mennek, és általában ideológiai szempontból is vitatható szellemben fogantak. E munkák eredményeit — polemikus jelleggel — mi is széles körben felhasználjuk. Magunk részéről azonban marxista szellemben (és ahol csak lehet a klasszikusok elszórt konkrét megjegyzéseit is rekonstruálva és verifikálva) dolgozzuk fel a francia polgári városfejlődés kérdéseit, mégpedig — ha vázlatosan is — a maga össz folyamatában, és amennyire felkészültségünk megengedi, interdiszciplináris megközelítésben ábrázolva azt. Az alábbi tanulmány ennek a nagyobb vállalkozásnak részét képezi.⁴

*

A VÁROSI EMANCIPÁCIÓ-MOZGALOM LÉNYEGÉNEK ÉS FORMAVALTOZATAINAK PROBLÉMÁJA

A középkori városok történelmi jelentőségű emancipációja igen komplex folyamat, amelyben a rendelkezésre álló szakirodalom viszonylagos bősége ellenére sem könnyű eligazodni. Igaz, a város teljes feudális függésének tényével jellemezhető korábbi, prekommunális szakasztól a fejlődés kommunális sza-

⁴ Ez a nagyobb munka a francia városok és polgárságuk fejlődésének első nagy szakaszát (kb. a XI-től a XV. századig) fogja át, és problematikáját röviden a következőképpen foglalhatnánk össze. A középkori városok Marx által „összeesküvő és forradalmi jellegűnek” nevezett függetlenségi mozgalma (az ún. kommuná-mozgalom) a polgári rend fejlődésének csírája, és ez utóbbi történetének integráns és lényeges mozzanatát képezi. A városi fellendülésnek egész Franciaországot átfogó egyetemes tendenciája van, amely új típusú gazdasági-társadalmi érdekek tömeges megjelenésével függ össze. Polemikusan szembefordulva a polgári történelemtudomány olyan jellegzetes koncepcióival, amelyek a középkori várost alapvetően feudális (így pl. A. Luchaire) vagy nem-feudális (pl. H. Pirenne) jelenségnek tekintik, a szerző a városi mozgalom mint tendenciájában antifeudális jelenség dialektikus-történelmi megközelítésére törekszik.

A feudalizmus fejlődésének XI–XII. századi fordulatát Pirenne koncepciójával polémikában számos különös megújulási folyamat egységeként, magának a feudális rendnek belső fejlődéstendenciáival és ellentmondásaival összefüggésben vizsgálja, s ennek megfelelően igyekszik komplex módon elemezni mind a régi civitások megerősödését, mind pedig új, feudális városok keletkezésének jelentős hullámát is. Így figyelembe veszi e jelenségnek a feudális mezőgazdaság fejlődésével való összefüggését, a mezőgazdasági és kézműves tevékenység differenciálódásának és a város mint kézműipari és kereskedelmi központ kialakulásának tendenciáját, a kereskedelem anyagi és személyi feltételeinek alakulását. Hangsúlyozza, hogy a városok fejlődésének prekommunális szakaszában e települések egyértelműen feudális természete, vallási, ill. katonai funkciói korántsem tekinthetők összeegyeztethetetlenek a gazdasági-kereskedelmi aktivitás meghatározott jövőbe mutató formáinak térnyerésével. A városlakó burgensis-ek és a feudális urak között mindenestre hamarosan erős érdekellentétek alakultak ki, amelyek első fokon a kommuná- (ill. konzulatusi) mozgalomban fejeződtek ki. Ezen a ponton illeszkedik az egészhez az alábbiakban közölt gondolatmenet, amely felveti a kommunális fejlődés lényegének és formáinak problémáját, és elemzi az e mozgalomból születő városok új típusú belső életének egyes gazdasági, intézményi-politikai és jogi aspektusait a polgári érdekek sokoldalú érvényesítése szempontjából. Az említett hosszabb tanulmány ezek után érzékelteti a polgár- városok társadalmi struktúrájának differenciáltságát, polemikusan elemzi a városi patriáciátus eredetének és összetételének egyes problémáit, a patricius-uralomból fakadó demokratikus látszatokat, a városi népmozgalmak vitatott kérdéskomplexumát. Különös figyelmet fordít a városi pénzvagyonok felhalmozódásának folyamataira, s ennek kapcsán megpróbálja rekonstruálni és a francia fejlődésben verifikálni Marxnak a prekapitalista kereskedelmi tőke profitjának eredetére vonatkozó elképzeléseit. Végül megvizsgálja a városok és a megerősödő monarchia kölcsönviszonyát, és megpróbálja levonni a fenti történelmi elemzés tanulságait a társadalmi formációk filozófiai elmélete szempontjából.

kasza (amelyben az emancipáció történelmi folyamata kibontakozik) viszonylag világosan megkülönböztethető. Annál több nehézséget rejt azonban magában maga ez a második szakasz, rendkívüli formagazdagságával. Az ún. tulajdonképeni kommunákon kívül ugyanis nem hanyagolhatók el a szélesebb értelemben vett kommunális mozgalom különböző történelmi változatai (így pl. villes de bourgeoisie, villes franchises, villes neuves stb.) sem, a maguk számtalan árnyalataival. A problémák bonyolultságát talán érzékelteti az a tény, hogy egy olyan döntő fontosságú jelenségnek, mint a kommuna mindmáig nincs elfogadott definíciója, sőt van olyan tekintélyes szerző, aki kifejezetten lehetetlennek tartja egy ilyen definíció megalkotását.⁵

Induljunk ki két elvontságában vitathatatlan megállapításból. Bár a városok függetlenségi mozgalmának kezdetén a polgárok (burgenses) — Guizot szavaiival — „mint osztály még nem rendelkeztek nyilvános (publique) és közös létezéssel”, bár a mozgalom széles körű mivolta helyi természetű törekvések spon-tán összekapcsolódásából adódott, és minden egyeztetett, összehangolt jelleget nélkülözött — a ki-ki által saját számlájára vívott harcnak objektíve mégis volt közös motívuma.⁶ Elvontan kifejezve a mozgalom „a városlakók arra irányuló szükségletéből fakadt, hogy a zsarnoki-korlátlan kizsákmányolást, amelynek áldozatai voltak, korlátozott és szabályozott kizsákmányolással helyettesít-sék”.⁷

A gazdasági tevékenység jogilag szentesített „biztonságának” növelése a helyi körülményektől függően kisebb (pl. villes neuves) vagy nagyobb (pl. villes de bourgeoisie) mértékben valósult meg, egészében azonban a megerősödő burgensis-ek legelemibb igénye, a további városfejlődés sine qua non-ja volt. Ez az igény mármost nemcsak olyan városokban volt eleven, amelyek lakói, mint pl. sok helyen Burgundiában, pusztán megvédték magukat a földesúri hatalommal szemben, anélkül, hogy szövetségre léptek vagy lázadtak volna ellene⁸, hanem a legradikálisabb, függetlenségük kivívása tekintetében a legmesszebbmenő, ún. tulajdonképeni kommunák kibontakozásának is közvetlen motívumát képezte. Mind a kommunák, mind pedig a többi városok lakói ebben a tekintetben eredetileg ugyanazt a célt követték⁹ s nem véletlenül állít-

⁵ E. C. Lodge: *The Communal Movement, Especially In France*; „The Cambridge Medieval History”, V, Cambridge 1957, 625.

⁶ Vö. Engels: *O Franciá v epohu feodalizma*; „Arhiv Marksza i Engelsza”, X, 292.

⁷ A. Luchaire: „Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs”, Librairie Hachette, Párizs 1911, 14. A jogi és gazdasági értelemben vett „biztonság” szempontjának fontosságát ugyancsak hangsúlyozza: Guizot: „Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française”, Didier et Cie, Párizs 1868, 201, 215.; Ch. Petit-Dutaillis: „Les communes Françaises, Caractères et évolution des origines au XVIII^e siècle, Editions A. Michel, Párizs 1947, 48—49.

⁸ Számos burgund városban a lényeg az volt, hogy „miután az örökhatóság tekintetében felmentették a személyeket jogképességük korlátozottsága, illetve az adóügyi dolgokban való szolgaságuk (servitude fiscale) terhei alól, amely béklyóba verte gazdasági aktivitásukat, megnyissák előttük és garantálják számukra azt a lehetőséget, hogy (a többé-kevésbé független kommunáktól eltérően itt még a földesúri hatalommal *összhangban* — T. T.) közreműködhessenek a közös ügyek intézésében”. C. Chevrier: *Les villes du duché de Bourgogne, du XIII. e. à la fin du XV. e. siècle*; „La ville, première partie, Institutions administratives et judiciaires”, Recueils de la société Jean Bodin, Editions de la Librairie Encyclo-pédique, Brüsszel, 1954, 409.

⁹ Mégpedig „elérni azt, hogy mentesüljenek az adók alól, vagy hogy az adók csökkenjenek; hogy csak a lehető legtrótkábban és csak törvényesen megállapított esetekben kelljen pénzt adniok a szeniornak, hogy megőrizhessék (garder intact) a munka és a takarékoság gyümölcsét, s hogy áthagyományozhassák azt gyermekeikre. . . ” Luchaire, i. m. 133.

ja ezt a szempontot a laon-i kommuna eseményeit leíró kortárs Guibert de Nogent is régóta klasszikusnak tekintett kommuna-definíciója tengelyébe.¹⁰ A kizsákmányolásnak ez a korlátozása és szabályozása különféle módokon valósulhatott meg: a városlakók kivívhatták fegyveres harcban, lehetett kompromisszum eredménye, pénzszűkében levő szeniorok megadhatták azt nagy összegű megváltás fejében, ismét más esetekben a birtokaik újrabenépesítésében, a belső kolonizációban érdekelt földesurak mintegy családtekként is felhasználhatták az ilyen kedvezményeket stb.

A másik ugyanilyen nyilvánvaló, egyetlen szerző által sem vitatott tény az, hogy voltak olyan városok, ahol a burgensis-eknek elemi biztonságigényük érvényesítése mellett sikerült magukhoz ragadni vagy megvásárolni a földesúri előjogok legalább egy részét; bizonyos fokú „szuverenitásra” szert tenni, amely egyes esetekben egyenesen „kvázi-köztársasági” jelleget ölthetett. Itt azonban mindjárt számos probléma merül fel. Mi volt e szuverenitás konkrét tartalma, a városok milyen széles körére terjedt ki, képezhet-e kritériumot a szuverenitás foka a városfejlődés típusainak elhatárolásában stb?

Ha miután — egyelőre egészen elvontan és sematikusán — jeleztük a városi emancipáció-mozgalom körvonalait, most némileg konkrétábban akarjuk szemügyre venni a problémákat, csak részben feltárt, bizonytalan terepen találjuk magunkat, ahol csak a különféle fontosabb interpretációk és vitáik figyelembevételével haladhatunk előre. (Magukat a vitákat persze itt csak annyiban érintjük, amennyiben azok megkönnyítik, hogy jobban „hozzáférjünk” a legfontosabb összefüggésekhez.)

A restauráció korának francia történészei, így A. Thierry és Guizot a városi mozgalmak elemzésekor főként azok legfejlettebb formáit, a tulajdonképpeni kommunákat és a konzulátusokat vették alapul, és azokat számos vonatkozásban mindketten hasonlóan ítélték meg. A városok ezek szerint a szeniorokkal szembeni önvédelmi törekvésektől indítva, de „a jogok egyenlővé tételét és a munka rehabilitációját is célul tűzve” kisajátították azt a jogot, hogy milíciát állíthassanak fel, „a hadviselés érdekében önmagukra adót vessenek ki” (azaz a területükön a lakosoktól adót szedjenek), hogy maguk nevezzék ki vezetőiket és magisztrátusait, „egyszóval, hogy önmagukat kormányozzák”. Mindez — bár kivételeket mindketten kifejezetten megengednek — rendszerint „általános (de mint láttuk spontán természetű — *T. T.*) felkelés”, a városok által a szeniorok ellen vívott „valóságos felkelés, igazi háború” útján történt; a városi szabadságlevelek, karták e háború „békeszerződéseiként” jelennek meg. A folyamat végeredménye a városok „teljes reformja, konstitucionális megújulása” volt; a városok ily módon megszerezték egy „kettős szabadságállapot

¹⁰ „Azonban lássátok, hogy mit értettek ezen a kárhozatos és új szón: a lakosok fej szerint egy bizonyos összeggel tartoznak megváltani évenként uraikkal szemben a szolgáló állapotukból fakadó rendes kötelezettségeiket, és törvényesen megállapított kártérítést fizetnek abban az esetben, ha a törvényt megszegik. Ezzel a kikötéssel teljesen szabadok voltak minden egyéb teherrel és szolgáltatással, amelyet egyébként a szolgarendűekre kiróni szokás. A köznép megragadta ezt az alkalmat, hogy megszabaduljon egy sereg kellemetlenségtől. . .” Lásd N. P. Grancianszkij — Sz. D. Szkazkin: „Középkori történeti chrestomathia”, Tankönyvkiadó, Budapest 1952, 331. Természetesen nemcsak G. de Nogent személyes pártállására, hanem vallási tartalmától függetlenül közvetve a városi emancipáció előtti állapotokra is jellemző az általa a laon-i kommuna híveivel szemben felelevenített régi ideál: „Szolgák” — mondja az apostol — „teljes félelemmel szolgáljátok uraitokat.” És nehogy a szolgák uraiknak keménységét, vagy kapzsiságát okolják, hallják meg ezt is: „És pedig nemcsak a jókat és szelídeket, hanem a gonoszakat is.” Uo.

(un double état de liberté)” garanciáit, s mind a régi magánjog (droit civil), mind pedig a feudális jog értelmében jogi személyekké váltak. Minthogy falakon belül ugyanolyan jogokkal rendelkeztek, mint a szeniorok dominiumaik felett, „a kommunák szuverénné váltak . . . — ez felszabadulásuk politikai természete”.¹¹

Thierrynek és Guizot-nak a városok emancipációját a harmadik rend történetével összefüggésben vizsgáló, a folyamat egészét — helyesen — a legfejlettebb, a földesurakkal legkövetkezetesebben szembeforduló megnyilvánulásai, a tulajdonképpeni kommunák felől megközelítő és utóbbiak „összeesküvő és forradalmi jellegét” (Marx) hangsúlyozó kutatásai úttörő jelentőségűek, amelyek a kutatók nemzedékeire gyakoroltak hatást. A felhalmozódó új ismeretek fényében azonban a későbbi kutatás fontos fenntartásokat is megfogalmazott velük szemben, olykor egyenesen a XI—XII. sz.-i eseményeknek a XIX. sz. harmincas éveit szellemében történő, ideológiai színezetű aktualizálását is szemükre vetve. Így a kitűnő történész, A. Luchaire a múlt század végén kifogásolja, hogy Thierry „*a priori* döntő és túlnyomó befolyást tulajdonított” a kommunáknak, egyidejűleg pedig alábecsülte a fejlődés egyéb formáit.¹² 1947-ben megjelent egyik könyvében pedig Petit-Dutaillis egyebek között a kommunáknak szabad, szuverén településként való értelmezését is megkérdőjelezi.

Ami Luchaire-t illeti, az ő koncepciója szerint a kommunák „a burzsoázia emancipációjának ragyogó (brillante) de efemér formája”; a harmadik rend nem egy csapásra született meg abból a többé-kevésbé forradalmi mozgalmából, amely létrehozta a független kommunákat, így ez utóbbiakat a tudomány nem tekintheti többé a polgárság „demokratikus aspirációi alapvető (essentielle) megnyilvánulásainak”. A harmadik rend kialakulását és felemelkedését szinte valójában egy kettős, békés evolúciónak köszönheti, amelynek során a hűbérurak felszabadították városaik burgensis-eit, ez utóbbiak pedig a földesúri fönnhatóság alól lépésről lépésre teljes egészében a királyi hatalom uralma alá kerültek. Mindez két szempontból is érdekes számunkra. Egyrészt, Luchaire ezzel nyomatékosan ráirányítja a figyelmet a városi emancipáció kevésbé radikális egyéb formáira (ő a „villes affranchies” kifejezést használja), amelyek azóta is tartós és eleven vonzást gyakoroltak a kutatók érdeklődésére, ez a körülmény pedig hozzájárult várostörténeti ismereteink árnyaltabbá válásához. Másrészt Luchaire, akinek személyes munkássága mindazonáltal a tulajdonképpeni kommunák történetére összpontosult, ez utóbbiakat az említett hangsúlyeltolódással összefüggésben újszerűen közelíti meg.

Ígaz ugyan, hogy a municipális önállóság „termékeny gondolata” persze Thierry szerint sem „áll meg a municipális *forradalom* határainál”, hanem számos „többé-kevésbé tökéletes formában” is megvalósul, s ebben a tekintetben ő maga is olyan világosan hangsúlyozza a villes affranchies jelentőségét, hogy közte és az őt bíráló Luchaire között a vitatott kérdés egy fontos oldalát illetően meglepő módon szinte szó szerinti véleményegyezés mutatkozik. A polémiák bizonyos fokú túlfeszítettsége — mint ez később Petit-Dutaillis-nél is szembe-tűnő — részben szubjektív okokra (a tulajdonfelfogás koncepcionális eredetiségének kidomborítására irányuló törekvés) vezethető vissza, a különbségeket mégsem lenne helyes bagatellizálni.

¹¹ A. Thierry: „Essai sur l’histoire de la formation et des progrès du Tiers État, suivi de deux fragments du Recueil des monuments inédits de cette histoire”, Garnier Frères, Párizs 1871, 31—32. valamint Guizot, i. m. 215—216., 203—205.

¹² A. Luchaire: „Les communes françaises. . .”, 6—9.

Thierry és Luchaire megközelítésmódjának valóságos, utóbbi által tudomásunk szerint explicité nem tett különbségét főként a következőkben látjuk. Thierry egy „ideális célkitűzésből (objectif idéal)”, a politikai szervezethez meghatározott, kettős „modelljéből” indul ki, úgy gondolva, hogy „a konstitucionális propaganda” e két áramlata földrajzilag terjed, „halad (marche)”, „behatol” bizonyos városokba, míg másutt váratlan akadályok „megállítják”. (Jellemző módon különösen a külső akadályokról beszél, mint az angol befolyás az északnyugati, és a német birodalom befolyása a keleti területeken.) A kommunák és a konzulátusok mint e „forradalom teljes formái” ezen modell maradéktalan vagy legalább megközelítő megvalósulásaiént, míg az egyéb formák negatíve, mint annak hiányos, részleges, tökéletlen megvalósulásai jelennek meg.¹³ Luchaire viszont nagy figyelmet szentel annak, amit fentebb a burgensisek elemi biztonságigényének nevezünk, egyben határozottan disszociálva e biztonságigény kielégítésének és a szuverenitás megszerzésének szempontját, amelyet — a kivételekre való utalás mellett — Guizot is jószerivel automatikusan összekapcsolt.¹⁴ Luchaire számára a városi emancipáció alapvető, mint ő mondja „normális” formája az éppen és csakis e döntő igényt, s nemegyszer csak viszonylag szerény mértékben kielégítő privilegizált városok (villes privilégiées, villes franchies) sokaságának fejlődése, amelyek azonban végül is a városlakók nagy többségét tömörítették, s a későbbiek során aztán különösen kedvező feltételeket biztosítottak a harmadik rend számára politikai iskoláinak kijárásához. Tulajdonképpen kommunának mármost Luchaire gyakorlatilag a városi emancipáció azon kisebbségben levő formáját tekinti, amelyben a biztonságigény kielégítésén *túlmenően*, szinte az ezért folytatott harc melléktermékeként, a település kisebb vagy nagyobb mértékű szuverenitásra is szert tett.

Abból kifolyólag, hogy Luchaire különféle okoknál fogva túlhangsúlyozza a kommunális szuverenitás feudális vonásait, a kommuna nála bizonyos mértékig — legalábbis a villes franchises-hoz viszonyítva — helytelenül negatív értékhangsúlyt kap. Egészében azonban a kommunáknak, mint a városi burgensisek legalább retrospektíve egyetemesként felismerhető érdekei érvényesítésére irányuló széles körű mozgalom *különös eseteinek* megközelítése véleményünk szerint — helyes. Valójában az egyes középkori városok által kivívott sajátos szuverenitás, nem valamiféle preexistáló politikai modell megvalósítása volt: Thierrytól eltérően, aki szerint a városok szabadságmozgalmát a természetjog elvei és az ősi municipális szabadság emlékei inspirálták, már Guizot joggal mutatott rá arra, hogy a burgensisek nem elméleteknek vagy egyszerűen büszkeségüknek, önérzetüknek engedelmessé váltak. A városlakóknak létérdekeik védelmében folytatott harca azonban korántsem automatikusan, hanem csak megfelelő belső és külső feltételek fennállása esetén, az esetek relatíve kis részében öltötte egy csapásra valamilyen fokú szuverenitás kivívásának formáját, illetve fejlődött előbb-utóbb tovább ilyen irányban.

A konkrét kutatások napjainkig az ilyen fejlődés formáinak sokaságát tárták fel, mi itt legfeljebb csak utalhatunk a figyelembe veendő körülményekre. A legfontosabb belső feltétel egy város lakóinak gazdasági ereje, fejlettsége, amely-

¹³ Thierry, i. m. 33—35., 323—324.

¹⁴ „Amikor a városok felkeltek, hogy megint némi biztonságra tegyenek szert (reprendre quelque sécurité) — elhódították a szuverenitást. . . Önmagukat kormányozni, ez az önvédelem feltétele, a biztonság eszköze volt.” Guizot, i. m. 215—216.

nek aránylag magas szintet kell elérnie ahhoz, hogy egyáltalán kialakulhasson a széles körű függetlenség *igénye*. Ilyen igény távolról sem mindenütt fogalmazódott meg (különösen gyakran hiányzott Burgundiában és általában a Centreban), s ahol igen, ott sem volt mindig keresztülvihető. A külső körülmények (a senior kegyetlensége, szőszegése stb.) olykor éppen a városiakok egységének megszilárdítása, célkitűzéseik radikalizálódása irányában hatottak, és arra ösztönözték őket, hogy garanciák mind megbízhatóbb rendszerét építsék ki (a legteljesebb garancia pedig az önkormányzat volt); olyan különösen kedvező körülmények, mint pl. a püspöki szék hosszabb ideig elhúzódó betöltetlensége, különféle feudális uraknak közvetlen örökös hiánya vagy egyéb ok miatt kirobbanó viszálya stb. pedig nemegyszer a kommunális autonómia békés úton való megszervezését is lehetővé tették stb. stb.

Nézzük most a középkori városok szuverenitásának konkrét tartalmát. Thierry a francia konzulátusok és kommunák vonatkozásában tulajdonképpen „fél-szuverenitásról” beszél, amelynek lényegét — mint egy negatív megfogalmazásából kiderül — elég elvontan politikai garanciákban, jogi kompetenciákban (jurisdiction), független tisztviselői karban (magistrature indépendante) látja.¹⁵ A francia kommunák kartáinak elemzéséből kiinduló Luchaire itt is konkrétabb eredményekhez jut. A kommunák szerinte — a legváltozatosabb körülmények között — osztoznak seniorukkal a szuverenitás gyakorlásában, a karták éppen a szuverenitás megosztásáért folytatott harc kifejezői, eredményeinek rögzítői, kölcsönös szerződéses (contrats synallagmatiques), amelyek mutatják, hogy a senior, aki elvesztette szuverenitásának egy részét, bizonyos határok között kénytelen egyenrangúként tárgyalni volt alattvalóival (sujet), akik vazallusaivá váltak. A kommuna elvben a szuverenitással járó valamennyi kiváltsággal, előjoggal rendelkezhet, gyakorlatilag azonban rendszerint nem rendelkezik mindegyikkel (leggyakrabban a pénzverési jog hiányzik), és egyikkel sem teljes egészében. A karták leggyakrabban és legrészletesebben az adók, a város és a senior közötti pénzügyi viszony és az igazságszolgáltatás problémáit tisztázzák, bármilyen nagy is azonban az első kérdéskör jelentősége, a tulajdonképpeni kommunális szuverenitás sine qua non-ja, a kommunát a villes affranchies-tól elválasztó plusz abban rejlik, hogy igazságszolgáltatási és büntetőbíráskodási kompetenciák birtokába jutott.¹⁶ Ez egyben szemmel láthatólag nemcsak szükséges, hanem elégséges feltétel is, ezt mutatja pl. az önálló magisztrátusokkal való rendelkezés problémájának vagy a városfejlődés katonai vonatkozásainak az addigiaknál jóval részletesebb és realistább elemzése.

¹⁵ Thierry, i. m. 340. A szerző egyrészt utal arra, hogy egy város e szuverenitás hiányában is rendelkezhetett polgári szabadságjogokkal (libertés civiles), „amelyek összekapcsolódhattak bizonyos közigazgatási jogkörrel is (une certaine somme de droits administratifs” (uo.). Másrészt a francia területeken ható politikai modell teljes megvalósulását a lombardiai és toszkán városokban keresi. Ezekben szerinte „a polgári szabadság (liberté civile) lehető legteljesebb kifejlődése kapcsolódott az abszolút igazságszolgáltatási joghoz, a katonai hatalomhoz (puissance militaire), a feudális uraság valamennyi kiváltságához. E városok magisztrátusokkal rendelkeztek, akik egyszerre voltak bírók, hivatalnokok és hadvezérek (généraux); lakóik szuverén gyűlései (assemblées) döntöttek háborúról és békéről; választott vezetőik a consul nevet viselték”. Uo. 30.

¹⁶ Luchaire, i. m. 99–103., 131–135., 15. A „politikai” szuverenitás itt egyértelműen *túlmege* magánjogi, pénzügyi, kereskedelmi stb. kiváltságok, szabadságjogok birtoklásán, míg Thierrynél — jellemző módon — a városi mozgalom „elvében és a vélemények őt terjesztő mozgalma (mouvement d’opinion) tekintetében politikai volt, amelynek váratlan (soudaines) következményei lettek a tisztán magánjogi szférában”. Thierry, i. m. 406.

Mint a fentiekből kiderül, azt lehetne mondani, hogy a szuverenitással rendelkező városokat Luchaire az egyszerű villes *affranchies*-val való különbségükben mint kommunákat határozta meg. Tisztán logikai szempontból azonnal felvetődhet a kérdés: Vajon fordítva, meghatározhatók-e a kommunák mint a fenti értelemben szuverén városok? Ezt a kérdést Luchaire tudtunkkal nem tette fel magának, ha feltette volna, nyilván magától értetődően igennel válaszolta volna meg.

A későbbiek során azonban a kommuna definíciójának kérdését egyes kutatók problémaként ismerték fel, amely probléma Petit-Dutaillis-nél az érdeklődés középpontjába került. Az általa javasolt, radikálisan újnak hangzó meghatározás szerint: „valamennyi dokumentum tanúsága egybehangzó. Kommunát engedményezni (*conceder*) egy város polgárainak vagy azok egy csoportjának, ez annyit jelentett, mint megengedni nekik . . . hogy egyesülésre lépjenek, hogy esküvel elképezzék magukat egymás mellett. . . . Eskü által való egyesülés (*association par serment*) nélkül kommuna nem létezett és az ilyen egyesülés létezése elegendő volt ahhoz, hogy a kommuna létezzék. A kommunának egészen pontosan az az értelme, mint a közös eskünek.”¹⁷ Ez a definíció természetesen újabb problémákat vet fel, és többek között Engelmann joggal mutat rá arra, hogy ily módon nem maradna tér az esküre alapuló közösségek és *conjuratiók* valóságos formagazdagsága számára; korántsem beszélhetünk ugyanis minden esetben kommunáról, amikor eskün alapuló közösségre bukkanunk.¹⁸ A formalizmus vádja jogos, de hangsúlyoznunk kell, hogy szerintünk a *conjuratiók* formagazdagságának alábecsülése itt épp a kommunális mozgalom zavarba ejtő sokrétűségének és változatosságának maximális figyelembevételére irányuló ellentmondásos törekvés nem tudatosított következményeként jelenik meg. Petit-Dutaillis-t valószínűleg nem kismértékben befolyásolta az a körülmény, hogy a századunkban felhalmozódó kutatási eredmények mind több város emancipációjának, fejlődésének konkrét lefolyását tárták fel alaposabban, és hogy ezzel párhuzamosan szaporodott a paradoxnak tűnő, az elterjedt tipológiai elképzelésekbe nehezen, vagy egyáltalán nem beleilleszthető formák száma.

Minthogy ezek az elképzelések¹⁹ maguk is dokumentumokon, jórészt nem vitatott tényeken alapulnak, legalább vázlatosan érdemes felidézni őket: minden felvetődő nehézség ellenére továbbra is hasznos segítséget nyújtanak a nagyjából való eligazodásban.

¹⁷ Ch. Petit-Dutaillis: „*Les communes françaises. . .*”, 37.

¹⁸ E. Engelmann: „*Zur städtischen Volksbewegung in Südfrankreich, Kommunefreiheit und Gesellschaft, Arles 1200–1250*”, Akademie-Verlag, Berlin 1959, 93–94.

¹⁹ Vö. például E. C. Lodge, i. m., különösen 625–630.; L. A. Warnkönig—Th. A. Warnkönig—L. von Stein: „*Französische Staats- und Rechtsgeschichte*”, I, Bazel 1875; Scientie Verlag, Aalen 1968, 260–332.; Levasseur: „*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*”, I, A. Rousseau Editeur, Párizs 1900, 237–253.; A. Giry—A. Réville: „*Emancipation of the medieval Towns*”, H. Holt and Company, New York 1907, 32–54., 60–65., s persze figyelembe vesszük a Petit-Dutaillis könyvét (1947) követően megjelent elemzéseket is, így pl. M. Boulet—Sautel: „*L'émancipation urbaine dans les villes du Centre de la France: „La ville, première partie*”, 391–398.; G. Chevrier, i. m. uo. 417 és köv. (A terminológiai különbségeket igyekeztünk „közös nevezőre” hozni.)

A kommunákon és a délfrancia fejlődésre jellemző ún. konzulátusokon kívül — amelyek különbségeik ellenére²⁰ éppen a szuverenitás szempontját előtérbe állító jelen gondolatmenet szempontjából közel állnak egymáshoz — a városi emancipáció harmadik, egész Franciaországban, de különösen a középfraancia vidékeken és a királyi birtokokon széles körben elterjedt formája az ún. villes de bourgeoisie (más terminológia szerint villes franchises stb.) volt. (Ebbe a kategóriába tartozott maga Párizs is, valamint pl. Troyes, Orléans, Etampes, Blois, Beauvais stb.) Ezek az inkább privilegizált közösségként, mint szabad kommunaként jellemezhető városok élvezhettek ugyan bizonyos olyan kiváltságokat, mint a kommunák, tényleges politikai hatalmuk azonban nem volt. A földesúri szuverenitás mégoly csekély részére sem sikerült szert tenniük (sokszor meg sem kísérelték ezt), szerény mértékben sem voltak autonómak. Nem dönthettek a háború és béke kérdésében, nem rendelkeztek független igazságszolgáltatással, törvényhozó hatalommal. A városi tisztviselőket, esküdteket gyakran egytől egyig a senior nevezte ki (bár volt úgy is, hogy a városlakók maguk választhatták meg municipális testületeiket, s csak azok feje volt földesúri vagy királyi hivatalnok, az ún. prévot, ismét másutt a kinevezett és a választott hivatalnokok változó arányban megosztották a funkciókat; a földesúr vagy a király megbízottai mindenestre megtartották a teljes bírói hatalmat. Jóllehet az ebbe a kategóriába tartozó városok felemelkedése békés jellegű volt, a tulajdonképpeni kommunák példája bizonyára mind a városlakókra, mind uraikra befolyással volt. A senior által valamely megfontolásból önként tett engedmények azonban többnyire csak a lakosok egyes csoportjaira vonatkoztak és csak meghatározott — főleg adó- és pénzügyi, illetve kereskedelmi jellegű — problémákra terjedtek ki. Mindazonáltal, a polgároknak előbb-utóbb rendszerint sikerült legalább korlátozniuk a földesúri teljhatalmat, védelmet találni gyakorlásának önkényes módja ellen. A különféle engedmények és biztosítékok pedig fokozatosan felhalmozódhattak és lehetővé tették a városlakók összességének személyi és gazdasági szabadságát. Kívülről, a feudális hierarchia szemszögéből nézve azonban a villes de bourgeois egészen a XIV. sz.-ig a földesúri birtok függeléke maradt. (Végül említsük meg, hogy M. Boulet-Sautel szerint a középfraancia villes franchises fejlődése lakóiknak összetartó közösségre (communitas) támaszkodik, amely eltérően a kommunák lényegében csak polgárokat (burgenses) vagy azok egy részét tömörítő, harci szövetség jellegű conjuratióitól lazább és főleg szélesebb körű, heterogénebb csoportosulás: a burgensis-eken kívül miles és cleri, sőt olykor városi nem-szabadok (serf) is beletartoznak.)

Meg szokás különböztetni a települések egy további, negyedik csoportját is. Ezek rendszerint a XI—XII. sz.-ban a seniorok által alapított falusi-mezővárosi jellegű települések (villes neuves, sauvetés, bastides) — mint pl. Lorris, Beaumont stb. —, amelyek igen kevés privilégiummal rendelkeztek, földesuraik alattvalói voltak, az utóbbi közvetlenül kormányozta őket, s lakóik, akiket Pirenne „parasztpolgároknak” (bourgeois ruraux) nevez, kezdetben alig vagy egyáltalán nem vehettek részt az ügyek intézésében választott képviselőik által. Helyzetük mindenestre kezdettől fogva lényegesen kedvezőbb volt a jobbágyokénál, s a későbbiekben tovább javulhatott, ennyiben nem volt üres szó, hogy ezeket a településeket is „szabadnak” nevezték.

²⁰ E két forma viszonyának és összefüggésének kérdését másutt vizsgáltuk meg. Az egyes szerzők olykor eltérő álláspontjai közül főként E. Engelmann marxista elemzésére hívjuk fel a figyelmet: i. m. 6—8., 91—93., 131., 148—150.

A különféle várostörténeti klasszifikációk kidolgozói mármost általában megengedik kivételek, illetve egy adott általánosabb kategórián belül változatok, fokozatok létezését. Sőt Lodge pl. nemcsak azt hangsúlyozza, hogy „nem húzható valóban éles és állandó választóvonal” a villes de bourgeoisie és a tulajdonképpeni kommunák, nevezetesen azoknak az „Etablissement de Rouen” szellemében fogant „legkevésbé fejlett fajtája” között, hanem mintegy a két típus közötti összefüggés lehetséges történelmi dinamikáját is érzékelteti, rámutatva, hogy néhány esetben a villes de bourgeoisie-k „félfüggetlensége” a kommunális szabadsághoz vezető út egyik közbülső állomása volt, valamint, hogy másrészt a rövidebb-hosszabb idő után hanyatlásnak induló kommunák könnyen csúsztak vissza a már említett cummunes surveilléés státuszába.²¹

Petit-Dutaillis felfogásának azonban, azt mondhatnánk, egyenesen az „ellenpéldák” szisztematikus figyelembevétele képezi kiindulópontját. Nem tagadva a többi szerző által felsorakoztatott tényeket, élesen vitatja, hogy azok megnyugtatóan megalapoznák a szakirodalomban kifejtett vagy hallgatólagosan alapul vett klasszifikációkat. „Sokfrontos” harcának a kommunák problémájára vetített tanulságai közül emeljük ki a következőket. Szerinte a tulajdonképpeni kommunák korántsem mind fölkelés útján jöttek létre; s nem mind hivatkozhattak státuszukat autentikusan rögzítő földesúri kartára. Ha létezik is karta, a municipális intézmények, testületek működését ritkán fejti ki részletesebben, ami valószínűvé teszi, hogy ez utóbbiak gyakran — mint pl. a számos helyen fennmaradt és a változó körülményekhez alkalmazkodott karoling kori városi tanácsok (échevinales carolingiens) — a prekommunális szakaszból származnak és kezdetben lényegében változatlanul és minden érdekelt számára magától értetődő módon funkcionáltak tovább a kommuna viszonyai között. Ez utóbbi tehát nem ilyen vagy olyan városi közigazgatási intézmények létezésében áll (és nem jelenti mindig pl. a prévot hiányát sem). Továbbá, kommuna létezhet önmagában (en soi), azaz kommunális szabadságjogok nélkül (en dehors de tout concession de franchises), lehetett korábban már ténylegesen megszerzett kiváltságok egyszerű szentesítése, elősegíthette még a kommunális szakasz kezdetén is igen kevés privilégiummal rendelkező városok függetlenségének fokozatos növelését — tehát a kommuna és az önkormányzat kivívása nem feltétlenül egyidejű — vagy másképpen, a kommuna szerinte „egybeeshetett” a politikai, jogi, pénzügyi függetlenséggel de nem értelmezhető ilyen értelmű függetlenségként. Végül, szerzőnk szerint, a kommunák nem mindig függetlenebbek a villes franchises-oknál, s a városok e két kategóriáját sem a városlakók közösségeinek társadalmi összetétele, sem pedig az őket megillető privilégiumok mértéke szerint nem lehet megbízhatóan megkülönböztetni (így pl. a jobbagság intézménye itt is, ott is valószínűleg még hosszú ideig tovább élt.²² E negatív és részleges határozmányok bűvös köréből Petit-Dutaillis úgy próbál kitörni, hogy — mint láttuk — a tulajdonképpeni kommuna differencia specifikációjaként az eskü által való egyesülés (association par serment) tényét jelöli meg. Gazdagon dokumentált és hasznos fejtegetéseinek részletproblémáiba nem mehetünk bele, általános gondolatmenetünk szempontjából azonban nem fölösleges megjegyeznünk a következőt. Petit-Dutaillis megközelítésmódja

²¹ Lodge, i. m. 629. — Gyry is rámutat a kommunák és a villes de bourgeoisie megkülönböztetésének végső soron „tisztán önkényes”, jellegére, gyakorlatilag azonban használhatónak tartja és alkalmazza is azt.

²² Vö. Petit-Dutaillis, i. m. 10., 28—29., 38., 24—26., 50—52. stb.

alapjában „defenzív jellegűnek” tűnik. Jól mutatja ezt, hogy az újdonság és a véglegesség igényével fellépő definíciója nem valamilyen ténylegesen új aspektus figyelembevételére vagy ismert tényezők közötti tartalmilag újszerű összefüggés megállapítására fut ki, hanem — hogy egy mind komplexebbnek, burjánzóbbnak felismert jelenség egyértelmű definiálhatóságát mégiscsak biztosíthassa — a meghatározást egy eddig is majd mindenki által alapvető, de nem elégséges feltételként kezelte szempont, az eskü által való egyesülés hangsúlyozására redukálja. Ily módon azonban, véleményünk szerint, a városi emancipáció-mozgalom komplexitása és a kommuna-definíciók közötti inadekváció súlypontja mindössze áthelyeződött. Az új definíció most az adott conjuratio eredetének, konkrét természetének, valamint fejlődése konkrét társadalmi körülményeivel való kölcsönhatásának kérdését hagyja nyitva. Másképpen fogalmazva, Petit-Dutaillis a maga részéről a várostörténeti kategóriák éles-egyértelmű megkülönböztetésének igényével lép fel, ennek az igénynek azonban csak formálisan tud eleget tenni. Bár kritizálja Pirenne-t, aki szerint kommunáknak és nem-kommunáknak alapjában azonos a természetük, s így valójában minden város kommunának tekinthető — éppen a társadalmi-politikai tekintetben leginkább releváns kérdéseknek (mint társadalmi összetétel, függetlenség, intézmények, a privilegizáltság mértéke stb.) lényegében esetleges szempontokként való kezelésével, mint fentebb láttuk, ténylegesen maga is messze-menően egybemossa, nivellálja a középkori városok fejlődésének két fontos típusát.

Itt elképzelhető lenne az az ellenvetés, hogy hiszen a conjuratio megléte a városfejlődés ténylegesen fontos, igen dinamikus eleme, s hogy a szóban forgó koncepció, ha nem is foglalja bele a kommuna definíciójába a függetlenség tényét, a privilegizáltság magas fokát, sajátos intézmények működését stb. legalábbis diakronikus megközelítésben megengedi, hogy a conjuratio létezése kedvezhetett azok kialakulásának. Ez igaz, csak hogy szerintünk Petit-Dutaillis nemcsak túlbecsüli az eskü által való egyesülés fontosságát, hanem annak tulajdonképpen tartalmát is homályban hagyja, hiszen azt és vele a kommunát egyszerűen „energikus emberek (hommes d'énergie)” művének tekinti, amelyet azok „céljaik elérése érdekében” hoztak létre.²³ E megfogalmazása absztraktságát csak súlyosbítja, hogy — bár köztudott módon nemcsak a kommunális intézményeknek, hanem magának a kommunális eskünek is megvoltak a maga előzményei a prekommunális korszakban — szerzőnk nem tesz kísérletet arra, hogy megvilágítsa, mikor és minek következtében alakultak ki ezekből az előzményekből a kommuna sajátosságát — éppen szerinte önmagukban kielégítő módon — megalapozó conjuratiók, s hogy miben különböznek egymástól az említett formák.

Bár itt megintcsak egy részleteiben azóta sem kellőképpen feltárt problémáról van szó,²⁴ biztosnak látszik a következő. A középkor nyugat-európai városai

²³ Az említett „energikus emberek” energikus mivolta az idézett munka szerint (uo. 46—47.) kifejezetten nem szükségképpen függött össze azok társadalmi hovatartozásával, foglalkozásával. A kör végképp bezárul, amikor megtudjuk, hogy az elérendő „célok” sem mutatnak semmiféle specifikus vonást.

²⁴ A conjuratiók előzményeinek problémájával már Giry—Réville (i. m. 6—7., 19—21., 56.); Luchaire (i. m. 26—45.) és M. Weber (A nem legitim uralom. A városok tipológiája; „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970, 251—267.) is foglalkozott, ez utóbbi nagy várostörténeti szintézisét azonban Petit-Dutaillis láthatólag nem ismerte. Felhasználtuk továbbá a következő műveket: E. Picarda: „Les

egy fontos vonatkozásban ténylegesen jellemezhetőek „eskü-közösségi testvériségként”. Ezek az eskü-testvériségek a kommuna-mozgalom időszakában újonnan is keletkezettek, a legtöbb esetben azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül történelmi előzményeiket.²⁵ Ami mármost ezen előzmények és a kommunális conjuratiók lényegi különbségének Petit-Dutaillis által fel sem vetett kérdését illeti, magunk is igen fontosnak tartjuk a főleg M. Weber és E. Ennen által hangsúlyozott következő szempontokat.

Eltérően a megelőző, merőben személyes jellegű, esetről esetre, valamilyen konkrét célra és többnyire meghatározott vagy meghatározatlan időre szóló, felbontható és megújítható esküszervezetekkel a kommunák tartós politikai szervezetként foghatók fel, amelynek tagjai a városi polgárság külön rendi jogrendjének jogélvezői és jogalanyai voltak. Eltérően exkluzív jellegű, rendszerint csak személyek viszonylag szűk körét tömörítő, kívülállókkal szemben semmiféle kényszerítő hatalommal nem rendelkező előzményeitől, amelyekből egyidejűleg több is létezhetett ugyanazokon a falakon belül, a kommuná az egész község eskü-szervezete, legfeljebb a clerici és a milites kivételével a város, mégpedig valószínűleg gyakran, így pl. kifejezetten Soisson esetében, mind a civitas, mind pedig a suburbium valamennyi ténylegesen ott letelepedett lakóját átfogja, ugyanakkor nem egyszerűen személyek szövetségének (Verband) jelentésével rendelkezik, hanem (mint ezt egy 1190-ből származó, Amiens városával foglalkozó királyi okirat szóhasználata világosan mutatja) meghatározott körzetet (Bezirk) is jelöl, tehát „területi testület” („Gebietskörperschaft”) is, illetékessége meghatározott területen érvényes (raumbezogen). Végül, a kommuna területén katonai hatalommal rendelkezik. Mindenestre, ha a fenti előzmények nem is nőttek át közvetlenül a kommunális conjuratióba — mint Weber megállapítja —, legalább közvetve mégis hozzájárultak a későbbi fejlődés kibontakozásához: főként amennyiben a polgárok szabad egyesüléseikben hozzászórtak közös érdekeik felismeréséhez s amennyiben a vezetés az ilyen esküszervezetek irányításában tapasztalatot szerzett és azok révén társadalmi befolyásra szert tett személyiségek kezébe került.

marchands de l'eau. Hanse parisienne et compagnie française”, Librairie E. Bouillon, Párizs 1901; E. Levasseur, i. m. 238. és 251.; E. Ennen: „Die europäische Stadt des Mittelalters”, Vandenhoeck Ruprecht in Göttingen 1972, 109—124.; A. J. Gurevics: „A középkori ember világképe”, Kossuth Könyvkiadó 1974, 164—184. A marxista Gurevics részletesen elemzi a középkori társadalom keresztül-kasul korporatív jellegét, a testületbe tömörülés általános, egyben azonban a specifikusan városi életfeltételekkel is összefüggő igényét.

²⁵ Így különösen Franciaország északi területein, jelentős szerepet játszottak a kereskedőcéhek („ghildes” Cambraiban és Saint-Omer-ban, „hanse des marchands” Rouen-ban, „hanse des marchands de l'eau” Párizsban stb.); illetve az Isten békéje (treuga Dei) bevezetésére irányuló egyházi erőfeszítésekkel összefüggésben a túlnyomórészt esküvel megpecsételt „megbékélések” alakjában létrejövő városi tömörülések (pl. Le Puy-ben 975-ben). De említést érdemelnek a különféle védegyuletek, vallási „confraternitas”-ok (így „charités” Arrasban, Douai-ban, Valenciennes-ban, „amitié” Lilleben stb.), valamint a szomszédi közösségek, a tulajdonképpeni céhek stb. is. — A védegyuletek — írja M. Weber — „elsődlegesen korántsem a politikai viszonyok befolyásolására alakultak. Elsősorban inkább azt pótolták tagjaik számára, minek az emberek a korai középkori városban nagyon gyakran híjával voltak: a nemzetséghez való tartozást és annak biztosítékait . . .” A vallásos tömörülések, a confraternitas-ok mozgalma „az egész középkoron végigvonul a politikai, az egyletszerű és a hivatásrendi tömörülések mellett és a legkülönbözőbb módokon keresztelte az utóbbiakat”. Egészében véve „ezek a vallásos és társas testvériségek . . . perszónálunióban voltak . . . a hivatalos szakmai szervezetekkel, kereskedő és kézművescéhekkel. . .” (Vö. M. Weber, i. m. 260—262.)

Ha az éppen elmondottak természetesen nem is elegendők az eskü által való egyesülések problémáinak tisztázásához, jelezhetik azok komplexitását. Befejezésül csak annyit jegyezni meg, hogy Petit-Dutaillis-nek a „gazdasági magyarázat dogmáját” elutasító, e kérdések jogi szempontú megközelítését az egyedül helyes megközelítésként felfogó koncepciója annak rendje és módja szerint beleesett a jogi látszatoknak abba a csapdájába, amelytől M. Weber már évtizedekkel azelőtt óvott. Ez utóbbi szerint a várostörténeti folyamatok elemzésekor „külön kell választani egymástól a formális jogi értelemben meg a szociológiailag és politikailag döntő folyamatokat. . . Formális jogi értelemben a polgárok testületét mint olyant és annak hatóságait legitim formában hozták létre a politikai és mellette esetleg a földesúri hatalomtól szerzett (valóságos és fiktív) kiváltságokkal.” A várostörténeti forrásanyagául szolgáló őskmányok mármost „természetesen a valóságosnál mindig erősebbnek tüntetik fel a legitim folytonosságot”. Ezzel szemben a kommuna-városok tényleges létrejötte gyakran és éppen a legfontosabb esetekben „a polgároknak a „legitim” hatalmak ellenére és ellenében született politikai társulására” vezethető vissza, vagyis „formális jogi szempontból forradalmi jogbitorlásról kell beszélnünk”.²⁶

Véleményünk szerint nyilvánvaló, hogy a „legitim folytonosság” — részben érthető — túlbecslése nélkül Petit-Dutaillis nem kezelhette volna a XI. sz.-tól a XIII. sz. elejéig tartó periódusban egyszerűen *istitutio pacis*-ként, mint „a rend és a béke elemét” a kommunát, ekkor is és a későbbiekre vonatkozóan is egyoldalúan azt hangsúlyozva benne, ami a feudális hatalmasságok vagy a feudális monarchia érdekeit szolgálhatta — esetleg persze éppen más feudális erőkkel szemben. Hiszen a kommunális *conjuratiók* azért bizonyára nem teljesen véletlenül nevezték egyes kortársak „*tumor plebis, timor regni, tepor sacerdotii*”-nak.²⁷

Nem rendelkezünk tehát vitathatatlan kommuna-definícióval; s hogy elvben és általában lehetséges-e egy ilyen megalkotása, azt a későbbi kutatások fogják eldönteni. Annak feltételezését azonban megkockáztatnák, hogy egy olyan „abszolút” kommuna-meghatározás igénye, amely egyrészt összhangban lenne a városfejlődés különféle formáinak jelölésére kialakult korabeli nomenklatúrával, és másrészt lehetővé tenné e fejlődés valamennyi konkrét esetének egyértelmű besorolását is egymástól élesen elkülöníthető típusok valamelyikébe — aligha tartható fenn. Maga ez a definíció-probléma egyébként véleményünk szerint korántsem képezi a további sikeres városkutatás *conditio sine qua non*-ját, középpontba kerülése a polgári társadalomtudományban mindig kísértő jogi formalizmus folyománya. Tekintve, hogy — mint másutt kimutattuk — a városi fellendülésnek egész Franciaországot átfogó egyetemes tendenciája valójában új típusú gazdasági-társadalmi érdekek tömeges megjelenésével függ össze, az emancipáció-mozgalom tanulmányozásakor szerintünk ez utóbbiak érvényesítésének bonyolult történelmi folyamatára kell összpontosítani.

Életfeltételeiknek, munkájuk meghatározott módjának, fokozatosan tudatosuló érdekeiknek megfelelően a városi polgárokat „a készentalált hűbériséggel szembeni ellentétük szabta meg”. Fejlődésüknek ebből „a fennálló viszonyokkal

²⁶ M. Weber, i. m. 253–254. A mozgalom forradalmi jellegét nevezetesen francia vonatkozásban pl. Ennen is hangsúlyozta. (Uo. 122.)

²⁷ Vö. E. Ennen, i. m. 124. Fontos hangsúlyozni, hogy az Isten békéje mozgalom Franciaországban hamarosan kicsúszott az egyház ellenőrzése alól, és a tömegeit alkotó pauperes gyakran a püspökök és a potentes ellen fordultak. (Uo. 113–114.) Élesen megkülönbözteti egymástól az „*association de paix*”-t és a kommunát Luchaire is. I. m. 42–43.

szembeni ellentétből”²⁸ fakadó forradalmi jellege természetesen nem merült ki felszabadító mozgalmuk összeesküvő, gyakran a fegyveres felkelés útját választó jellegében, falu és város katonai ellentétében, szervezett városi haderőt szükségessé tevő „folytonos háborújában”. Igaz, a szenioruktól való közvetlen feudális függés béklyóit a XI. sz. táján lerázó francia polgárvárosok nagyjából a XV. századtól ismét elvesztik függetlenségüket: a megerősödő monarchia következetesen saját fennhatósága alá rendeli őket. Ez a két folyamat azonban egy rövid, de nagy horderejű következményekben gazdag történelmi közjáték kezdetét és végét jelzi, amelynek során a polgári fejlődés viszonylag szabadon és igen erőteljesen bontakozhatott ki. Ennek pedig nemcsak a feudális hatalmak közvetlen meggyöngítése, hanem a későbbi kapitalista fejlődés feltételeinek érlelődése szempontjából is forradalmi jelentősége volt.

Persze hangsúlyoznunk kell, hogy itt egy még sajátosan középkori — feudális — polgársággal van dolgunk, amelynek legelemibb gazdasági igényeit előbbutóbb és többé-kevésbé valóban a villes de bourgeoisie, sőt a villes neuves kereitei között is ki lehetett elégíteni (a városi mozgalom ezen kevésbé radikális formáinak szerepét ennyiben valóban hiba lenne alábecsülni); s hogy ugyanakkor a kommunák sem társadalmilag légtüres térben léteztek, hanem ezer szállal kötődtek hűbéri környezetükhöz: a városi autonómia Franciaországban általában viszonylagos és helyenként változó mértékű.

Történelmileg mégis jelentőségteljes különbség van azonban aközött, hogy vajon a városiakok alapvető gazdasági érdekeit a szenior érvényesíti-e — kézenfekvő módon tulajdon érdekei rendszerének alárendelt mozzanataként és legjobb esetben is kölcsönös kompromisszumok árán —, vagy maguk a városiakok. Függetlenül annak az — önmagában igen érdekes — problémának megoldásától, hogy minden a fenti értelemben szuverén város kommuná, s minden kommuná- város szuverén volt-e, a döntő véleményünk szerint az, hogy a polgári törekvések igazán következetes és széles körű megvalósítása csakis a független városokban képzelhető el. Mégpedig nemcsak azért, mert a szenior gazdasági befolyásának lehető legmesszebbmenő kiszűrése a városi szuverenitás lényegéhez tartozik. Hanem azért is, mert csak az önkormányzat körülményei között érvényesülhet a polgári érdekek logikája a városiakok tevékenységének valamennyi szférájában, jelenhet meg e városok belső élete a maga egészében sajátosan struktúrált polgári univerzumként.

Könnyű belátni, hogy a polgári lakosságra jellemző új típusú gazdasági tevékenység elemi biztonságigényének kielégítése és további fejlődése szempontjából a kor viszonyai között nehéz lenne teljesebb és sokoldalúbb garanciát elképzelni annál, mint amikor a város belső élete nemcsak gazdasági, hanem intézményi, katonai, adóügyi, magán- és büntetőjogi stb. tekintetben is lényegében egyirányba mutató, a feudális előzményekhez és a hűbéri környezethez képest sajátosan eltérő tendenciákat mutat, amelyek egymást erősítik. Itt azonban ennél is többről van szó. Az említett új tendenciák ugyanis túlmutatnak a városi függetlenség tisztán gazdasági vívmányain és azok mindenkorai közvetlen biztosításán. A városi emancipáció-mozgalom világtörténelmi jelentősége szélesebb értelemben éppen abban van, hogy folyamán a korai burzsoázia a hűbérurak uralma alatt álló elnyomott rendből a települések egy részében „felfegyverzett és önkormányzati társulássá” alakult át; és hogy — mialatt ettől kezdve

²⁸ Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Budapest 1960, 62; Magyar Helikon, Budapest 1974, 79. (A továbbiakban az 1974-es kiadás oldalszámait zárójelben adjuk.)

a nemesség világtörténelmi léptékkal mérve „mind feleslegesebbé, a fejlődés akadályává vált” — falainak és árkaiknak védelmében ez „a városi polgárság lett az az osztály, amelyben a termelésnek és a forgalomnak, a művelődésnek, a társadalmi és politikai intézményeknek a továbbfejlődése megtettesült”.²⁹

Ennek a több évszázados, hatalmas folyamatnak átfogó ábrázolásával, az Engels által pedig többszörösen is klasszikusnak nevezett francia fejlődés vonatkozásában egyelőre sajnós adós maradt a marxista társadalomtudomány. Szerencsére a legfontosabb, egész Nyugat-Európában általános tendenciákat Marx és Engels klasszikus tömörséggel megfogalmazták, így fejtegetéseink megfelelő pontjain rekapitulálhatjuk majd azokat. Minthogy a szóban forgó folyamat egészének rekonstrukciójára természetesen nem vállalkozhatunk, annak legáltalánosabb történelmi eredményeit pedig ismerteknek tekintjük, az alábbiakban csupán arra teszünk kísérletet, hogy — egy pillantást vetve a polgári városok belső életére — jelezzük azokat a formálódó lehetőség-kereteket, amelyek között a polgári fejlődés kezdetei immáron erőteljesebben kibontakozhattak.

A POLGÁRVÁROSOK BELSŐ ÉLETE: A MUNICIPÁLIS KÖZHATALOMRÓL ÉS A CÉHGAZDASÁGRÓL

Induljunk ki a „Német ideológia” egy megállapításából. „A várossal együtt adva van a közigazgatásnak, a rendőrségnek, az adóknak stb., egyszóval a községi rendszernek és ezzel egyáltalán a politikának a szükségessége.”³⁰ Hogyan értelmezhető konkrétan ez a városra, mint az emberi civilizáció általános jelenségére vonatkozó megállapítás a középkori francia kommunák mint független „önkormányzati társulások” viszonyai között?

A megelőző, prekommunális fejlődési szakaszra az volt jellemző, hogy a városlakók közössége, az universitas civium „eleinte önálló, függő és másoktól igazgatott volt, részét alkotta mind egyéb politikai, mind (gyakran) földesúri szervezeteknek”. Még azon kiváltságok gazdaságilag legfontosabb része is, amellyel a városlakók adott körülmények között rendelkeztek, „formális jogi szempontból elsődlegesen nem a polgárság szervezetének vívmányaként jelentkezett, hanem a város politikai vagy földesúri értelemben vett urának teljesítményeként”.³¹ Ez a helyzet azonban a későbbiekben jelentősen megváltozott. A kommuna-mozgalom eredményeképpen a feudális területekbe — Engels kifejezésével — „antifeudális érdekű városok ékelődtek, saját jogokkal és felfegyverzett polgársággal”,³² amelyekről a fentebb említett fenntartások ellenére általában elmondhatjuk, hogy lényegében — bár esetenként különböző mértékben — önmaguk urai. (Autonómiájukat nemcsak egyes feudális szeniorok, hanem a király, sőt konkurrens városok törekvései is korlátozhatták.) Ezek a polgárvárosok nagyjából a XIII. századtól közjogi személynek számí-

²⁹ Marx és Engels: A Kommunista Párt kiáltványa; MEM 4, 443. és Engels: A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről; MEM 21, Budapest 1970, 174.

³⁰ Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, 50. (64.)

³¹ „Nem a polgár, hanem ő szerzi meg azokat a fontos jogokat, amelyek közvetlen gazdasági haszonélvezője a polgár, a polgárok beszolgáltatásai révén pedig közvetett pénzügyi haszonélvezője ő, a város ura.” Vö. M. Weber: „A nem legitim uralom. . .” 251—252.

³² Engels: U. o. 175.

tanak,³³ amely olyan egyszerre valóságos és szimbolikus jelentőséggel bíró attribútumokkal rendelkezik, mint a városfal, a várostorony (beffroi), a vészharang, a városi pecsét, a pénzesláda stb; politikai testületet képeznek (a korabeli jogászok visszatérő kifejezése szerint „font corps et commune”), amelynek egyik legfontosabb jellemzője, hogy többé-kevésbé korlátozott módon törvényhozási és jogszolgáltatási kompetenciája van. Belső életüket elvontan a városalakók jogainak és kötelességeinek egységén alapuló meglehetősen bonyolult rendszerként jellemezhetnénk. Emancipáció-mozgalmuk során, majd főként annak sikerét követően az egyes városokban — végső soron persze a feudális társadalom lehetőséghatárai között — fokozatosan kifermálódott, tudatosult a municipális függetlenség helyenkénti konkrét tartalma. Ennek alapulvételével pedig a kommunák, mint „önigazgató intézményes társulások”, mint „aktív területi testületek” önrányításba vették a városok ügyeinek intézését; és sajátos közhatalomként fellépve — a középkori korporatívus szellemének megfelelően — minden megnyilvánulásában szabályozták polgáraik tevékenységét.³⁴

A kutatók sokáig úgy vélték, hogy a középkori városok belső életét legeredményesebben a kommunális kartákból kiindulva lehet tanulmányozni. Kiderült azonban,³⁵ hogy ezek a karták valójában korántsem foghatók fel valamiféle városi „alkotmányként”, és sajnos éppoly kevéssé — mint ahogyan ezt még Guizot gondolta — sajátos „code civil”-ként és „code pénal”-ként. Ellenkezőleg, ezek a rendkívül heterogén tartalmú városi szabadságlevelek — teljes szöveg birtokában is — a rendezetlenség, esetlegesség és töredékesség benyomását keltik, és pont a legfontosabb kérdések tekintélyes részét (így pl. az önkormányzati szervek működésének problémáját) homályban hagyják. Mivel magyarázható ez, és hogyan juthat ki a városkutatás ebből a zsákutcából?

Bár a városfejlődés jogi aspektusát tanulmányunk következő részében fogjuk részletesebben megvizsgálni, a fenti kérdés tisztázása érdekében már most előre kell bocsátanunk a következőket. A X—XIII. század jogtörténetét múlt századi kutatók alighanem találóan nevezték „diplomáciai jellegűnek”; ez az elnevezés arra utal, hogy a szóban forgó korszakban csak alkalmilag, egyes konkrét jogügyletek lebonyolításával kapcsolatos okmányokban fejeződnek ki jogi elvek. Ez azonban egyáltalán nem jelentette a fontos kérdések általános jogi rendezetlenségét. Ellenkezőleg, a középkorban csak azt ismerték el létezőnek,

³³ A várost mint kommunát egyértelműen jogi személyként írja le a XIII. sz.-i híres jogtudós, Beaumanoir is: az szerinte egy „compaignie, laquelle ne pot partir ne desseurer ançois convient qu'elle tiègne, voillent les parties ou non qui en la compaignie sont”. Idézi H. Pirenne: *Les villes du Moyen-Age*, Presses Universitaires de France, Párizs 1971, 148—149. Vö. továbbá Fr. Olivier-Martin: „Histoire du droit Français des origines à la Révolution”, Editions Domat, Montchrestien 1948, 167.; a kommunának mint „kollektív, népi jellegű feudális uraságnak elméletébe ágyazva: Luchaire, i. m. 101—109. A középkori polgárvárost mint jogi személyt, testületet írja le W. Ebel is: *Über die rechtsschöpferische Leistung des mittelalterlichen deutschen Bürgertums; „Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa”*, Reichenau Vorträge 1963—1964, Jan Thorbecke Verlag, Konstanz—Stuttgart 1964, 254. egyebek között rámutatva, hogy a város mint olyan kölcsönök felvételén keresztül tulajdon polgárai adósává válhatott, illetve, hogy a közösségtől a testület felé mutató fejlődést jól tükrözi a városi pecsét korábbi kezdőszavainak: „Sigillum civium...” gyakori átalakulása „Sigillum civitatis...”-sá.

³⁴ Vö. A. Erlér: „Bürgerrecht und Steuerpflicht im mittelalterlichen Städtewesen. Mit besonderer Untersuchung des Steuereides”, V. Klostermann, Majna-Frankfurt 1963, 5., 15—18.; Gurevics, i. m. 165., 181.; M. Weber, i. m. 252.

³⁵ A kartákkal kapcsolatos problémákat rendkívül érdekesen elemzi Luchaire, i. m. 124—135.

aminek jogi státusza volt. Érthető módon a születő városok is siettek jogokat szerezni, illetve rendezni, elismertetni jogi helyzetüket; korántsem tekinthető véletlennek, hogy a városi szabadságlevelek főként és a leginkább explicit módon éppen a különféle (feudális, egyházi, városi) jogi szférák metszéspontjain felvetődött vitás kérdéseket tisztázták. Mindezt figyelembe véve, a kommunális karták fentebb jelzett sajátosságai csak úgy érthetőek meg, ha feltételezzük: ezek az okmányok implicit módon érvényesnek fogadják el a városban vagy az illető vidéken uralkodó szokásjogot, s rendszerint egészen partikuláris problémák kapcsán megfogalmazott, főként magán- és büntetőjogi kikötéseik az érvényben levő szokásjog kétes, vitatott, vagy módosításra szoruló aspektusaira vonatkoznak.

Ha azonban azt is figyelembe vesszük, hogy — bár egyes városok (így Amiens, Salon, Albi, Arles) szokásjogát már a XIII. században feljegyezték és ezek a szövegek régóta ismertek — az esetek döntő többségében a feljegyzés a XIV—XV. századból származik és következőképpen a későbbi jogi és nem jogi fejlődés által jelentősen módosított állapotot tükröz, úgy tűnhet, a kör bezárult: megoldhatatlan probléma előtt állunk. Valójában azonban a legkülönfélébb dokumentumok (így a kartákon, a már rögzített városi szokásjogokon túl a XIII. századi jogkönyvek, az ún. coutumiers, valamint szerződésszövegek, adólisták, városi bírák és bírósági írnokok feljegyzései, a városi hivatalnokok rendeletei stb.) figyelembevételével a városok belső életének (és nevezetesen korai jogfejlődésének) számos lényeges momentuma rekonstruálható.³⁶ Minthogy pedig a polgárok jogainak és kötelességeinek megfogalmazásában és szankcionálásában igen jelentős szerepet játszott a városi önkormányzat mint sajátos közhatalom, a polgár városok belső rendjének alábbi vázlatos bemutatásánál célszerű e közhatalom széles körű illetékességének főbb vonatkozásaiból kiindulnunk.

A városi kommuna mint korporáció olyan szövetség, amelynek esküvel elkötelezett tagjai egymást kölcsönösen megvédeni és segíteni tartoznak. A „Kommuna!” kiáltást meghallván az eskütársak kötelesek összegyülekezve a bajba jutott segítségére sietni, a várostorony harangjának hívására minden polgár felfegyverzetten a polgármesterhez (maire) kell siessen. A kommunával, a várossal szembeni kötelességeit súlyosan megsértőket kiközösítették, száműzték, s még jóval később is házuk felgyújtásával vagy lerombolásával büntették („arsin et abattis de maison”). Eltekintve attól, hogy a város igénybe vette polgárait annak érdekében, hogy a szenoirokkal vagy a királlyal szembeni katonai kötelezettségeinek (service d'ost) eleget tehessen, az eskütársak a külső védelem és a belső rendfenntartás feladatait is el kellett hogy lássák. Intézményeik által megállapított rendben őrizték a kapukat, őrzőjáratokat állítottak ki (service des portes et du guet), gondoskodtak az erődítmények karbantartásá-

³⁶ Már Pirenne kísérletet tett („Les villes du Moyen-Age”, 141—155.) a városi jog főbb, Nyugat-Európa-szerte közös sajátosságainak felvázolására. Bár tisztában volt azzal, hogy „a városi jog sokkal többet tartalmaz annál, ami a karták szövegében foglaltatik”, megelégedett ez utóbbiak adatainak összevetésével. Érdekes módon, a szélesebb és szilárdabb alapokra támaszkodó későbbi elemzések nagyjából hasonló képet mutatnak. A felhasznált művek közül magánjogi szempontból külön megemlíjtük a Jean Bodin Társaság nagyszabású várostörténeti kiadványának harmadik kötetét („La ville, troisième partie, Le droit privé”, Editions de la Librairie Encyclopédique, Brüsszel 1957), e hasznos, bár részleges szintéziskísérettel egyes tanulmányaira ismételtlen hivatkozunk. Ugyancsak külön említjük W. Ebelnek a franciánál adott vonatkozásban előnyösebb helyzetben levő német jogtörténeti kutatás eredményeit összegező tanulmányát.

ról stb. A kommuna tehát, különösen kezdetben, a város hadképes rétegeinek összefogását jelentette, nem véletlenül beszél már a „Kommunista Kiáltvány” is „felfegyverzett társulásról”.³⁷

A kommuna azonban nemcsak mint fegyvereseket vette személyükben is igénybe tagjait. Bár az alapvető társadalmi problémák egyike éppen a polgárok mind szélesebb rétegeinek kiszorulása a város tényleges vezetéséből, megemlíthető, hogy az ilyen szempontból szóbakerültek számára gyakran lényegében kötelező volt egy adott hivatal elvállalása. A város vezető testülete a polgármester (maire, recteur, consul stb.) és a városi tanács tagjai (échevins, jurés, jurats, consuls stb.) voltak. (A helyenként található polgárgyűlés azonban legfeljebb a lakosok tájékoztatására szolgált, általában még konzultatív funkciója sem volt.) Ezek a municipiális testületek valóságos „törvényalkotó” tevékenységet folytattak, nagyszámú rendeleteikkel (főként északon: „bans”, „status”) a városi élet valamennyi szféráját szabályozták.³⁸

Vegyük először is a pénzügyeket. Nem egy helyen valóságos adórendszerrel lehet beszélni. A kommunáknak különféle külső kötelezettségeik teljesítéséhez, olykor nem jelentéktelen „köz munkák” elvégeztetéséhez (gazdasági és egyéb célokat szolgáló létesítmények — hidak, vásárcsarnokok, rakpartok, templomok stb. — építése, esetleg a kikötő, főképpen pedig a falak, erődítmények karbantartása és állandó fejlesztése stb.), funkcionáriusaik fizetésének biztosításához jelentős anyagi forrásokra volt szükségük. A függetlenség kivívása mármost pénzügyi szempontból nemcsak azzal az előnnyel járt, hogy a szenioroknak vagy a királynak fizetendő adókat évi állandó összegben pontosan megállapították és rögzítették, hanem azzal is, hogy ezeket az adókat többé nem az egyes polgártól, hanem csak a várostól mint jogi személytől lehetett megkövetelni. A város ezeket a terheket természetesen áthárította polgáraitra, egyben azonban sajátosan fel-, illetve meg is osztotta azokat. Ezzel egyrészt legalább elvben közhasznú célokra a város nemcsak polgárai személyét, hanem mindenféle gyorsan gyarapodó vagyonát is igénybe vette. Másrészt az általános elkötelezettség elvének megfelelően (a polgárjogból fakadó előnyök élvezetének az adófizetés mindennütt elengedhetetlen feltétele volt) minden polgár fizetett egyenes adót, mégpedig, legalább kezdetben — és ez a rendi tagozódást alapul vevő feudális adórendszerrel szemben jelentős új mozzanat volt — vagyonának, illetve jövedelmének arányában (par sou et livre). A municipális jövedelmeket főként gabonára és borra kivett fogyasztási adó, illetve különféle illetékek egészítették ki.³⁹

Kezdetből fogva különös figyelmet szenteltek a városok a gazdasági problémáknak. „A sajátosan városi gazdaságpolitikát lényegileg az jellemezte, hogy a tömegellátás folyamatosságát és olcsóságát s az iparúzó kereseti lehetőségei-

³⁷ Marx és Engels: A Kommunista Párt kiáltványa; MEM 4, 443.; M. Weber, i. m. 267. A fentiekkel kapcsolatban vö. R. Pernoud: „Histoire de la bourgeoisie en France, Des origines aux temps modernes”, I. Editions du Seuil, Párizs 1960, 28—29., 40—41., 60.; Warnkönig—Stein, i. m. I, 281—282.; Olivier-Martin, i. m. 168—169. stb.

³⁸ Vö. A. Erler, i. m. 18.; R. Pernoud, i. m. 64—65.; Olivier-Martin, 168—169.; J. Gilissen—I. Roggen: Le problème du droit privé en Belgique; „La ville”, III, 245.; Warnkönig—Stein, i. m. I, 282—283.

³⁹ A fentiekkel kapcsolatban lásd Pirenne: „Les villes du Moyen-Age”, uo. 148.; Ugyanó: Histoire économique de l'occident médiéval, Desclée de Brouwer, 1951, 206.; Pernoud, i. m. 53—54., 70—71.; valamint különösen Erler, i. m. 18—21., 27—30., 51., 121, aki szerint az adókötelezettség szorosan összefügg a kommunális társulással, mint ahogyan ezt az ún. „adóeskü” (Steuereid) — francia területeken egyébként ritka, de Douai, Amiens, Senlis városában kimutatható — jelensége közvetlenül is mutatja.

nek stabilitását biztosítandó, a városon belüli gazdasági életnek ezeket az akkor igen nagymértékben természetadta feltételeit gazdasági szabályozás útján igyekezett állandósítani.”⁴⁰ Olykor kifejezetten a „közjóra” hivatkozva — mint Poitiers-ban — mindenesetre nyilvánvaló politikai érdekből is, a fogyasztás szférájában elsősorban a felvásárlást és az önkényes áremeléseket igyekeztek megakadályozni, egyben garantálva a termékek állandó, jó minőségét. A megoldást a csereügyletek teljes nyilvánosságában, a közvetítő kereskedelem, a viszonteladás formáinak teljes kikapcsolásában látták. Törekvésük az volt, hogy a termelő—eladó és a vásárló — a nagyszámú városi funkcionárius aprólékos ellenőrzése alatt — közvetlenül találkozzék a piacon. A termékek minőségének szabályozása természetesen lehetetlen lett volna a termékek termelésének szabályozása nélkül, mely utóbbinak egyben a jellegénél fogva védelemre szoruló városi kézművesség érdekeit is figyelembe kellett vennie.

Pirenne azonban egyszerűsít, amikor e kettős probléma megoldásaként, gyakorlatilag csupán a céhrendszert elemzi, sőt általában is úgy fogalmaz, hogy a municipális hatóságok a kézműves termelést az iparosoknak céhekbe sorozása útján szabályozták.⁴¹ Valójában, bár az iparúzés szabadsága sehol sem létezett, a céhszerűen megszervezett mesterségek (métiers jurés) mellett, ahol legalábbis közvetlenül főként maga a céh bocsátotta ki és alkalmazta a szabályzatot, léteztek a céhkötöttségektől szabad, viszont közvetlenül a városi intézmények által reglementált mesterségek (métiers reglementés) is. Sőt figyelembe véve a kézműves korporációk időbeli elterjedtségének földrajzi, gazdasági stb. határait, azt lehetne mondani, hogy azok nagy — Párizsban például alapvető — jelentőségük ellenére a XI—XIII. századi francia területeken valószínűleg csak a kézművesek kisebbségét tömörítették: korántsem minden városban léteztek, s ahol igen, ott sem minden szakmára — és nem mindenütt ugyanazokra — terjedtek ki.⁴² A municipalításoknak a gazdasági élet korabeli ideáljainak védelmében kifejtett sokrétű és aprólékos szabályozó tevékenysége a gyakorlatban nagy formagazdagságot mutatott. Van, ahol illetékek fizetésére kötelezik, másutt felesketik a kézműveseket, gyakran bizonyos feltételekhez kötik az adott városban nem céhszerűen megszervezett, így céhmonopóliummal nem védett, s ebben az értelemben „szabad” mesterségek gyakorlását. Néhol a reglementá-

⁴⁰ M. Weber i. m. 222. Ami ezeket a feltételeket illeti, „tekintettel a múlt közlekedési viszonyaira a szárazföldi városok többsége . . . rá van utalva a városnak a közvetlen környék mezőgazdasága általi ellátására . . . ugyanaz a terület a városi iparok többségének . . . természetes piaca, és . . . a piac, ha nem is egyetlen, de tipikus színhelye az ily módon természetesen adódó helyi cserefolyamatnak . . .” Ugyanakkor „az ipari termelés túlnyomórészt technikailag kézművesség volt, szervezetenként tőke nélküli vagy tőkében gyenge kisüzemekben . . . gazdaságilag bémunka vagy megrendelésre dolgozó árutermelés alakjában”, úgyhogy a helyi kiskereskedők tevékenysége egyszerű áruladásra korlátozódott. Vö. uo. 222.

⁴¹ Pirenne szövegein kívül — „Histoire économique . . .”, 315 — 325., 340 — 344., 399 — 400. — felhasználtuk a következőket: M. Bouvier-Ajam: „Histoire du travail en France des origines à la Révolution”, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Párizs 1957; Levasseur: „Histoire des classes ouvrières en France . . .”, 258 — 333., különösen 271 — 274., 289.; M. Fourquin: „Histoire économique de l'Occident médiéval”, 236 — 238., 240.; R. Pernoud, i. m. 88 — 91.; R. Grand: „L'agriculture au Moyen-Age de la fin de l'empire romain au XVI. siècle E. de Boccard, Éditeur, Párizs 1950, 651 — 652.; Fr. Olivier-Martin, i. m. 168 — 169.

⁴² Így pl. a XIII. sz.-ban nincs nyoma céheknek Rennes, Blois, Nevers, Bordeaux, Narbonne városában, s alig van belőlük Lyonban-, Nantes-ban, Montargis-ban, valamint a Provence-ban és a Touraine vidékén. Vö. Bouvier-Ajam, i. m. 248 — 250.

ció annyira átfogóvá válik, hogy az eredetileg „szabad” mesterségből céhkorporáció válik, sőt előfordul, hogy a kézművesek egyenesen a szabályozás egyszerűsítését, enyhítését elérendő tömörülnek céhbe.

Kétségtelen azonban, hogy a korabeli városok sok helyen örömmel „delegáltak” gazdaságszervező és ezen belül a fogyasztók érdekében gyakorolt ellenőrző funkcióik egy részét a céheknek, mint — legalábbis ebben az időszakban még — tényleges ellenőrzésük alatt álló egyszerű végrehajtó szervezetnek. A dolog másik oldala, hogy ez a tendencia egyirányba mutatott a kézművesek körében spontán módon kibontakozó tömörülési törekvésekkel. Minthogy a feudális önkény maradványai és főleg a városon kívüli vagy városon belüli konkurrenciá minden formája elleni érdekvédelmi erőfeszítések során kialakult-felelevenített céhszabályoknak nem lett volna semmi értelme, ha azokat kívülállókkal szemben lehetetlen lett volna érvényesíteni, a korporációknak feltétlenül szüksége volt a politikai hatalom (adott esetben a városi intézmények, más esetekben a senior vagy a király) garanciáira. Ugyanakkor a céhszabályokat promulgáló vagy több-kevesebb módosítással szentesítő városi testületek valószínűleg nemegyszer „nemhivatalos” előzetes véleménycseré alapján tekintetbe vették a kézművesek óhajait.

A fentebb áttekintett összefüggésben a céheket valóban nevezhetjük olyan „kézműves korporációknak, amelyek a közhatalom által szankcionált szabályzatok betartása mellett rendelkeznek valamely szakma gyakorlásának kizárólagos jogával”, s amelyek így kettős, „egyszerre magán- és közjogi jelleggel bírnak”.⁴³ A céhek, amelyeket a kommunák kezdetétől fogva felhasználtak igazgatási célokra,⁴⁴ „félhivatalos intézmények (institutions semi-publiques)” voltak, maguk is jogi személyek, amelyek kifelé bizonyos korlátozott intézkedési joggal rendelkeztek, befelé pedig szabályzatuk értelmében szigorúan hierarchikus felépítést mutattak (ez magába foglalta az egyes tagok megbírságolásának jogát). Egyben a céhek különböző bevételi forrásokból, többek között az egyes tagok kötelező hozzájárulásából származó külön testületi pénzeszközökkel rendelkeztek, amely céhvagyont joguk volt átörökíteni (droit de patrimonialité) és amelyet korporatív érdekeik érvényesítésében felhasználtak. A céhtestület létezése azonban francia területeken korántsem implikált szükségszerűen politikai jogokat: a városi tisztségviselők megválasztásában, illetve magában a város vezetésében való részvételre a céhek többnyire csak a XIII. sz. második felétől kezdtek törekedni, mégpedig a királyi hatalom megerősödésével is összefüggésben — változó sikerrel.

Mint látjuk, s mint erre a marxizmus klasszikusai is rámutattak, ez a céhpolgárság meglehetősen „kicsinyes és korlátozott maradt”.⁴⁵ Mi volt azonban a városi élet azon „nagymértékben természetadta feltételeinek” tulajdonképpeni

⁴³ Pirenne, i. m. 324. és Bouvier-Ajam, i. m. 261.

⁴⁴ Így a hadi szolgálaton kívül pl. a belső rendfenntartásban, a vízforgalom ellenőrzésében, a súlyok, mértékek, ötvözet arányok hitelesítésében, de szellemi és igazgatótechnikai feladatok ellátásában is. Vö. Bouvier-Ajam, i. m. 265.; M. Weber, i. m. 304.

⁴⁵ MEM 21, 174. Így Marx szerint a munkamódszerek, amelyeket a kézműves alkalmaz, „nemcsak tapasztalatszerűek, hanem céhszerűen előírtak . . . nem a mester tetszésétől függ, hogy ilyen vagy olyan minőségű munkát szolgáltat-e, hanem az egész céhes üzem úgy van berendezve, hogy meghatározott minőséget szolgáltatassanak. Ahogy a munkamódszer, úgy a munka ára sínes tetszésére bízva. . . A termelésnek a készentalált fogyasztás egészén belüli korlátja itt törvény.” Továbbá: „a mesterek száma is korlátozva volt”. Marx: A tőke, I. A tőke termelési folyamata VI. fejezet. A közvetlen termelési folyamat eredményei. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/6, 990–991.

gazdasági tartalma, amelyek állandósításában a városi közhatalom és a városi kézművesek hosszú ideig alapjában véve egyaránt érdekelve voltak? Marxék, Webernél és Pirenne-nél lényegesen mélyebb választ adnak erre a kérdésre. Előre szeretnénk bocsátani, hogy mindenekelőtt a kézművesipar céhes formája foglalkoztatta őket, s hogy itt ez utóbbival kapcsolatos elemzéseiknek csupán egyetlen szálát emeljük ki.⁴⁶

A középkori céhviszony mint a feudális társadalom jelensége⁴⁷ a későbbi fejlődés oldaláról nézve „a tőke—bérmunka viszony . . . korlátozott, még nem adekvát formájaként” jelenik meg. Az ipar egyelőre még „a falu szervezetét utánozza a városban és viszonyaiban”, s pl. mint hagyományos kézművesszerszám „a középkorban maga a tőke is . . . földtulajdon jellegű”.⁴⁸ Igaz, egyfelől azért itt „bért fizetnek, és mester, legény és inas mint szabad személyek állnak szembe egymással”, minthogy pedig „a mester itt a termelési feltételek . . . birtokában van . . . övé a termék”. Ennyiben Marx a mestert *tőkésnek* tekinti. Másfelől azonban azt is hangsúlyozza, hogy a fenti sajátos értelemben vett céhtőkés mint tőkés még nem *mester*. Ez a városok gazdasági-társadalmi életét jelentősen befolyásoló körülmény — Marx különböző megjegyzéseit figyelembe véve — véleményünk szerint, a korabeli tőke jellegével, illetve a kézművesüzemnek mint „a céhviszony technológiai bázisának” sajátosságaival függ össze.

A középkor szabaddá lett jobbágyokból lényegében újonnan alakult városaikban „mindegyik embernek a maga különös munkája volt egyetlen tulajdona a csekély, szinte csak a legszükségesebb kézművesszerszámban álló tőkén kívül, amelyet magával hozott”.⁴⁹ A tőke tehát ezekben a városokban hosszú időn keresztül „még természetadta”, „közvetlenül a birtokos meghatározott munkájával összefüggő, attól el nem választható és ennyiben *rendi* tőke volt”, amely „a lakásból, a kézművesszerszámokból és a természetadta, örökletes vevőkörből állott” — a tőke változó eleme még jóval később, a XIV. sz.-ban is „nagy túlsúlyban volt az állandó felett”.⁵⁰ Úgy tűnik, ez „a csekély, a mesterlegények munkáján parancsnokló tőke”⁵¹ viszonylag olyan könnyen előteremthető volt, hogy nem képezhette a társadalmi, illetve réteghovatartozásnak a kor viszonyai között elégséges kritériumát: rendkívül jellemző ebből a szempontból Marx azon megjegyzése, miszerint „a középkori városok gyermekkorában . . . azt a kérdést, hogy a szökött jobbágyok közül ki legyen mester és ki szolga, többnyire

⁴⁶ „A német ideológia” egy megfogalmazása szerint (51. (65.)) különböző okoknál fogva „mindegyik kézművesség munkásai céhekben egyesültek”. A „Tőke” azonban a kooperáció tőkés formájával szembeállítva azt, általában beszél a kézműves üzemről, „akár céhformája van ennek, akár nem”. (MEM 23, 313—314.) A szerszámtulajdonnal mint a „II. számú történeti állapottal”, illetve a szerszámtulajdon és földtulajdon történetileg változó viszonyával kapcsolatos marxi nézetek elemzését illetően lásd Tőkei F.: „A társadalmi formák elméletéhez”, Kossuth Könyvkiadó, 1968, 139—146.

⁴⁷ „A földbirtok . . . feudális tagozódásának a városokban a testületi tulajdon, a kézművesség feudális szervezete felelt meg. . . A fő tulajdon tehát a feudális korszakban egyfelől földtulajdonban állott, a hozzáláncolt jobbágmunkával, és másfelől saját munkában, csekély, a mesterlegények munkáján parancsnokló tőkével. Mindkettőnek tagozódását a korlátolt termelési viszonyok . . . szabták meg.” Marx és Engels: A német ideológia, 27—28.

⁴⁸ Marx: A tőke, I, A tőke termelési folyamata, VI. fejezet, uo. 990.; MEM 46/I, 32.

⁴⁹ Marx—Engels: A német ideológia, 51. (64—65.)

⁵⁰ Uo. 52. (66.); Marx: A tőke, I; MEM 23, 690.

⁵¹ Marx és Engels: „A német ideológia”, 28.

a szökés korábbi vagy későbbi időpontja döntötte el”.⁵² Sőt az a kérdés is fölmerül, milyen alapon „parancsnokolt” egyáltalában ez a csekély tőke mások munkája felett, annál is inkább, hiszen leszögezve, hogy „a döntő itt a szerzőszám”, Marx arra is utal, hogy „a kéziszerszám lehet a legényé is”.⁵³ Mi biztosította a korábban a városba érkezett mester védelmét „a folyvást a városba érkező szökött jobbágyok konkurenciájával” szemben, s mi alapozta meg tekintélyét legényeivel szemben a korra jellemző céhtőkének mint szükséges, de szemmel láthatólag nem elégséges feltételnek a birtoklásán túl?

A válasz könnyen adódik, ha figyelembe vesszük, hogy a kézműves üzemben, amely a középkori ipar és ezen belül a céhviszony technológiai bázisa volt, „a termelés döntő tényezője a munkaszerszám többé-kevésbé művészi kezelése, az önálló személyes munka, s ezért itt a munka eredményét szakmai felkészültsége határozza meg, amely rövidebb-hosszabb tanulóidőt kíván”.⁵⁴ A céhtőkés tehát „eleinte maga is kézműves”, s „csak miután az előírt inas-, legény-fokon stb. átment, maga is bemutatta mesterművét . . . változtathatja át pénzét tőkévé”, használhatja azt fel, „nemcsak saját munkájának eszközeként, hanem idegen munka kizsákmányolásának eszközeként is”. (Magától értetődően következik ebből, hogy a mester, aki a céhviszonyban még csak „mesterként tőkés”, kizárólag „saját kézművességében . . . ebben a meghatározott munkában . . . változtathatja pénzét tőkévé”⁵⁵ . . . ez pedig a korabeli tőkeviszony korlátoltságának szembetűnő megnyilvánulása.)

Ily módon egyrészt érthetővé válik a céhek sajátos struktúrája: a céhtőkés-mester ugyanis magán a termelési folyamaton belül továbbra is „éppúgy kézművesként szerepel, mint legényei, és ő avatja be inasait a kézművesség titkába”, hozzájuk való viszonya ezért „nem a tőkésnek mint olyannak a viszonya, hanem a kézművesség mesteréé, aki mint ilyen a korporációban és ezért velük szemben hierarchikus állást foglal el, amely . . . a kézművességbeli saját mester-voltán nyugszik”.⁵⁶ Másrészt, érthetővé válik az is, hogy miért éppen a termékek jó minőségére (qualité „bonne et marchande”), mint a hosszabb-rövidebb tanulóidőt kívánó szakmai felkészültség kezzelfogható bizonyítékára való hivatkozás volt a kézművesek érdekvédelmi harcának legfőbb érve, a céhben kivívott monopolhelyzet tulajdonképpeni igazolása. Végül, a termékminőség kérdése egyben egyike azoknak a fontos pontoknak, ahol a védelemre szoruló, a kézművesüzemben meghatározott minőség szolgáltatására berendezkedett céhtagok érdekei összetalálkoznak a városi közhatalom által képviselt érdekekkel: a városi gazdaságban még „nem a munka csereértéke, hanem használati értéke jelenik meg végső célként”⁵⁷ — ebből a korlátoltságból táplálkozik az „économie bonne et loyale” egész pátosza.⁵⁸

⁵² Marx: A tőke, I; MEM 23, 701.

⁵³ Marx: A tőke, I, VI. fejezet, uo. 990.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Ami a céhek térhódítását elősegítő egyéb okokkal illeti, a „Német ideológia” megfogalmazásai szerint általában „a társult rablónemesség elleni társulás szükségessége, közös vásárcsarnokok szükséglete olyan korban, amikor az iparos egyúttal kereskedő is volt, a hivatlanoknak kirekesztése ezekből az épületekből . . . az a kötelék, amelyet egy meghatározott munka közös tulajdona jelentett . . . az egyes kézművészek egymás közti érdekellentéte, a fáradtsággal kitanult munka védelmének szükségessége . . . az egész ország feudális tagozódása hozta magával a céheket. . .” i. m. 28., 65.

A MOLEKULÁRIS GENETIKA EVOLÚCIÓS KÉRDÉSEI*

SÁGI JÁNOS

BEVEZETÉS

A molekuláris genetika a biológia modern irányzatának, a molekuláris biológiának azon integráns része, amely az élő sejten belül lévő makromolekulák (nukleinsavak, fehérjék) kémiai és fizikai tulajdonságai figyelembevételével kutatja és magyarázza a genetikai jelenségeket.

A molekuláris biológia, ill. molekuláris genetika nagy utat tett meg az elmúlt negyed században. Bővelkedett feltűnő fordulatokban, és eredményei új távlatokat nyitottak néhány alapvető biológiai kérdés megoldására (öröklődés, evolúció), továbbá sok általános elméleti-módszertani, filozófiai problémát vetettek fel.

Az élőlények reprodukcióját az ún. genetikai apparátus irányítja. Mivel maga az élet is fejlődés eredménye, a genetikai apparátus sem funkcionálhatott rögtön mai formájában az első, már élőnek nevezhető organizációkban, hanem szintén hosszú — abiotikus és biotikus — fejlődés eredményeként jött létre.

A mai biológiai rendszerekben a fehérjék szintézisének információja a dupla hélixű DNS (dezoxiribonukleinsav) nukleotidjainak specifikus szekvenciáiban tárolódik. A genetikai információ átadása enzimek (fehérjék) kontrolljával és katalízisével történik. A fehérjék szintézisének első lépése a kromoszomális DNS megfelelő részeinek átírása (transzkripció) egy vele ekvivalens nukleotid szekvenciájú ún. mRNS-be (messenger v. hírvivő ribonukleinsav). Ez utóbbi a riboszómákhoz kapcsolódik, ahol a mRNS szekvenciájában rejlő kód átíródik a szintetizálódó fehérje aminosav szekvenciájába (transzláció). A riboszómán lejátszódó események többfajta enzimet és kofaktort, továbbá a megfelelő aminosavat a riboszómákhoz szállító tRNS-t (transzfer ribonukleinsav) igényelnek. A fehérjék szintéziséhez szükséges fenti komponensek összességét szokás genetikai apparátusnak nevezni.

A genetikai apparátus tehát nukleinsavakból (DNS és RNS-ek) és fehérjékből (enzimek, nukleoproteinekben lévő fehérjék), mint funkcionáló makromolekulákból áll. A továbbiakban e kétfajta makromolekula történeti genezisével, spontán keletkezésével, kölcsönhatásuk evolúciójával, a genetikai apparátus működésével kapcsolatos filozófiai problémákat kívánom tárgyalni.

* E cikk alapját az ELTE TTK Filozófia Tanszékére benyújtott kandidátusi vizsgadolgozat alkotja. A jelölt munkáját Horváth József irányította.

1. AZ ÚN. GENETIKAI APPARÁTUS MAKROMOLEKULÁI KIALAKULÁSÁNAK KÉRDÉSEI

A kémiai és biokémiai folyamatok laboratóriumi modellezése az egyetlen lehetőség a keletkezési és evolúciós folyamatokról felállított elméletek bizonyítására, továbbá ezek a kísérletek új elképzelések kiindulópontjai is. Ennek a modellezésnek a filozófiai problémáit J. T. Frolov (1) tárgyalja részletesen. Mondanivalójának lényege, hogy a biológiában és a genetikában ennek leghatásosabb formája a rendszermodellezés, mégpedig anyagi és gondolati (logikai-matematikai) modellek alapján. Az evolúció kutatásához azonban mindenképpen szükséges a rendszerek ún. történeti kutatási módszereinek igénybevétele is. A történeti kutatás feladata: a vizsgált objektum konkrét történeti állapotainak megállapítása, a fejlődési folyamatok mechanizmusának és feltételeinek, mozgatóerejének, kiindulási pontjának és eredményeinek a tisztázása. Az objektum egymást követő szakaszainak összehasonlító elemzése, azaz az időbeli összehasonlítás segítségével szemléletes képet kaphatunk a jelenlegi rendszerek törvényszerűségeihez vezető okok többszörösen összetett láncolatáról.

A történeti kutatási módszer lehetőségei között a logikai elemzés különböző formái, többek között a visszavezetési és származtatási eljárások is szerepelnek. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a fejlődési folyamatok szokatlanul bonyolultak, és hogy a fejlődés nem egyértelmű és egyenes vonalú, akkor az eljárás nem korlátozódhat a magasabbrendű szerveződés jellemzőinek redukciójára.

Az élő rendszerek történeti fejlődésének reprodukálásával elsősorban az evolúció alapvető szakaszait állapíthatjuk meg. Ha a mai struktúra elemzéséből indulunk ki, ez a reprodukció csak úgy valósítható meg, ha minden kutatási módszert latba vetünk: így a történeti módszer hatékonysága lényegesen emelkedik. Ennek megfelelően Frolov (2) különböző történeti kutatási módszereket különböztet meg: összehasonlító történeti, modellező történeti, kísérletes történeti stb. módszereket. A genetikai kutatásokban ismeretelméleti szempontból a történeti elemzés és a modellezés összakapcsolása igen lényeges. Különösen messzemenő távlatokat nyitnak a történeti fejlődés folyamatainak matematikai modellezései.

Az alább tárgyalandó kémiai evolúciós elméletek mind laboratóriumi modell-kísérletek alapján nyerték el jelenlegi formájukat.

POLIAMINOSAVAK KIALAKULÁSA ÉS MORFOLÓGIAI EGYSÉGEKKÉ VALÓ SZERVEZŐDÉSÜK

A szerves vegyületek földi keletkezésének kérdését a szakirodalomban már hosszú idő óta és részletesen feldolgozták. Így többek között modellkísérletekkel bizonyították a nukleinsavak és a fehérjék építőköveinek (a nukleotidoknak és az aminosavaknak) spontán keletkezési lehetőségét olyan körülmények között, amelyek feltételezhetően a prebiotikus Földön létezhettek, vagy jelenleg is fennállnak a világegyetem más pontjain (3—8).

A kérdés az, hogy a spontán keletkezett monomerekből hogyan keletkeztek enzimek hiányában a polimerek.

A mai proteinekhez figyelemreméltóan hasonló tulajdonságokkal rendelkező polimerek geokémiai szintézisének lehetőségét aminosavak egyszerű hevítésé-

vel demonstrálták (9). A kondenzáció gyorsan megtörténik vízmentes körülmények között 160 C°-on való néhány óráig tartó hevítéssel. Az alkalmazott egyedi reakciókörülményekhez viszonyítva a termékek összetétele nem statisztikus, hanem bizonyos aminosavak nagyobb arányú beépülését mutatja. Ez azért fontos, mert a funkcionáló proteinek sem statisztikus összetételűek. Feltűnő volt továbbá, hogy ha L-aminosavakat kondenzáltak, a képződött polimerek D- és L-aminosavakat is tartalmaztak, továbbá néhány polimer a mai proteinekre nem jellemző kötéssel is rendelkezett. Az így keletkezett polimerek, az ún. hő-proteinoidok v. protoproteinek v. fehérjeszerű molekulák vízben mikrorendszerekbe való tömörülés tendenciáját mutatják. A mikrorendszerek a belső rendezettség meghökkenítő fokával, továbbá enzimszerű aktivitások sorával rendelkeztek. Egy csomó tulajdonságban megegyeztek a mai lipoproteinszerű sejtekkel, proliferáltak sarjadzással és a szeparált sarjak növekedésén keresztül — nukleinsavak jelenléte nélkül! A mikrorendszerek vagy koacervátumok felületén szemipermeábilis membránszerkezet alakult ki. Ezeknek az ősi rendszereknek az anyagcseréje bizonyosan nagyon egyszerű volt, azoknak a szerves vegyületeknek az átalakításán nyugodhatott, amelyek az adott körülmények között spontán képződhettek. Ezek ún. protosejteknek tekinthetők tehát, amelyek képesek nem meghatározott replikációra, amíg a nukleinsavak be nem lépnek az evolúciós folyamatba (9).

Az ilyen mikrorendszerek laboratóriumi keletkezésének könnyedsége azt sugallja, hogy a sejtyszerű struktúra a proteinoidokkal egyidőben keletkezhetett. A proteinoidok ezzel magyarázatát adják a makromolekuláris információ, a sejt szerkezet, az enzimek és a metabolizmus csaknem egyidejű létrejöttének. Ahhoz azonban, hogy ezek a mikrorendszerek eljussanak jelenlegi állapotukhoz, ki kellett fejleszteniük a proteinek szintézisének mai univerzális formáját és e folyamatok intermedierjeit. Természetesen erre vonatkozóan is történtek modellkísérletek (10).

POLINUKLEOTIDOK

A mononukleotidok polinukleotidokká történő polimerizációját kevesebb siker kísérte laboratóriumi prebiotikus körülmények között, mint az aminosavakét. Polifoszforsav jelenlétében citidilsav hevítésével oligocitidilsavat kaptak (11). Később vizes közegben is kaptak más nukleotidokkal polimereket (10), továbbá dezoxihomopolinukleotidokat is előállítottak (12). Ezek önmagukban — a poliaminosavaktól eltérően — nem alakulnak metabolikus komplexekké.

A jelenlegi polinukleotidok (DNS, RNS-ek) az információ tárolására és átvitelére specializált polimerek. (Az információ fogalom különböző elméleti biokémiai kategóriáit Ryan (13) részletezi.) E tulajdonságuk a molekulák szerkezeti felépítéséből következik. A polimerek szerkezetét és konformációját pedig az építőkövek — a nukleotidok — alapvető tulajdonságai határozzák meg. Ezek: 1. az ún. „base stacking”, vagyis a bázisok „egymásra épülése” 2. a komplementer bázispárok közötti hidrogén-híd kötés; 3. a heterobázis cukorfoszfáthoz viszonyított orientációja. A nukleotidok e lehetőségei és adottságai eredményeképpen az odatban — spontán és nem spontán módon — képződött polinukleotidok — nem denaturáló körülmények között — hélikus szerkezetűek, és a polinukleotidokból spontán dupla hélix forma alakulhat ki, amely min-

dig stabilabb, mint az egy szálú hélix. A polinukleotidok tripla hélix struktúrát is képezhetnek, szintén az előbbi elvek alapján. Ezekben mindhárom szál lehet polimer, de lehet két polimer szál mellett a harmadik egy monomerekből álló szál (14). Ez a struktúra modellként szolgál az információ dupla hélixű polinukleotidokról való átvitelére.

2. KÖLCSÖNHATÁS A POLIAMINOSAVAK (FEHÉRJÉK) ÉS A POLINUKLEOTIDOK (NUKLEINSAVAK) KÖZÖTT, AZAZ A GENETIKAI APPARÁTUS LÉTREJÖTTE ÉS EVOLÚCIÓJA

A mai biológiai rendszerekben a proteinek és a nukleinsavak háromféle formában kapcsolódnak egymáshoz:

1. Kromatin: DNS + kromoszomális proteinek
2. Riboszomák: rRNS (riboszomális RNS) + riboszomális fehérjék
3. A fehérjét szintetizáló rendszer, amely mRNS templátot (*sablont*) használ fel.

E háromféle nukleoprotein evolúcióját a korábbiakhoz hasonlóan modellkísérletekkel demonstrálták.

Elsőként a monomer-polimer kölcsönhatás demonstrációját kell megemlíteni, mivel ez az információátadás útjára mutathat rá. A kísérletek, hogy specifikus polinukleotid-aminosav kölcsönhatást találjanak, jórészt sikertelnek voltak, habár bizonyos specificitás mutatkozott az aromás aminosavak és a polinukleotidok kölcsönhatásában. Poliaminosav-mononukleotid kölcsönhatást azonban sikerült egyértelműen kimutatni. Például poli-L-lizinnel a kölcsönhatás erősségében a sorrend: guanilsav > adenilsav > citidilsav > uridilsav (15). Ezek az eredmények megegyeznek azzal a hipotézissel, miszerint a proteinek voltak az információ evolúciójában az első funkcionális makromolekulák, és így templátként szolgálhattak a nukleinsavak számára egy ún. inverz transzlációs folyamatban (a későbbiekben részletezendő transzlációs folyamat a mai biológiai rendszerekben működő információ átadás, ahol az információ folyamának iránya: nukleinsav → fehérje). Ehhez a sorhoz kapcsolódik az a kísérleti tény, hogy bizonyos enzimek templátként funkcionálhatnak az aminosavak oligopeptidekké való átalakításában, mégpedig igen nagy precizitással, mint azt Lipmann a Gramicidin S esetén *B. brevis* enzimekkel *in vitro* bizonyította (16).

Mind a kromatin, mind a riboszomaszerű nukleoprotein szerkezetek spontán keletkezését laboratóriumi körülmények között demonstrálták (természetes DNS, RNS valamint mesterséges oligonukleotidok [pl. oligocitidilsav] és bázikus poliaminosavak [pl. poli-L-lizin] között, illetve hóproteinoidek között (17).

További kísérletek pedig azt bizonyították, hogy az egy szálú poliribonukleotidok bázikus proteinekkel való kölcsönhatása tartalmaz bizonyos specificitásokat. Néhány ilyen specificitás kapcsolatot mutatott a genetikai kóddal (17).

A genetikai apparátus evolúciójának alapképlete a fenti eredmények alapján tehát az, hogy a protoproteinek valószínűleg spontán módon és függetlenül keletkeztek jóval azelőtt, hogy azok a folyamatok — a transzkripció és a

transzláció —, amelyek összekapcsolódva a mai típusú fehérjeszintézist eredményezték, megjelentek volna. Fontos kérdés az, hogy a két makromolekula típus közül melyik, egyedül vagy a másikkal asszociálva volt szükséges az evolúcióhoz. Mivel az evolúció a funkciók szelekcióján keresztül valósul meg, és mivel a biokémiai funkciók döntő többsége a fehérjékben lakozik, a természetes szelekciókhoz fehérjeszerű molekulákra volt szükség, mielőtt nukleinsavakra szükség lett volna. A proteinoidok szubsztrátként szolgáltak a természetes szelekcióhoz, a mikrorendszerekhez, a membránokhoz és az enzim funkciókhoz, mint azt már az előző pontban részleteztem. Ezen korai fehérjék szintéziséhez az információt a *környezet* szolgáltatta koncentráció, pH, ionerősség és az aminosavak mennyisége és minősége formájában. Az energia szintén a környezetből származott. A korábban ismertetett laboratóriumi kísérleti adatok elegendő bizonyítékot szolgáltattak az adenozin-trifoszfát (ami egy makroerg vegyület) spontán megjelenéséhez, amelyet az aminosavak nem enzim katalizálta aktiválása is követhetett. Az aminoacil-adenilátok viszont már spontán módon peptidekké polimerizálnak. Így annak a fehérjeszintetizáló rendszernek a megjelenése, amely már nem hőenergia forrást használ fel, szintén bizonyítható. Hogy a kontroll hogyan alakult ki és hogyan finomodott, ma még nem tisztázott.

A funkciók hosszú időn át való tartósságához szükséges, hogy a struktúrák, amelyek a funkciókért felelősek, duplikálódjanak, azaz egy, a funkcionáló struktúrát másoló eljárás maga is mint egy fő funkció kialakuljon. Jelenleg nincs kísérleti bizonyíték arra, hogy egy direkt fehérjemásoló enzimszisztem létezett volna, arra azonban van, hogy egy fehérjeszerű sejt létre tudott jönni nukleinsavak nélkül (protosejt), és replikálódhatott úgy, hogy minden nemzedék továbbadta az információt utódjának. Ezek szerint végül is az inverz transzlációra volt szükség a továbbfejlődéshez. Amikor azok a funkciók, amelyekben a protostruktúrák szerepet játszottak továbbfejlődtek, a duplikáció is kialakult és szintén továbbfejlődött. A riboszomaszerű részecskék mind szorosabb kommunikációs kapcsolatba kerülhettek a kromatinszerű struktúrákkal (a köztük lévő belső kommunikációt is sikerült modellezni (18)), így lassan a protosejtek eljuthattak az identikus replikációhoz a korábbi — nukleinsavak nélküli — nem meghatározott replikációval szemben.

A fent ismertetett adatok és elképzelések szerint a genetikai apparátus korai evolúciójában az információ folyását a következők szerint tételezhetjük fel: környezet → protoprotein → protein → RNS → DNS. A séma leggyengébb pontjai a protoprotein → protein és a protein → RNS átmenet, habár néhány modellt már ezekre is kidolgoztak. Az mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy az evolúciós folyamatban az RNS-ek hamarabb keletkeztek és vettek részt, mint a DNS.

A nem enzimátikus transzkripciósi folyamatot (DNS → RNS) már szintén modellezték, habár a molekuláris specificitáshoz szükséges lényeges kísérletek még hiányoznak.

Hogy hogyan fejlődött ki a transzlációs információátadás (RNS → fehérje), még megoldatlan. Feltételeztek egy primitív preriboszomális transzlációs rendszert, amely az RNS molekula cukor-foszfát gerincén lévő 2'-hidroxi csoportok aminoacil-észtereinek felhasználásával funkcionálhatott. E folyamatban a heteropolinukleotidnak katalitikus hatása van. Az így keletkezett polipeptid azonban kovalensen kötve van az RNS-hez. Mivel a nukleinsavtól függetlenül szabad fehérjékre is szükség volt, a természetes szelekciónak eliminálnia.

kellett ezt a translzációs mechanizmust, kivéve azt az esetet, amikor az ilyen komplex funkcióképes lehetett, mint pl. a riboszómákban. Azonban az evolúció további lépései még nem ismeretesek. Mindenesetre feltételezhető, hogy a genetikai kód párhuzamosan fejlődött ki a translzációs mechanizmussal.

A biológiailag fontos vegyületek nagy többsége optikailag aktív. A D-cukrok és az L-aminosavak élő szervezetekben való egyetemességének kérdése régóta vizsgált probléma. Megoldatlansága az egyik legérzékenyebb pontja a kémiai evolúciós elméleteknek. Magyarázat természetesen több is van, azonban egyik sem tud teljes, bizonyítható képet adni. Az elméletek megmaradnak a kismolekulák szintjén. Mint a kísérletek bebizonyították, prebiotikus feltételek között egyforma valószínűséggel keletkeznek a vegyületek tükörképi izomerjei, legalábbis aminosavak esetén. Így elképzelhető, hogy az egyik antipód egyetemessé válása csakis már a makromolekulák képződése és kölcsönhatása után következett be. Ehhez a következő modellkísérletből lehet kiindulni: egy, a nukleotidok racém elegyében spontán keletkező polinukleotid lánc, amelyben a kétfajta konfigurációjú nukleotid vegyesen és statisztikus szekvenciával fordul elő, aligha vezethet egy, a bázis komplementaritáson alapuló szekvenciareplikációhoz. Azaz csak egy olyan lánc, vagy lánc szegmens hozhat létre hélix szerkezetet, amelyben azonos — akár D, akár L — konfigurációjú nukleotidok vannak. Ezek az azonos konfigurációjú cukor komponenszt tartalmazó hélixek tudnak legjobban, vagy leggyorsabban replikálódni. Az ilyen láncok képződése bizonyos idő után valószínű. A prekursorok racém elegyéből a fentebb keletkeztetett optikailag homogén polinukleotid templát jelenlétében prebiotikus körülmények között optikailag homogén komplementer szerkezeteknek kellett keletkezniük. Eszerint L- és D-polinukleotidok is létezhettek, mint azt Segal (19) feltételezi.

Ugyanez az eset tételvezhető fel a poliaminosavak esetében is. A kétfajta makromolekula kölcsönhatásában pedig — a már említett inverz translzációra és a primitív preriboszomális translzációs folyamatra utalok — az információátadásnál a szekvenciadetermináción kívül az optikai homogenitás determinációjának is meg kellett történni. Hogy miért a D-polinukleotidok és az L-fehérek maradtak meg egyetemlegesnek az élő szervezetekben, erre csak az evolúció és szelekció molekuláris mechanizmusainak további kutatása ad majd bizonyára választ. Ha viszont egyszer már olyan aszimmetrikus protoproteinek ill. proteinek létrejöttek, amelyek katalitikus szerepet töltenek be az anyagcsere folyamatokban, ezek az aszimmetria tartós forrásává váltak.

A primitív, sejtszerű szervezetek fejlődésében a létért való küzdelem valószínűleg döntő jelentőségű volt. A mutáción és szelekción alapuló továbbfejlődést erősen segíthette a sejtenkénti nukleinsav mennyiségének növekedése, mert így több információ tárolódhatott. Valóban megtalálható a nukleinsavtartalom növekedése: a vírusokban 10^4 – 10^5 nukleotidnak felel meg a DNS mennyisége, mikroorganizmusokban 10^6 – 10^7 , magasabbrendű állatokban 10^8 – 10^9 nukleotidnyi DNS fordul elő. Szemléletesen a baktérium kb. 1mm hosszú DNS-t tartalmaz. Az ember pedig olyan nukleotid szekvenciával bír, amely kb. 2 m hosszú sejtenként. A szervezet bonyolulttá válása tehát a program meghosszabbodását jelenti.

A fent említett laboratóriumi kísérleti adatok bebizonyították, hogy a szerves anyag szervesetlenből keletkezett, és megcáfolták azt az érvelést, miszerint egyszerű mozgásformák nem hozhatnak létre magasabbrendű mozgásformákat. Az a mélyen gyökerező felfogás, hogy egy olyan komplex rendszer, mint a ge-

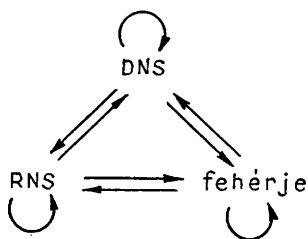
netikai apparátus, soha nem lehetett a ma ismert fizikai és kémiai törvényeken nyugvó folyamatok bármelyik kombinációjának az eredménye, nagyon sokáig és erősen befolyásolta a tudományos, többek között a filozófiai gondolkodást is. A modellkísérletek nagyszerű eredményei azonban, ha távolról sem teljes, de megközelítő magyarázatát adják a prebiotikus evolúciónak. Ezzel megte-remtődött a földi élet kialakulása bizonyításának alapja. Megdőlt továbbá az az elképzelés, miszerint az élet nem keletkezhetett a Földön, hanem valamely más bolygóról kellett idekerülnie. Filozófiai szempontból egyik fontos — ma már bizonyítottnak tekinthető — következtetés, hogy az élet létrehozásához semmiféle szellemi életerőre nem volt szükség.

Eigen szerint (20) az anyag önszerveződése a komplementaritáson alapul, míg Pauling szerint (21) — ami az előző megállapítással szorosan összefügg — a biológiai specificitás a komplementer molekuláris struktúrák közötti kölcsönhatás eredménye. A kölcsönhatásban a hidrogén-híd kötésnek van a legnagyobb jelentősége. Az ilyen típusú specifikus biológiai kölcsönhatások legkiemelkedőbb példája a DNS dupla hélix szerkezete, az ún. Watson—Crick szerkezet (22). Általánosságban a DNS templáton végbemenő polimerizációs folyamatok olyan molekulákhoz vezetnek, amelyek nem szükségszerűen azonos szerkezetűek, de komplementer struktúrák.

A folyamatok megismerése mindig elválaszthatatlan a struktúra megismerésétől. Számos esetben, pl. a DNS esetében is a szerkezet megismerése vitte előre a tudományt a folyamatok megismerésében. Ez volt az oka annak, hogy az utóbbi évtizedben különösen előtérbe került az élő szervezetek struktúrájának vizsgálata. H. Varró Rózsa szerint (23) mind a struktúra, mind a funkció az analitikus megismerést követő szintézisek eredményeként tárul fel az emberi értelem előtt. Megismerésük már csak ellentmondásos egységük következtében sem válhat külön, bár bizonyos aránytalanságok, egymáshoz viszonyított előrehaladás, ill. lemaradás tapasztalható feltárásukban. Valaminek a tudományos modelljét megalkotni csakis struktúrájának ismeretében lehet, tehát a modellezés igénye egyszersmind a struktúra ismeretének igényét is megköveteli. Az élő rendszerek struktúráinak és funkcióinak, rendezettségének filozófiai kérdéseit H. Varró Rózsa tárgyalja részletesen 1974-ben megjelent könyvében (23), ezért itt ezzel nem foglalkozom.

Egy szervezett rendszerben a struktúra, funkció, rendezettség, önszabályozás mellett fontos kérdés az információ is. Egy ilyen rendszerben nemcsak anyag- és energiacsere egyesíti az elemeket, hanem információcsere is. Az információban illeszkednek a különböző típusú rendezettségek. Információnak tekinthető minden kódolt és dekódolható, meghatározott feltételek között objektív értelemmel rendelkező biológiailag rögzített jelrendszer. Ily módon információként kezelhető a DNS, RNS bázis sorrendje, amely az aminosav sorrendre nézve — így a fehérje specificitására, ezen keresztül a szervezet tulajdonságaira nézve — tárol információt. Egy rendszer tagjai között így minden kölcsönhatás felfogható az információcsere problémájaként. Végző soron minden szervezett rendszer analizálható két fogalom segítségével: az egyik az információátvitel, a másik a visszacsatolás általi szabályozás. Minden anyagi struktúra egy információhoz hasonlítható abban az értelemben, hogy az általa tartalmazott elemek, atomok v. molekulák természete és helyzete egy sor lehetőség közötti választás eredménye. Egy ilyen struktúra egy megfelelő kód szerinti izomorf transzformációval mindig átalakítható egy másik jelsorozattá (pl. RNS → fehérje átmenet).

A molekulár-genetikailag lényeges makromolekulák közötti információ átadását Crick az alábbi sémával demonstrálta (24) 1958-ban:



1. ábra

Ha az összes lehetséges átmenet valóban funkcionálna, majdnem lehetetlen lett volna egy használható munkahipotézis felállítása. Azonban egy kis analízis kiderítette, hogy az átmenetek három csoportba sorolhatók:

- 1./a. DNS \rightarrow DNS
- b. DNS \rightarrow RNS
- c. RNS \rightarrow fehérje
- d. RNS \rightarrow RNS

Az első pontba olyan átmenetek tartoznak, amelyek létét direkt vagy indirekt kísérletek már bebizonyították. Az 1./d.-t az RNS-vírusok léte bizonyította be.

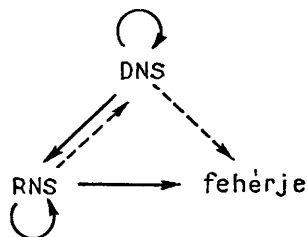
- 2./a. RNS \rightarrow DNS
- b. DNS \rightarrow fehérje

A 2./a.-t a „reverse transcriptase” enzim léte bizonyítja, a 2./b. átmenetet Gamow (25) posztulálta, habár ez akkor még nem volt bizonyítva.

- 3./a. fehérje \rightarrow fehérje
- b. fehérje \rightarrow RNS
- c. fehérje \rightarrow DNS

Ezekre az átmenetekre addig nem találtak példát.

Az ún. központi dogmát ennek megfelelően Crick úgy posztulálta, hogy amennyiben egyszer a DNS szekvenciális információja áttevődött a fehérjékbe, az már nem jöhet onnan ki többé. A séma így az alábbiak szerint nézett ki:

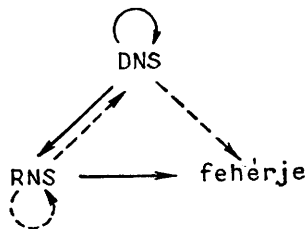


2. ábra

1963-ban azonban Cavaliere (26) kimutatta, hogy RNS-ek is templátként szolgálhatnak a DNS szintézishez DNS polimeráz enzimekkel, *in vitro*. Később, 1970-ben egymástól függetlenül Temin (27) és Baltimore (28) felfedezték, hogy bizonyos RNS vírusokban RNS-függő DNS polimerázok vannak jelen. A jelenségnek, amelyet teminizmusnak kezdtek hívni (29) szélesebb interpretációt is adtak: Temin már a központi dogma megfordításáról beszélt ezzel összefüggésben a rákkutatásban történt áttörés mellett. Az RNS-függő DNS polimeráz aktivitást később más, nem onkogén vírusokban, normális és tumoros emlős-, így emberi sejtekben is kimutatták *in vitro* (29, 30). *In vivo* azonban csak vírus infekciókor tudták detektálni. H. Varró Rózsa Temin kísérleteiből és interpretációjából (31), miszerint a normál sejtek DNS-ének vannak olyan régiói, amelyek az RNS szintézishez templátul szolgálnak és megfordítva, ez az RNS szolgál a DNS szintézis templátjául, általános érvényű következtetést von le: a fordított irányú információ áramlás gondolata, amelynek szélesebb körű filozófiai jelentősége van, nem ismeretlen a tudomány előtt, továbbá, hogy ezzel a körkörös hatáslánc zártnak bizonyul, ami a szabályozottságra jellemző (23).

E fordított irányú információ áramlás ismerete nagyon lényeges, mivel lassan univerzálisnak tekinthető, habár funkciója még nem teljesen ismert. Véleményem szerint viszont ezzel nem áll elő körkörös hatáslánc, mivel nem a fehérjéktől indul ki az információ visszaáramlása, még vírus infekciókor sem. A genetikai apparátus működésében a szabályozás mechanizmusa az ún. operon modell (32) szerint működik jelenlegi ismereteink szerint, és itt van zárt körkörös hatáslánc is.

A fent említett kísérleti tényeket maga Crick is figyelembe vette 1970-ben közölt cikkében (33), s ennek megfelelően az ún. központi dogma csoportelnevezéseit megváltoztatta, de ez a sémát alapvetően nem érintette. A kilenc lehetséges transzfert ismét három csoportba osztja, a sematikus modell pedig így alakul:



3. ábra

A csoportosítás: általános, specifikus és ismeretlen transzferek.

Az általánosak azok, amelyek minden élő sejtben végbemennek:

DNS → DNS
 DNS → RNS
 RNS → fehérje

Speciálisak azok, amelyek nem minden sejtben fordulnak elő, de előfordulhatnak speciális körülmények között:

RNS → RNS
RNS → DNS
DNS → fehérje

Ezek közül az első kettőt in vivo csak vírus infekciót szenvedett sejtekben mutatták ki. Az RNS → DNS átmenetet in vitro vírusok jelenléte nélküli normál sejtekben is demonstrálták, így ezt a transzfert talán lassan mégis át kellene sorolni az első csoportba. A DNS → fehérje átmenetet eddig csak speciális sejtmentes rendszerekben tudták kimutatni, amelyek Neomycin nevű antibiotikumot tartalmaztak.

Az ún. ismeretlen transzferek a központi dogma szerint sohasem fordulnak elő jelenkori biológiai rendszerekben:

fehérje → fehérje
fehérje → DNS
fehérje → RNS

Cricknek az a megjegyzése, hogy az ismeretlen transzferek csak a ma létező rendszerekre érvényesek, de létezhetek az élet kialakulásakor és a kód kifejlődésekor fennállott információs kapcsolatokban, nagyon lényeges a már említett evolúciós elméletek szempontjából.

Meg kell még jegyezni, hogy a fehérje → fehérje átmenetre vannak kísérleti adatok, ezeket Lipmann (16) szolgáltatta in vitro rendszerben. Ez viszont azt jelenti, hogy ennek az átmenetnek a speciális transzferek között volna a helye, hiszen a DNS → fehérje átmenetet is csak in vitro demonstrálták.

A fenti csoportosítás szerint a speciális transzferek azok, amelyekkel kapcsolatban legnagyobb a bizonytalanság. Ha ezek közül bármelyik általánosnak bizonyul, ez megbolygatja a molekuláris biológiát.

A molekuláris genetika elsősorban az öröklődés és változékonyság kémiai és fizikai alapjait vizsgálja. Az öröklődést ma az információ, az információ szállítás és a kód kifejezésekkel írjuk le. Az élőlény szaporodását pedig alkotó molekulái reprodukciójaként értelmezzük. Az élőlény tehát az öröklődés által előírt program megvalósulása.

Az öröklődés fő elve a struktúrák és kémiai reakciók szaporodással történő reprodukálásának tulajdonsága. Enélkül nincs élőlény. A többi, a formák különbözősége, a sejtek differenciálódása mind csak a bonyolultság növekedését jelenti, ami az evolúció során keletkezett. Felmerül azonban a kérdés, hogy mit nevezünk élőnek, s az evolúció során honnan számít élőnek egy rendszer? A kérdés nemcsak biológiai, hanem filozófiai jelentőségű is. Megválaszolása egyúttal választ ad arra a kérdésre is, hogy lehet-e már egyetlen makromolekula is élő.

Az élet eredetét megvilágító természettudományos magyarázatok előtt jóval Engels foglalkozott először tudományos alapon, kora tudományos eredményeinek figyelembevételével az étellel kapcsolatos kérdésekkel. Engels klaszikus definíciója szerint „az élet a fehérjetestek létezési módja, és ez a létezési mód lényegében kémiai alkotórészeinek táplálkozás és kiválasztódás útján végbemenő állandó megújításából áll” (34).

Engels megfogalmazása igen nagy jelentőségű. A publikálás óta eltelt több mint száz év alatt igen nagy hatást gyakorolt úgy a filozófiára, mint a termé-

szettudományos kutatás koncepciójára. Ezt a definíciót azonban ma éppoly kritikus szemmel kell vizsgálni, mint minden más tudományos állítást.

A definíció szerint az élet létezési mód, és az élet a megfelelő szervezettségi fokra eljutott anyag mozgásformája, amely minőségileg különbözik a mechanikai, fizikai és kémiai mozgásformáktól. Ezt a létezési módot az anyagi szubsztrátum kémiai elemeinek szakadatlan megújulása jellemzi. Az engelsi definíció mindaddig, amíg ebben az általános formában marad, nem vezet semmiféle ellentmondásra és ma is igaznak tekinthető. Az azonban, hogy az élet anyagi szubsztrátuma a fehérje, ma már nem elfogadható. Hiábavaló volt eddig minden olyan kísérlet, hogy ezt a szubsztrátumot kémiai összetétele szerint meghatározzák, azaz az élet fogalma nem szűkíthető le egyetlen molekulafajtára. Az anyagi hordozó, amelyre az életnek ezt a materialista koncepcióját vonatkoztatjuk, különféle, már eredetileg is igen bonyolult objektumokat magában foglaló, strukturált építmény: „a sejtben semmi sem élő, csak maga az a sejt egésze” (35). Így maga a genetikai apparátus sem tekinthető élőnek, vagy az élő alapegységének, természetesen nemcsak a definíció értelmében, hanem valószínűségét tekintve sem, mivel térbeli és időbeli funkcionálását csak a sejt struktúrája és metabolizmusa biztosítja. Oparin definíciója szerint (35) élőnek csak a teljes, sokmolekulájú metabolitikus komplexet ismerhetjük el, a maga térbeli és időbeli specifikus organizációjával, meghatározott struktúrájával, cserereakcióinak meghatározott egymásutánjával és összhangjával. Ezt az organizációt elsősorban az jellemzi, hogy a komplexum valamennyi része tökéletesen alkalmas az élethez szükséges meghatározott funkciók együttes teljesítésére, az egész komplexum organizációja pedig egészében a külső környezet adott feltételei között a komplexum öfenntartására az önreprodukciónak irányul. E megközelítés szerint az élet kezdetét az említett protosejtek jelenthették.

Mivel a sejtet tekintik a ma elfogadott általános nézet szerint az elemi élő anyagnak, felmerül a kérdés, hogy élőlény-e a vírus? Oparin definíciója szempontjából tekintve a vírus passzív élőszervi, azaz csak egy gazdasejtben képes reprodukálódni, a gazdasejt szubsztrátumainak és metabolitjainak felhasználásával. A gazdasejtbe bejutó vírus-rész többnyire pusztán a reprodukciójához szükséges információt tartalmazza, tehát nem felel meg a fentebb ismertetett feltételeknek. Így a vírust nem tekinthetjük élőlénynek. Nincs benne anyagcsere, hanem önmaga is tulajdonképpen anyagcseretermék, metabolit. Amennyiben az Oparin-féle definíciót nem fogadnánk el, és a vírust élőlénynek tekintenénk, úgy minden struktúra-funkcionálisan megfelelő nukleoproteint, sőt magukat az exogén nukleinsavakat is élőnek tekinthetnénk, mivel ezek is be tudnak jutni, vagy bejuttathatók egy sejtbe, ahol is kisebb-nagyobb részük beépülhet a sejt gén-állományába, és így ezek a részek is reprodukálódhatnak. Példa erre a gén-terápia, vagy a mutáns mikroorganizmusok kialakítása. Ezen molekulák besorolása azonban fel sem merül. Nem tekinthetünk tehát egyetlen makromolekulát v. makromolekula-komplexet élőnek, azaz az élet problématicáját nem lehet kizárólag molekuláris szinten megoldani. Oparin definícióját így ma is helytállónak, a molekuláris- ill. sejtbiológiai kutatások által alátámasztottnak fogadhatjuk el.

IRODALOM.

- (1) Frolov, J. T.: Genetika és dialektika, Gondolat, 1971, 337. o.
- (2) ibid., 347. o.
- (3) Ponnamperuma, C.: Quat. Rev. Biophys. 4, 77 (1971)
- (4) Fox, S. W. et al.: Science 170, 984 (1970)
- (5) Ponnamperuma, C., Mortimer, R.: Nature 198, 1199 (1963)
- (6) Schwartz, A. W. et al.: Bio Systems 5, 119, (1973)
- (7) Kvenvolden, A. et al.: Nature 228, 923 (1970)
- (8) Kvenvolden, A. et al.: P. N. A. S. USA 68, 486 (1971)
- (9) Fox, S. W.: Naturwissenschaften 56, 1 (1969)
- (10) Lacey, J. C., Fox, S. W.: Theory and Experiment in Exobiology, Wolters-Noordhoff. Publ., The Netherlands, 35—63. o.
- (11) Schwartz, A. W., Fox, S. W.: Biochim. Biophys. Acta 134, 9 (1967)
- (12) Schramm, G. et al.: Angew. Chem. 73, 619 (1961)
- (13) Ryan, J. P. F.: J. Theor. Biol. 36, 139 (1972)
- (14) Howard, F. B. et al.: Biochem. Biophys. Res. Comm. 17, 93 (1964)
- (15) Lacey, J. C., Pruitt, K. M.: Nature 228, 799 (1969)
- (16) Lipmann, F.: Science 173, 875 (1971)
- (17) Waehneltdt, T. V., Fox, S. W.: Biochim. Biophys. Acta 160, 239 (1968)
- (18) Fox, S. W. et al.: Proc. First Europ. Biophys. Cong. Baden, 4, 533 (1971)
- (19) Segal, H. L.: FEBS Letters 20, 255 (1972)
- (20) Eigen, M.: Die Naturwiss. 58, 465 (1971)
- (21) Pauling, L.: Nature 248, 769 (1974)
- (22) Watson, J. D., Crick, F. H. C.: Nature 171, 737 (1953)
- (23) H. Varró R.: Dialektika az élő természetben, Kossuth, 1974.
- (24) Crick, F. H. C.: Symp. Soc. Exp. Biol., XII, 138 (1958)
- (25) Gamow, G.: Nature 173, 318 (1954)
- (26) Cavalieri, L. F., Carroll, E.: Biochem. Biophys. Res. Comm. 41, 1055 (1970)
- (27) Temin, H. M., Mizutani, S.: Nature 226, 1211 (1970)
- (28) Baltimore, D.: Nature 226, 1209 (1970)
- (29) Davidson, J. N.: The Biochemistry of Nucleic Acids, Chapman and Hall and Science Paperbacks 1972, 258. o.
- (30) Wolstenholm, G. E. W., O'Connor, M. (eds.): Ciba Foundation Symp.: The Strategy of the Viral Genome, 1971, London: Churchill Livingstone
- (31) Temin, H. M.: Scientific Am. 226, 25 (1972)
- (32) Jakob, F., Monod, J.: J. Mol. Biol. 3, 318 (1961)
- (33) Crick, F. H. C.: Nature 227, 561 (1970)
- (34) Engels, F.: A természet dialektikája. Marx—Engels művei, 20. kötet, Budapest 1963, 670. o.
- (35) A modern természettudományok filozófiai problémái, Akadémia, 1962, 411, 415—416. o.

A FAJ BIOLÓGIAI FOGALMÁNAK DIALEKTIKUS LOGIKAI ELEMZÉSE

SZIGETVÁRI SÁNDOR

A tudományok fejlődésében nem ritka az olyan eset, amikor a vizsgálat objektumának szinte valamennyi tulajdonságára fény derül, azonban a megfelelő, a kérdőjelek többségét elimináló fogalom kialakulása megkésik, rendszert a tudományos, ismeretelméleti eszközök hiánya következtében. Így van ez a faj biológiai fogalmának az esetében is. E fogalom értelmezésében szembe-tűnő eltérések mutatkoznak a szakirodalomban, ezeknek az oka többnyire logikai, illetve gnoszeológiai természetű. A faj fogalmának kutatásában erősen nyomot hagyott a formális logika fogalomkoncepciójának kizárólagos uralma, amelyet a megismerés fejlődésétől való elvonatkoztatás jellemez, s így akadályozza a fajok dinamizmusának az ábrázolását. Visszatérő nézet továbbá, hogy a faj objektíven nem létezik. Ezt a felfogást már Buffon is vallotta: „... valójában a természetben csak egyedek léteznek; a genusok, a rendek és az osztályok csak képzeletünk szüleményei”.¹ Hasonló nézetet századunkban körvonalazott Gilmour, aki úgy vélte: „A faj kategóriája tisztán a rendszerező emberi alkotása, s a faj határainak a kijelölése a taxonómus szubjektív ítéletétől függ.”² Az általánosnak az objektív létét tagadó nominalista, pontosabban neopozitivistá felfogás olyannyira elburjánzott, hogy egyeseknél a szakmai ismérveket is elnyomta: „Faj az, amit egy hozzáértő taxonómus fajnak tart.”³ Ez a definíció még a formális logika elemi követelményeinek sem tesz eleget, tekintve, hogy a genus proximum helyén csupán az „az” szót találjuk; ráadásul meg körbenforgó is, mivel a meghatározó részben is előfordul a meghatározandó.

A szubjektív ismérveken nyugvó fajkoncepciók eleve lehetetlenné teszik a faj fogalmának a tudományos kibontását. Kinsey pl. „ködös valaminek” nevezi azt, amit mindenki, mint fajt emleget. Véleménye szerint, most már ott tartunk, hogy kétségbe kell vonnunk az egyes helyi populációk fajokba, vagy tetszőlegesen más kategóriákba való bármiféle egybefoglalásának reális voltát.

Ami közös a fenti nézetekben, az egy szubjektív idealista megközelítés, amely kiszorítja a szakmai, morfológiai, genetikai ismérveket, tagadja az általánosnak az objektív létét és lebecsüli a generalizációt. Ezt a platformot képviseli pl. Gates, amikor kimondja: „A faj általános meghatározásának nincs tudományos értéke, mivel ugyanazt a fogalmat nem lehet alkalmazni

¹ G. L. L. Buffon: De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle; „Oeuvres complètes,” Párizs 1774–1779. Idézi François Jacob: „A tojás és a tyúk. Az élők logikája”, Európa Könyvkiadó, Bp. 1974, 67.

² J. S. L. Gilmour: Taxonomy and Philosophy; „The New Systematics,” Oxford 1940.

³ D. J. Merrel: „Evolution and genetics,” Holt, Rinehart and Winston, New York 1962.

valamennyi élőlényre, az efemer életű egyedi mikroszervezetektől kezdve a magasabb rendű növényekig és állatokig.”⁴

A faj problémáját tárgyaló irodalom zöme azt mutatja, hogy a szerzők mellőzik a kérdés tudatos filozófiai megközelítését, ami azért sajnálatos, mert az ösztönösség szintjén maradnak, engednek a divatos polgári agnoszticizmusnak, a pozitívizmus szubjektív idealista koncepciójának, mindezek a tudományos megoldás lehetetlenségét idézik elő. Látni fogjuk, hogy a kérdés reális megoldását a dialektikus materializmus teszi lehetővé és, hogy a megoldás alapvető feltétele a fajok objektív létezésének tudomásulvétele.

Tanulmányomban azt a célt tűztem magam elé, hogy a faj biológiai fogalmát a dialektikának, mint logikának az eszközeivel elemezzem. Más út tulajdonképpen nem is járható, ha figyelembe vesszük, hogy a vizsgált objektum — a biológiai faj — sajátja a fejlődés, és azt is, hogy a róla alkotott fogalmaknak is van saját evolúciójuk, amelynek a feltárása a biológia története mellett a dialektikus logikának is feladata. Ez utóbbi diszciplína a történeti tényanyag-
ra támaszkodik, a történetin végigvonuló szükségszerűséget tárja fel — és ez nem más, mint a logikai.

Előző kutatásaim során sikerült a fogalmakat az objektum ontológiai szerkezete és a megismerés előrehaladása alapján differenciálni.⁵ Ebben a tanulmányomban a fogalmak általam adott tipizálásából indulok ki, módszertani elvként alkalmazom. Feladatomban azt tekintem, hogy a faj biológiai fogalmát elemezzem a már kimunkált tipizálás segítségével.

Vizsgálódásom eredménye szerint a fogalmak dialektikus logikai tipizálását a biológia történeti anyaga is megerősíti. A faj fogalma a minőséget, a jelenséget, a lényegét tükröző fogalmak, illetve az alkalmazás szintjének fogalmain keresztül bontakozott ki.

1. A *minőséget* kifejező fogalom a minőségek, a faj különösségének, specifikumának a természetét ragadja meg; 2. a *jelenséget* kifejező fogalom a minőségek általánosítását, a faj lényegének a látszását adja vissza; 3. a *lényegét* kifejező fogalom tartalma a faj belső szükségszerű kapcsolatait tükrözi vissza. 4. Végül a megismerő felemelkedik arra a fokra, amelyen az önellentmondó esetek lemerése válik a megismerés legfőbb feladatává a faj lényegét megragadó fogalom alkalmazása során.

1. A FAJ BIOLÓGIAI FOGALMA AZ ÉRZÉKI KÖZVETLENSÉG SZINTJÉN

A biológia történeti tényanyaga azt mutatja, hogy a megismerő a faj individuáinak keresztül létező legközvetlenebb vonásokat tárta fel. Ezek az objektum specifikumának, különösségének természetével, a minőséggel azonosak. Az élőlények specifikuma, közvetlensége számos vonatkozásban ragadható meg (pl. szín, mozgásmegnyilvánulás, alak, nagyság stb.); ezeket a megismerő az észrevevések alapján általánosítja, azaz a *különösség természeteként* veszi fel a fogalom tartalmába. Az érzéki észrevevés térben és időben lehatároltan ragadja meg az objektum közvetlenségét: pl. „ez a madár repül”. Az így megragadott különös bizonyos számú ismétlés után általánosítható; „ez a madár

⁴ R. R. Gates: „The taxonomic units in relation to cytogenetics;” Amer. Nat. 1951, 85.

⁵ Szigetvári Sándor: A fogalmak dialektikus logikai tipizálása; „A filozófia időszzerű kérdései,” 1974/16, 1—105.

repülő”. A különösség természete nem csupán az észrevevés időtartama alatt igaz, hanem azon túl is, mint tartós állapot tükröződik.

A biológiai faj minőségének fogalmi kibontakozása — mint bármely objektumé — három szakaszban teljesedik ki: először a minőségek *pozitív fogalom* formájában tükröződnek vissza; ennek fejlődése az ellentmondó *negatív fogalom* kialakulásához vezet (ebben a feltárt minőség hiánya fejeződik ki, természetesen más meglévő minőségeken keresztül); végül a pozitív és a negatív fogalmak szintéziseként a faj minőségeit átfogó *konkrét fogalom* bontakozik ki.

a) A BIOLÓGIAI FAJ POZITÍV FOGALMA

A pozitív fogalom az objektum érzéki sokféleségének az alapján jön létre, a megismerő elvonatkoztató, általánosító tevékenysége során, amelyben eredményként egy nem-szemléletes, differenciálatlan, gondolatilag szinte üres absztrak-általános kezdeti fogalom alakul ki, amely a faj valamely minőségének feltételével tartalmilag pozitív.

A faj absztrak-általános formájában pozitív, de még biológiai tartalmában üres fogalmát Arisztotelész logikai műveiben is megtalálhatjuk. Azt írta: „*Szétválasztottnak*” vagyis *faj* (species) szerint *másnak* nevezzük azokat, amik ugyanazon genushoz tartoznak, nincsenek egymásnak alárendelve, s amik bár egy genushoz tartoznak, egymástól különböznek . . .”⁶ Arisztotelész tanításában a faj biológiai és logikai fogalma még nem differenciálódott, a *faj* és a *nem* megkülönböztetése viszonylagos, ezek élő és élettelen dolgokat egyaránt jelölhetnek. Sem a species, sem a genus terjedelmileg nem-üres osztály. Ugyanakkor egy nembe több faj tartozik, ezért a faj mindig szűkebb a nemnél. Jóllehet az arisztotelészi fajfogalomban semmi biológiai specifikum nem fejeződik ki, azonban olyan logikai viszonyokat testesít meg, amelyeket a legmodernebb biológiai fajfogalom is megőriz. Ezek a legelemibb formális logikai kapcsolatok, amelyekre később ráépült a szaktudományos, biológiai tartalom, s vele együtt az intenzionális logikai problematika is. Ebből következik, hogy a faj biológiai fogalmát „. . . nem lehet olyan szűk logikai alapra helyezni, mint az arisztotelészi logika által kidolgozott ‚faj’ kategóriája”⁷.

Az arisztotelészi *absztrak-általános fajfogalom csupán formája szerint pozitív, tartalmilag egyelőre üres, aminek következtében a forma pozitivitása egyúttal negativitás is*. A fogalom fejlődése ez utóbbi kiküszöbölésének folyamatával azonos, amikor is a megismerő a biológiai fajok érzékileg megragadott közvetlen vonásait általánosítja és azok valamely *érzéki minőségét* veszi fel a fogalom tartalmába. A szóban forgó fogalom még Arisztotelész tevékenysége nyomán válik tartalmilag is pozitívvá, miután rendkívül gazdag érzéki tényanyagot sikerült felhalmoznia az állatok küllemét, szokásait illetően. Kb. 500 fajt sikerült ily módon megkülönböztetnie, s az érzéki tényekre támaszkodva felismerte ezek kategorizálhatóságát és elkészítette a *scala naturae* néven ismert tipizálást. W. D. Ross vizsgálatai alapján megállapíthatjuk, hogy Arisztotelész az állatokat olyan *érzéki tények* szerint csoportosítja, mint a vér jelenléte, az elevenszülés stb.⁸ Sőt az egyes csoportokon belül is az *érzéki minőség* a felosztás alapja.

⁶ Aristoteles: „*Metafizika*,” Felsőoktatási Jegyzetellátó V., Вр. 1957, 107. 1018 b.

⁷ Г. И. Садовский: Ленинская концепция и эволюция понятия; »ВИД« Издательство »Наука и Техника«, Минск 1970, 77.

⁸ W. D. Ross: „*Aristotle*”, II. kiad., Methuen and Co., 1930.

A szárazföldi állatokat valamely mozgásminőséget kifejező szerv szerint tipizálja: négy lábú, repülő, tollas teremtményekre és férgekre osztja fel őket.

A faj tartalmilag is pozitív fogalmát — mivel az objektum minőségét ragadja meg — az egyediség és a közvetlenség jellemzi. Az objektíven létező fajnak valamely közvetlen érzéki minőséggel (pl. vörösvérúséggel) való megjelölése ellentmondást foglal magában: a fajnak az egészét — közvetlenségét és lényegét — az objektum természetéhez képest neutrális érzéki minőséggel írja le. Ilymódon az *objektum formája*, érzéki minősége vált a faj *pozitív* fogalmának tartalmává, holott a fogalom, természetéből fakadóan, mindig a tárgy *lényegére* utal. Azaz az objektíven létező faj formája vált a fogalom tartalmává és tartalma (lényege) a fogalom formájaként jelent meg.

A megismerésnek a faj biológiai fogalma esetében is be kell járnia azt az utat, amelynek a végén az objektum tartalma a fogalom tartalmaként tükröződik vissza, vagy másképpen megfogalmazva: a faj fogalmának formameghatározása és tartalma közötti ellentmondás feloldódik. E feszültség feloldásáig a szubjektumnak hosszú utat kell bejárnia, a biológiai fajt az érzéki észrevétel után tapasztalatilag is fell kell dolgoznia s csak azután léphet a fogalom fejlődésének teoretikus szintjére. A pozitív fogalom meghaladása: a negatív fogalom már ebbe az irányba mutat.

Arisztotelész, miután valamely minőség alapján egy pozitív fogalommal fogta át az élőlények valamely csoportját, előbb vagy utóbb fel kellett tárnia a negatív eseteket is. Ugyanis a pozitív minőség minden esetben negativitást is hordoz magán, a negatív által határolódik: a vörösvérúség igazi határa a *nem-vörösvérúség*. A minőség, a közvetlenség e megnyilvánulása — tartalmi korlátaiból fakadóan — nem lehet általános, csupán partikuláris. Következésképpen az objektum feldolgozása az egyéb partikularitásokon keresztül haladva folytatódik, a megismerő a pozitív fogalom tagadásával lép előre.

b) A FAJ NEGATÍV FOGALMA

A faj pozitív fogalma tartalmába tükröződő minőség (*a*) tagadásának eredménye a *nem-a ismertetőjegy*. Ilymódon a negatív fogalom tartalma a pozitív fogalomban kifejeződő ismertetőjegy tagadása. Ezen az úton haladva Arisztotelész olyan jegyeket tárt fel, mint pl. a *nem-vörösvérű, a vérnélküliek, nem-elevenésülők* stb.

A fajnak mind pozitív, mind negatív fogalma alosztályokra tagolódott: „Az állatokat nem vörös vérűekre és vörösvérűekre lehet osztani. A vörös vér nélküli állatok a bonyolultság növekvő sorrendjében a következők: szivacsok, puhatestűek, rovarok, rákok, polipok. Arisztotelész véleménye szerint a magasabb rendű, vörös vérrrel rendelkezők közé tartoznak a halak, a hüllők, a madarak és az emlősök.”⁹

A faj negatív fogalma, jóllehet primitív, azonban a pozitívhoz képest tartalmasabb, mivel belőle indul ki, de tovább is lép. A vértelen, a nem-vörösvérű stb. ismertetőjegyek már feltételezik a vérrrel rendelkezők, a vörösvérűek fogalmi tükrözését, valamint olyan objektumok érzéki megragadását, amelyek nem férnek a pozitív fogalom terjedelmébe.

A *faj negatív fogalma* az objektum közvetlenségét ragadja meg. A pozitív fogalomban tükröződő minőség tagadása azt fejezi ki, hogy a *faj* nem csupán

⁹ I. Asimov: „A biológia rövid története”, Gondolat, Bp. 1972, 16—17.

a pozitív fogalomban kifejezett minőség szerint általánosítható, hanem más minőségek szerint is.

A negatív fogalom — egy kivételével — az adott fajra jellemző minőségeket átfogja. Amíg a pozitív fogalom csupán egyetlen minőségre utal, a negatív az összes többit összefogja. Ebből következik, hogy a faj pozitív fogalmának megalkotásakor véletlen az adott minőség kiválasztása, ezzel szemben a negatív fogalomban absztrakt módon egy minőség-skála fejeződik ki, amely a faj természetével szorosabb kapcsolatban áll.

A létező fajok összességének átfogására sem a pozitív, sem a negatív fogalom önmagában nem alkalmas, jóllehet ez utóbbiból csupán *egy* érzéki minőség hiányzik. Azonban a pozitív és a negatív fogalmak terjedelme az objektum terjedelmét már együtt lefedik. Arisztotelész az embert a vérrel rendelkező, elevenszülő állatok között külön vette, felfogásában az összes többi élőlény a nem-ember negatív fogalma alá sorolható. Azaz az élővilág fajainak az összességét az ember pozitív és a nem-ember negatív fogalmainak az összeadása fejezi ki: ember + nem-ember = a fajok összessége. A fajok összességének együttes megragadása a konkrét fogalomban valósul meg.

c) A FAJ KONKRÉT FOGALMA

Mivel mind a pozitív, mind a negatív fogalmak a fajokat, illetve az élőlények fajoknak tartott csoportjait konkrét érzéki minőségekkel jelölték, ezért számtalan minőség felsorolás vált szükségessé. A megismerés kezdetén a pozitív és a negatív fogalmak összevonása arra utal, hogy *ahány faj, annyi minőség*. Ez természetesen ugyanolyan egyoldalú álláspont, mint a fordítottja: *ahány minőség, annyi faj*. Az objektumnak valójában az „*egy faj — több minőség*,” és az „*egy minőség — több faj*” összefüggés felel meg.

A konkrét fogalomban a fajnak mint olyannak még nem biológiai kritériumai tükröződnek vissza, hanem a minőségek totalitása. A minőségek az élőlények csoportjait azonosítják és megkülönböztetik egymástól. Mivel az érzéki minőségek az individuumok nem-logikai vonatkozásai az élőlények különböző csoportjait nem határolják el tökéletesen egymástól. Ugyanis „... az elemzés és összehasonlítás szempontjából nem egyforma értékűek a tárgyak érzékszervekkel észrevehető tulajdonságai, ezért az élőlényeket sikerült legnehezebben beszorítani a látás által számukra kijelölt határok közé”.¹⁰ Ily módon a fajok tipizálása a megismerés alacsonyabb szintjén mesterséges, és ezt a formális logikai absztrakció is megerősíti. Ezért „... a faj logikai fogalma lehetővé teszi, hogy a gondolkodás a legkülönbözőbb jegyek szerint egy csoportba egye- sítse a tárgyakat, elvonatkoztatva lényegüktől, specifikumuktól”.¹¹

A minőségskálát átfogó konkrét fogalomban a szubjektivitás csökken, mivel a skála zártsága nem lehet véletlen. A pozitív fogalom megalkotásakor a szubjektumtól függ, hogy a faj megjelölésére milyen érzéki minőséget választ ki, azonban a konkrét fogalomban az objektumtól függ minőségeinek az összessége. Azaz a skála zártságát a fajok belső természete determinálja. Ezek a minőségek még mindig a közvetlenséget ragadják meg, jóllehet a fajokat terjedelmileg lefedik, azonban sem a fajok lényegét, sem a lényeg megjelenését nem fejezik ki.

¹⁰ F. Яacob, i. m. 63.

¹¹ Г. И. Садовский, i. m. 77.

Viszont a skála már magában foglalja a továbbhaladás feltételeit, a minőségek általánosítását, a jelenség megragadását: azaz a faj morfológiai bélyegek szerinti leírását.

2. A FAJ REFLEXIÓS FOGALMAI

A megismerés a minőségek általánosításával a faj közvetlen, az észrebevés számára adott oldalának a feldolgozásával vertikálisan halad előre. Ez a generalizáció az objektum jelenség-oldalához, olyan tulajdonságokhoz vezet, amelyekben a tárgy lényege látszik. A fajok jelenség-oldalát az individuumokban közös morfológiai (alaktani) bélyegek képviselik. Ez utóbbiak a genetikai kapcsolatok által, mint lényegi által determináltak. E. Mayr tipológiai, morfológiai fajkonceptciónak nevezi azt a felfogást, amelyben a fajokat alaktani jegyeik szerint különböztetik meg: „... e koncepciók vitathatatlanul elfogadják, hogy létezik valamilyen változatlan lényeg, eidos, s csak ez az objektív realitás”.¹² Véleménye szerint „... a korábbi faj definíciók majdnem mindegyike, köztük Buffon, Lamarck, Cuvier meghatározása a fajt alkotó individuumok morfológiai hasonlóságain alapultak”.¹³

A faj jelenség-oldala először kifejtetlenül tükröződik a fogalmakban, majd olyan morfológiai vonások feltárásához vezet, amelyek közvetlenül a genetikai kapcsolatokra utalnak. A morfológiai jegyek mind teljesebb feltárása alapján megkülönböztetjük egymástól a faj *egyedi, különös és általános fogalmát*.

a) A FAJ EGYEDI FOGALMA

Az egyedi fogalom tartalma az élő individuumok közös tulajdonságait tükrözi vissza, azokat a morfológiai tulajdonságokat, amelyek a fajt egyoldalúan fejezik ki: ily módon még kifejtetlen, éretlen ismertetőjegyeket tartalmaz. Az előrelépés abban mutatkozik meg, hogy a fajt nem pusztán logikai, hanem már tartalmi, biológiai jegyek alapján tárja fel. A morfológiai jegyek alkalmassak arra, hogy a fajok eltéréseit feltárjuk, azonban arra nem, hogy a fajokat meghatározó lényegét, az azonosat kifejezzék. A fajok fogalmi megragadásának két oldalára, e két oldal különbségére már Timirjavez felhívta a figyelmet: „Mik is azok a fajok? Mi hát a faj? Ha az első kérdésre igen könnyen a példák tömegével válaszolhatunk is, a másodikra eddig még egyszer sem tudtak kielégítő választ adni.”¹⁴

A fajok osztályozására az első kísérletet John Ray (1628—1705) angol természettudós tette. 1686—1704 között egy háromkötetes enciklopédiát állított össze, amelyben 18 600 fajt írt le. Számára a faj fő ismertetőjele az alakzatok állandósága, a hasonlónak hasonlótól való eredete, azaz a származás egysége. „Historia Plantarum” c. munkájában a fajt a következőképpen értelmezi: „Azok a formák, amelyek mint fajok különböznek, megőrzik specifikus természetüket és a formák közül egyik sem keletkezik a másik forma magjából.”¹⁵

¹² E. Mayr: „Animal species and evolution”, London 1965. (Зоологический вид и эволюция; издательство. «Мир» Москва 1968, 29.

¹³ Uo. 28.

¹⁴ K. A. Timirjavez: „Történelmi szemlélet a biológiában”, Szikra, Bp. 1949, 75.

¹⁵ Idézi B. B. Лункевич: «От Гераклита до Дарвина», I, Москва 1964, 394.

A Ray-féle értelmezésben a faj közvetlen, de már *biológiai* jegyei szerint tükröződik: a morfológiai struktúra közössége és ennek az utódokban való viszonylagos leszarmazása empirikus karakterisztikaként jelenik meg.

A fajnak ez az egyedi fogalma ily módon az objektum tulajdonságait még kifejeletlenül foglalja magába: a faj jelenség-oldalának a feldolgozását kezdi meg. A XVII. század társadalmi gyakorlata még nem tette lehetővé a faj lényegének a feltárását, csupán a régi és az új formák tipizálását sürgette. Az előrelépés abban jelentkezik, hogy a Ray-féle fogalomban a faj természet-tudományos, biológiai jellemzői szerint jelent meg, jóllehet ez ismérvek kifejeletlenül, a változatlanúságot feltételezve kerültek leírásra. Ez egyúttal azt mutatja, hogy a faj egyedi fogalma is megőrzi az előző szint mesterséges osztályozásainak velejáróját: a szubjektívizmus bizonyos fokát. Azonban ez utóbbival szemben itt már az a jellemző, hogy az objektumot magát ragadják meg. Ray a faj jelenség-oldalához tartozó olyan tulajdonságokat írt le, amelyek a morfológiai tulajdonságok mögött meghúzódnak, közvetlenül nem látszanak, de meghatározó, lényeges tulajdonságok, mint pl. a szaporodásbeli vonatkozások, a reprodukció izoláció stb. Szemben a morfológiai struktúra közös voltával erre a lényegesre utal már a morfológiai struktúrának az *utódokba való leszarmazása*.

Az egyedi fajfogalomban a jegyek egyrészt rendelkeznek a kizárólag az érzéki minőséget jellemző vonással: közvetlenül megnyilvánulnak. Másrészt azonban — és ez mutatja a megismerés elmélyülését — olyan jegyek ezek, amelyek akkor is illetik az adott fajt, amikor még nem nyilvánulnak meg: azaz általánosabbak a csupán közvetlenül megjelenő jegyeknél. A láb ujjai, a fogazat az állatok közvetlenül megjelenő tulajdonságai, de az utódokba való leszarmazásuk nem pusztán a megnyilvánulás, hanem a meg-nem nyilvánulás állapotában is jegye a fogalomnak. Azaz a jelenség kettéhasad: megkülönböztethető egy érzéki, közvetlenül megnyilvánuló, és egy az érzékelésen túlmenő meg nem nyilvánuló oldaluk. A morfológiai struktúrának az utódokba való viszonylagos leszarmazása nem csupán akkor jellemzi a fajt, amikor az rajta közvetlenül megnyilvánul, hanem akkor is, amikor mint képesség nem nyilvánul még meg. Végül is ebből a képességből lehet eljutni a faj lényegéhez, a reprodukció izoláció jegyéhez. Ilyen értelemben — Mayr helyes megjegyzése szerint — a „Ray által adott fajmeghatározás már tartalmazta a mai fajkonceptió csíráit, amelynek megfelelően a faj alapvető kritériuma a reprodukció kölcsönhatás.”¹⁶

A faj egyedi fogalma az érzéki minőséget megragadó fogalomtól abban különbözik, hogy benne az ismertetőjegyek két egymásba kölcsönösen átmenő oldalra, a megnyilvánuló és meg nem nyilvánuló jegyek csoportjára hasadnak. Ebből következik, hogy amíg a megelőző szinten a pozitív és a negatív fogalmak egymást kizárták, addig a jelenség szférájában, a fogalomban a pozitívítás és a negatívítás egymást áthatják, egymástól nem választhatók el. A Ray-féle fajfogalomban a pozitívítás és a negatívítás szigorú diszjunkciója megszűnt, benne az objektum tulajdonságai megnyilvánuló és meg nem nyilvánuló oldalakra válnak ketté. Az egyedi fogalomban még az előbbi, megnyilvánuló oldal áll előtérben. Az öröklés feltételeit, okát, meghatározottságát Ray korában még nem tárták fel, ezek ekkor kezdenek csupán „látszani”. Ez a feltárlás Linné, valamint Cuvier koncepciójában válik mind erőteljesebbé.

¹⁶ E. Mayr, i. m. 28.

A faj egyedi fogalmában a tulajdonságok megnyilvánuló oldala a közvetlen, a pozitív. *A háttérbe lévő képesség, mint a tulajdonságok meg nem nyilvánulása: a negatív, az általános.* Ez utóbbi fogalmi feldolgozásában, a szinguláris ismeretjegyek meghaladásában, a partikuláris szintre való lépésben a Linné-féle fajkonceptió képvisel jelentős állomást.

b) A FAJ KÜLÖNÖS FOGALMA

A faj különös fogalma az objektum partikularitását tükrözi vissza, azaz a fajok adott csoportjainak reflexió (lényegét magában rejtő) tulajdonságát ragadja meg. Úgy halad előre, hogy a tulajdonságnak az egyedi fogalomban benne rejlő, de meg nem nyilvánuló oldalát közvetlenné teszi: ennél fogva átmenetet alkot az általános fogalomhoz. Történetileg a fajnak ez a különös fogalma Linnénél jelentkezett, aki a növények osztályában a növények egy *különös morfológiai tulajdonságát: szaporodási szerveik eltéréseit választotta ki a fajok megkülönböztetésére.*

A szaporodási szervek eltérései — jöllehet morfológiai jellemzők — olyan jegyek, amelyek a lényeggel: a genetikai izolációval közvetlenebb kapcsolatban vannak, annak közvetlenebb megjelenései.

K. Linné még mesterséges osztályozáshoz folyamodik ugyan, de már felismeri, hogy „A mesterséges rendszer csupán addig szükséges, amíg megtalálják a természetet; az előbbi a növények megkülönböztetését tanítja meg, az utóbbi pedig a növények természetét.”¹⁷ Ebben az időben a fajok osztályozásával szemben támasztott gyakorlati igénynek, a stabilitás biztosításának nem kedvezett a morfológiai jegyek alapulvétele, hiszen ezek a külső hatásokra gyakran megváltoznak. Ezért Linné a stabilitás elérése érdekében egyetlen, de állandó alap kiválasztására törekedett. A faj létezésének alapvető biztosítékát a jegyek átöröklésében látta, ezért a növények osztályozásának alapjául a szaporodási szervek morfológiáját választotta ki. Ez a faj lényege felé mutató fokozat még nem szabadult meg az egyedi fogalmakra jellemző kifejeletlenségtől: Linné a fajokat továbbra is tökéletesen állandóaknak, változatlanoknak tekintette. Véleménye szerint: „Annyi fajt számlálunk, ahány különböző alakot hozott létre kezdetben a Végtelen Lény; és ezek az alakok a nemzés megszabott törvényei szerint utódokat hoztak létre, amelyek hozzájuk mindig hasonlóak. Tehát annyi a fajok száma, ahány különböző alak vagy szerkezet ma is van.”¹⁸

A Linné-féle, a növényeket szaporodási szerveik szerint megragadó fajfogalom *pozitív—partikuláris fogalom*, mivel az élőlények különös osztályához (a növényekhez) tartozó csoportokat meglévő tulajdonságaik: porzók száma, a kehely alakja, a porzótokok helyzete, a porzók és bibék aránya szerint különböztette meg. Ezek a különös reflexiók tulajdonságok az állatok tipizálására nem alkalmazhatók, mivel a növényi fajok különösségét, az állati fajok partikularitása tagadja. Azonban ez a tagadás vezet a különös általánosításához, az állati és a növényi fajok közös vonásainak a megragadásához. A növényi fajok különösségét tagadja az állati fajokat megragadó negatív partikuláris fogalom, a nem-növény fogalma. Az állat fogalmába hat osztályt sorolt: az emlősöket, a madarakat, a hüllőket, a halakat, a rovarokat és a férgeket.

¹⁷ Vö. K. A. Timirjazev, i. m. 17.

¹⁸ K. Linné: „Philosophie Botanique”, Párizs 1788, 157. §.

Mivel az állati fajok fogalma a növényi fajok különösségét negálja, maga sem lehet más, mint különös, az állati fajok reflexiós tulajdonságait tükrözi vissza. Ezáltal mind jobban körvonalazódik, hogy a fajok mélyebben fekvő általános alapja pozitív és negatív oldalakra partikularizálódik. A fajok feloszthatók olyan morfológiai tulajdonságok szerint, mint a növények szaporodási szervei, vagy az állatok más jellegű morfológiai bélyegei.

A fajfogalom elért szintjén, a pozitív és a negatív partikuláris bélyegek feltárása után a megismerés 1. vagy megmarad ebben a szakaszban és nem lép túl a morfológiai ismérveken, 2. vagy előrelép és olyan reflexiós tulajdonságok feltárása felé tart, amelyekben a faj lényege már közelebből látszik.

A növényi és az állati fajok fogalmának együttes terjedelme, felvéve melléjük a baktériumok és a gombák külön törzsfajlódéstani „birodalmát” az élővilág fajainak terjedelmét lefedi. A különös reflexiós jegyek mögötti maradandó alap, megdegik fogalom esetében a háttérben jelen van. *A megismerés előrehaladása a közvetlenség tagadásával, a háttérben lévő oldal közvetlenné tételével esik egybe.* A faj különös fogalmának ez az elmélyülése a legfejlettebb reflexiós fogalomban, az univerzális fogalomban ölt testet.

c) A FAJ UNIVERZÁLIS FOGALMA

A faj univerzális fogalmában az objektumok mindegyikét (a fajok mindegyikét) jellemző reflexiós tulajdonságok tükröződnek vissza. A pozitív univerzális fogalom a faj általános tulajdonságait mint a megnyilvánulásra való képességet fejezi ki, viszont a meg nem nyilvánulásra való képességüket közvetlenül nem tartalmazza.

A pozitív univerzális fogalomban a közös származás és a morfológiai hasonlóságok általánosan, azaz minden növényi és állati faj ismertetőjegyeként jelenik meg. Történetileg ez a fogalom Cuvier-nél és Lamarcknál jelentkezett.

Cuvier a közös származást és a morfológiai hasonlóságokat tekintette a fajok ismérveinek; számára a faj „olyan szervezett lények csoportja, amelyek egymástól vagy közös szülőktől születtek; és mindazon lények csoportjai is, amelyek az előbbiekhöz olyan mértékben hasonlítanak, amilyen mértékben azok egymás között hasonlók”.¹⁹

A közös származás és a hasonlóság fokának ez a kiemelése a fajok állandóságát feltételezte. A fajnak ezt a változatlanságát Lamarck már nem fogadja el, jóllehet ő is még morfológiai ismérvekkel jellemzi a fajokat: „A faj hasonló egyedek csoportjai, amelyek nemzedékeken keresztül is megmaradnak ugyanabban az állapotban mindaddig, amíg a környezeti feltételek alakulása szokásait, jellegüket, alakjukat meg nem változtatja.”²⁰

A fenti ismertetőjegyek — amelyek reflexiós tulajdonságokat ragadnak meg — negálhatók is, amennyiben az élőlények ugyanazon csoportjainál a megnyilvánulásra való képesség hiányát is magukban foglalják. Azaz előfordulhat, hogy azonos morfológiai jegyekkel rendelkező élőlényeket nem sikerül azonos fajba sorolni, vagy pedig hogy az eltérő alaktani bélyegek alapján is azonos fajba lehet őket összefogni. Ez azért lehetséges, mert a morfológiai jegyek a jelenség szférájába tartoznak, aminek a lényeg bizonyos esetekben ellentmondhat. Ugyanis: „A fajok egymástól nem csupán külsőleg, morfológiailag, hanem különböző mértékben belső felépítésük, fiziológiai jegyeik, sejt-

¹⁹ Cuvier: „Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux”, 1798, 11.

²⁰ Lamarck: „Philosophie Zoologique”, Párizs 1809, 72.

struktúrájuk, kémiai komponenseik (különböző fehérjék és nukleinsavak), ökológiai feltételeik és viselkedésük szerint különböznek.”²¹ A fajon belüli polimorfizmus, illetve a különböző fajok között jelentkező nagy morfológiai hasonlóságok, a morfológiai hasonlóság jegyének tagadásához, a mélyebben fekvő alapok feltárásához, a *nem-morfológiai hasonlóságok* lényeges ismertetőjegyének kialakulásához vezet. Így jön létre a *negatív univerzális fogalom*, amely tagadja a pozitív univerzális fogalom közvetlenségét, az alaktani hasonlóságokat és az objektum mélyebb alapjára utal. Az ebben a fogalomban meglévő ismertetőjegyek, a nem-morfológiai tulajdonságok a fajok pozitív vonásain keresztül nyilvánulnak meg.

A morfológiai tulajdonságokat tagadó, negatív univerzális fogalom egy „*nem-dimenziós jellegű (non-dimensional) fajkonceptió*”, amelyet a lokális faunákat megfigyelő természetkutatók alakítottak ki elsősorban. E megközelítés azokkal a szimpatikus (azonos hazájú), egymáshoz morfológiailag hasonló fajokkal kapcsolatos, amelyek egymással nem képesek kereszteződni (reproduktív izoláció), és amelyek ezen az alapon különülnek el. Például, Észak-Amerika keleti részében négyféle, külső, morfológiai vonásaik szerint egymáshoz rendkívül közel álló papagájfajt (*Catharus*) figyeltek meg. Ezek a *C. fuscescens*, *C. guttatus*, *C. ustulatus* és a *C. minimus*. Megkülönböztetni őket a nagyfokú morfológiai hasonlóságok miatt képtelenség. Ennek ellenére teljesen izolált rendszereket alkotnak, termékeny utódokat nem hoznak létre, hibridjük pedig nincs. Ily módon a nem-dimenziós jellegű fajkonceptió alapja az a viszony, amely „... a természetben egy és ugyanazon a helyen és időben együttlétező két populáció” között fennáll.²² És általánosítva ezt az összefüggést: „A faj terminus a szimpatikus fajok és a hasonló rendszereken belüli egységek meghatározott viszonyát, nevezetesen reproduktív izolációjukat jelöli.”²³

A faj fogalmának az ismertetőjegye azonban nem egyszerűen a reproduktív izoláció *megnyilvánulása*, hanem általánosabban: a reproduktív izolációra való képesség. A pozitív univerzális fogalom sem csupán a morfológiai tulajdonságok azonosságának a megnyilvánulását tartalmazta, hanem azt is, hogy a fajok képesek az alaktani hasonlóságokra, s burkoltan pedig az erre való nem-képességet, amit közvetlenül a negatív univerzális fogalom fejez ki.

A negatívban, a nem-morfológiai hasonlóságban benne lévő pozitivitás, a reproduktív izoláció jegye, a közvetlenség utolsó rétegének a lehántásaként jelenik meg, benne a faj lényege közvetlenül jut kifejezésre. Ezzel a faj biológiai fogalma fejlődésének magasabb szintjére lépett: *szükségszerűségi* fogalom-má lépett elő. A szükségszerűség, a lényeg kifejezésének a szintjén a fogalom tartalma és terjedelme fokozatosan teljeseedik ki: először a faj *lényege absztrakt, általános formában* jelenik meg (absztrakt fogalom), majd konkretizálódik, a lényeges jegyek közötti *viszonyokat* ragadja meg (viszonyfogalom), s végül a biológiai faj előfordulásait szükségszerűen fogja át (kiteljesedett fogalom).

²¹ E. Mayr, i. m. 62.

²² Uo. 29.

²³ Uo. 31.

3. A FAJ SZÜKSÉGSZERŰSÉGI FOGALMA

a) AZ ABSZTRAKT FOGALOM

A faj szükségszerűségi fogalma a pozitív univerzális fogalom közvetlenségének, a morfológiai jegyek tagadásának eredménye. E közvetlenség mögötti mélyebben fekvő alapot a negatív univerzális fogalom tárta fel. Ez az alap: a negativitásban meglévő pozitivitás, a reprodukatív izoláció, amely mint lényeg meghatározza a jelenséget, a morfológiai hasonlóságokat és különbözőségeket.

A szükségszerűségi fogalom tartalma az objektum lényegét tárja fel, ezért ismertetőjegyei *ténylegesen lényeges ismertetőjegyek*. A lényeg az objektum szükségszerű meghatározottsága, s mint ilyen nem esik egybe az általánossal: „Általános: ez szűkös meghatározás, mindenki tud általánosról; de nem tud róla mint lényegről.”²⁴ A faj fogalma esetében is erről van szó, az univerzális fogalom szintjén feltárt morfológiai ismérvek csupán *a faj általánosságát* ragadták meg, a lényeg, a reprodukatív izoláció visszatükrözésére csak a további fogalmi feldolgozás nyújt lehetőséget, a jelenségtől való elvonatkoztatás útján. Ily módon a faj absztrakt fogalma az univerzális fogalom közvetlenségeként fellépő morfológiai jegyeiktől elvonatkoztatott ismérvet, a reprodukatív izolációt foglalja magában.

Ennek megfelelően a fajok „... valóságosan, vagy potenciálisan kereszteződő természetes populációk, reprodukúvan egymástól izolált csoportok”.²⁵ Hasonló álláspontot fejez ki a következő meghatározás is: a faj „... a nemi úton szaporodó és megtermékenyülő legnagyobb és legkiterjedtebb változatok kereszteződésének közös génalappal rendelkező közössége”.²⁶

A tartalmilag absztrakt fogalomban a lényegi (valamint ennek a nem-lényegivel való kapcsolata) elvont-általános formában jelentkezik; közvetlenül a reprodukatív izoláció és a morfológiai vonások összefüggése nem jut benne kifejezésre. Továbbá a faj absztrakt fogalma, mint az objektum lényegének megragadása kizáró részlegességű nem lehet, benne a faj nem azonosulhat egyik vagy másik partikuláris formájával; negatív alakja csupán annyiban lehet, amennyiben a lényeg, a valóban általános a megismerő számára különös formában — növényi vagy állati megjelenési formáján keresztül — jelentkezik. (E. Mayr pl. a faj fogalmát a zoológia területén vizsgálta.)

A faj absztrakt fogalma kialakulásának akár induktív, akár deduktív útját állítjuk előtérbe, a megismerés befejezetlenségének jellemzői kimutathatók rajta. A lényegből fakadó befejezettség és a jelenségből származó bevégezetlenség egymást átható egysége uralja az ilyen fogalom tartalmát.

A faj szükségszerűségi fogalmának kialakulása előtt a növényi, illetve az állati fajok különössége a meghatározó, közvetlenül a partikuláris jelenik meg a fogalom tartalmában. Ezeket a sajátosságokat E. Anderson, G. L. Stebbins, V. Grant a következőkben jelölték meg. Az állatok fontos sajátossága, hogy mozgékonyak, képesek a biotop kiválasztására, ezzel szemben a növényeknek ott kell fejlődniük, ahol felnőttek. Ezzel a különbséggel magyarázható az állatok fokozottabb specializálódása, kisebb változékonysága és kisebb fenotipikus (az élő szervezet külső jellegét jellemző vonások) plaszticitása. Továbbá

²⁴ Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29. Kossuth, 1972, 220.

²⁵ E. Mayr: Speciation phenomena in birds. Amer. Nat. 1948. 1948, 74.

²⁶ Th. Dobzhansky: Mendelian populations and their evolution. Amer. Nat. 1950, 84.

a növényeknél a genotípus (a kromoszómákban elhelyezkedő genetikai információ összessége) változékonysága nagyobb szerepet játszik mint az állatoknál. A magasabb rendű állatok individuumaiban általában egyneműek, a magasabb rendű növények pedig gyakran kétneműek. A magasabb rendű növényeknél a poliploida (a kromoszómaszám, ill. a genomok megsokszorozódásával kapcsolatos jelenség) a megszokott, a morfológiailag differenciálódott nemi kromoszómák ritkák; az állatoknál a fordítottja az igaz. Amíg a szaporodásra képes állatok aktívan keresik egymást, addig a nőivarú növényre a hímjellegű spórát, vagy pollent főleg a rovarok, vagy a szél (víz) közvetítik.

A növényeknél a fajok közötti hibridizáció elterjedtebb. Az állatok többsége rendelkezik az aktív letelepedés képességével, a növények letelepülése passzív. Az állatok között a genetikai rendszerek eltérő formái ritkábbak, mint a növényeknél. Az állatok között a genotípus fenotípusos megjelenése rendkívül korlátozott, a növények viszont rendelkeznek fenotípusuk jelentős megváltoztatásának képességével.

Az állatoknál az allopoliploidokon (két vagy többféle genom többszöröséből álló poliploidid) és a fajközi hibridizáción keresztüli fajképződés kevésbé jelentős, a felsőbbrendűeknél pl. hiányzik. Az állatok élettartama viszonylag nem hosszú, ezzel szemben egyes növények rendkívül hosszú életűek. Az ilyen növényeknél a nemi újratermelés az új genetikai kombinációk létrehozását előnyösen szolgálja.

Továbbá — Anderson szerint — a növényeknél a fő evolúciós irány a környezeti feltételekhez való alkalmazkodás, az állatoknál a környezeti feltételektől való függetlenség megszerzése.²⁷

A felsorolt különbségeket, amelyek a növényi és az állati fajok között kimutathatók, a szükségszerűségi fogalmak már nem tartalmazzák, hanem a bennük meglévő közös, lényeges vonásokat általánosítják. Erre a növények és az állatok objektíven létező általános vonásai, genetikai és citológiai (sejt-tani) mechanizmusuk lényegi azonossága nyújt lehetőséget. Mindezek az általános vonások teszik lehetővé az élővilág egészére helytálló fajfogalom megalkotását.

A lényeg fogalmi megragadása a fogalom struktúrájában változást idéz elő. A morfológiai vonásokat tükröző univerzális fogalom általánosságából — abból hogy ismertetőjegyei minden egyes fajt megilletnek — a jelenség mögötti mélyebben fekvő alapra, a szükségszerűség meglétére következtetünk. Az absztrakt fogalom szintjén megfordul ez az összefüggés — az absztrakt lényeg ismeretéből, a terjedelem általánossága következik: az, hogy a reprodukív izoláció minden fajt megillet.

A fogalomalkotás folyamán a következő lépés a lényegen belüli és a vele kapcsolatos összefüggések feltárása. A reprodukív izolációt kifejező absztrakt fogalom megjelenése előtt az univerzális fogalmak csupán a lényeg látszása-ként tükrözték vissza a jelenség és a lényeg, a morfológiai jegyek és a reprodukív izoláció viszonyát. Ezzel szemben a lényeg közvetlenné válása után lehetőség nyílik a lényeg és a jelenség konkrét kapcsolatának feltárására. A morfológiai jegyek és a reprodukív izoláció kapcsolatának feltárása nem könnyű feladat, azonban rögtön szükségessé válik, ahogy a fogalom az objektum lényegét tükrözi vissza: „A faj fogalmához két tényező tartozik. Egyrészt a

²⁷ E. Anderson: *Supra-specific variation in nature in classification from the viewpoint of botany*. Amer. Nat. 1937, 71. 223—235.

genetikai divergálás során létrejött jelentős fenotípusos különbözőség (meghatározhatóság), másrészt e különbség fennmaradását biztosító izolációs mechanizmusok. E kettő gyakran párhuzamosan alakul ki, az úgynevezett 'jó fajokat' hozva létre. Több példa ismeretes azonban arra is, hogy a tökéletes reprodukció ellenére morfológiai különbség alig van, másrészt a jelentős morfológiai elkülönülés nem jár mindig együtt reprodukcióval, s ilyenkor a már létrejött különbségek elmosódásának a lehetősége fennáll. A taxonómusok szerint a meghatározhatóság, a bioszisztematikusok szerint az izoláció, vagy mindkettő lehet a faj legfontosabb kritériuma. Kétségtelen, hogy a meghatározhatóságot (populáció rendszerek szintjén) az izoláció biztosítja."²⁸

A fentiekből kiderül, hogy a lényeg, a reprodukció meghatározza a jelenséget, morfológiai különbségeket, azonban a lényeg mozgását nem kíséri azonnal a jelenség módosulása. Ebből fakad, hogy a jelenség nem csupán kifejezi a lényegét — amikor a morfológiai különbségek mögött a reprodukció húzódik meg —, hanem ellent is mond a lényegnek: ez akkor következik be, amikor a morfológiai bélyegek még hasonlóak és a reprodukció izoláció kialakult, vagy a morfológiai jegyek még erősen különböznek, de a reprodukció izoláció hiányzik.

Dialektikus logikai elemzésünk alapján azt mondhatjuk, hogy az absztrakt fogalom fejlettebb az univerzális fogalomnál. Ebből következik, hogy a faj fogalmának szükségszerűségi szintjén, ahol a reprodukció izolációt tekintjük alapvetőnek, a morfológiai hasonlóságok megléte esetén is különböző fajoknak kell tekinteni a populációkat, ha a reprodukció tekintetében izoláltak: és morfológiai különbségeik ellenére is azonos fajnak kell nyilvánítani őket, ha nincs köztük reprodukció izoláció. Ezek a problémák nem merülnek fel, amikor a jelenség — a morfológiai bélyegek — és a lényeg — a reprodukció izoláció — egymással összhangban áll.

Mivel a faj absztrakt fogalma az objektum szükségszerű jegeit tárja fel, lehetőséget nyújt ezek megalapozására: *a szükségszerűség szükségszerűségének feltárására*. Ugyanis a reprodukció izoláció nem végső alap: mélyebben fekvő szükségszerű kapcsolatok determinálják. A faj fogalmának fejlődésében a reprodukció izolációt meghatározó ismertetőjegyeknek a feltárása a további előrelépés. A szükségszerűség szükségszerűségét a reprodukció izolációt meghatározó mechanizmusok képviselik, amelyek ily módon a faj legfontosabb jellemzői. „Az izoláló mechanizmusok az individuumok biológiai tulajdonságai, amelyek a szimpatikus populációk közötti valóságos vagy potenciális kereszteződést akadályozzák.”²⁹

Az izoláló mechanizmusok nem külső, véletlen, földrajzi, hanem belső, azaz *biológiai tulajdonságokat* jelentenek. Így például az egymással máskülönböző kereszteződni képes két populációt elválasztó hegyek, folyók nem izoláló mechanizmusok.

Az izoláló mechanizmusok különböző erősségűek lehetnek, vannak olyanok, amelyek a valóságos kereszteződést kizárják, azonban a potenciálisat nem, valamint olyanok, amelyek ez utóbbit is lehetetlenné teszik. Az első csoportba sorolható a biotopikus (élő környezeti) és az etológikus (magatartásbeli) izoláció.

²⁸ Vida Gábor: „Az evolúció alapjai. Időszerű genetikai kérdések”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1966, 268.

²⁹ Е. Майр: „Animal species and evolution”, London 1965. (Зоологический ВИД и эволюция», 86.)

ció, az előbbi a potenciális partnerek találkozását, az utóbbi (főleg az állatvilágban) — az eltérő szokások vagy a szezonális jelleg miatt — a párosodást akadályozza.

A potenciális kereszteződést is kizárja a gaméta, a zigota pusztulása, az F^1 hibridek (heterozigóta szervezet) életképtelensége. Előfordul, hogy az F^1 hibridek ugyan életképesek, de teljesen vagy részben sterilek.

Amikor az izolációt, nevezetesen a reprodukzív izolációt meghatározó mechanizmusokat is megragadja a faj fogalma, akkor fejlődésének új szintjére emelkedik: a szükségszerűség szükségszerűségét kifejező faj fogalmáéra.

b) A SZÜKSÉGSZERŰSÉG SZÜKSÉGSZERŰSÉGÉT KIFEJEZŐ FAJ FOGALMA

Az absztrakt fogalomban a szükségszerűség — a reprodukzív izoláció — elvontan bontakozott ki, a megismerés fejlődése a konkrét összefüggések irányába mutat. Ez a konkrét a szükségszerűség szükségszerűségének, a reprodukzív izolációt meghatározó mechanizmusok feltárásából áll.

A reprodukzív izolációt előidéző tényezők közül azok a valóban szükségszerű jegyek, amelyek működésének következtében a kopulációt, illetve virágos növényeknél a megporzást semmi sem akadályozza, hibrid azonban mégsem jön létre, vagy amennyiben létrejön, akkor életképtelen, amennyiben esetleg életképes, akkor a kromoszómás vagy génes különbségek miatt ivaroson továbbszaporodni képtelen.

A faj biológiai fogalma tartalmát tekintve akkor éri el fejlődésének csúcspontját, amikor a *szükségszerűség szükségszerűségét*, a reprodukzív izolációt előidéző okokat feltárja. Ezeknek az okoknak a kutatásában a genetikusok értek el jelentős eredményeket. A genetika a sejtmagban tárja fel a biológiai faj maradandóságának és változásának belső alapjait. „A genetikusok . . . leírják egy harmadrendű struktúra anatómiáját és fizioiógiáját, mely a kromoszómákban helyezkedik el; állandóságának tulajdonítják a faj emlékezetét, változásainak az új fajok megjelenését.”³⁰

A szükségszerűségi ismertetőjegyek tagadása a faj fogalmának terjedelmén kívülre vezet, azaz a szükségszerűségi szinten nem csupán azt lehet megmondani, hogy az élőlények valamely csoportja miért rendelhető a faj fogalma alá, hanem azt is, miért nem vonatkoztathatók reá egy adott faj ismervei. *Amennyiben a fogalom a faj lényegét már visszatükrözi*, annyiban a fogalom tartalmából *analitikusan* következnek — ha elvontan is — azok az élőlény-csoportok, amelyek egyáltalán fajokat alkotnak. Ilymódon a fajfogalom a terjedeleme kiteljesedése felé tart.

c) A FAJ KITELJESEDETT FOGALMA

A faj kiteljesedett fogalmának a terjedelme az élő fajok összességét fogja át, minden élő fajra érvényes, tartalma a szükségszerűség szükségszerűségét, a reprodukzív izolációt meghatározó tényezőket öleli fel, következésképpen sem tartalmilag, sem terjedelmileg tovább nem tágítható, mindegyik részében *általános*.

³⁰ F. Jacob, i. m. 322.

Ilymódon ez a fogalom tartalmában az objektum lényeges ismertetőjegyeit foglalja össze, amelyek szerint a faj a populációk összessége, amelyek között szabad génkicserélődés van. A génkicserélődés biztosítja a fajon belül az egyedek morfológiai kontinuitását, s a különböző fajok közötti diszkontinuitását. Mindezekből a jegyekből következik a meghatározott élőlény-csoportoknak a faj fogalma alá való logikailag problémamentes, de objektíve problematikus alárendelése.

A fogalomalkotás alacsonyabb szintjén a terjedelem állandó bővülése, az új fajok megismerése az objektum jegyeinek mind pontosabb tükrözéséhez vezetett, — azaz a fogalom terjedelmének a növekedése a fogalom tartalmában lévő információk egzaktságának növekedését idézte elő. A faj kiteljesedett fogalmának a szintjén ez a viszony megfordul, ettől kezdve a *tartalom kifejlődése meghatározza a terjedelmet*. Ilymódon a faj kiteljesedett fogalma mind tartalmilag, mind terjedelmileg az objektum lényegén alapul; ami azt jelenti, hogy a megismerés későbbi folyamatában mindennemű változtatás a lényeges ismertetőjegyeken visszalépést eredményez, mivel a feltárt lényegyet gyengíti. *A faj fogalmának kiteljesedése azonban nem azonos funkcionáltságának befejeződésével: alkalmazása előtt széles sáv nyílik a konkrét fajok konkrét lényegének a megragadására.*

A faj kiteljesedett fogalma a lényegyet úgy tükrözi, hogy elvonatkoztat a létező fajok konkrétságától, sajátosságától. A megismerés a sajátosságok, a különösség szféráján keresztül jutott el a lényeghez. Tulajdonképpen a közvetlenség szintjein a különösséget már feldolgozta. Azonban a faj különös vonásai a lényeg ismerete nélkül jelentek meg, ezzel szemben a szükségszerűség szintjén a lényeg feltárul, azonban a különösség nélkül. A fogalom a faj lényegének a feltárása után a különös és az általános, a lényeges egyesítése irányába halad előre. Amikor a faj sajátos és lényegi oldalának, különös és általános vonatkozásainak egyesítésére kerül sor, akkor a fogalom új szintre, az alkalmazás szintjére lépett.

4. A FAJ FOGALMÁNAK ALKALMAZÁSI SZINTJE

A faj biológiai fogalma a megelőző szakaszokban is alkalmazásra került, azonban ekkor a megismerés alapvető feladata az objektum lényegének a feltárása volt. A közvetlenség, a minőség és a jelenség szférájában az új fajokra való reflektálás (rávonatkoztatás) elsősorban az ismertetőjegyek pontosabbá válását segítette elő, valamint előmozdította az észrevezésen, illetve a tapasztaláson nyugvó fogalmak korrekcióját.

A biológiai faj kiteljesedett fogalmának kialakulásával befejeződött a morfológiai jegyeket magában foglaló különösből a lényegest — a reprodukív izolációt, a génkicserélődés hiányát, a géalap bizonyos intervallumon belüli stabilitását — képviselő *általánosba való átmenet*. A megismerés további előrehaladása: a különösbe való visszatérés, a faj elvont általános jegyeinek a faj különösségére való reflektálása. A reflektálás a közvetlenség szintjein a fogalom tartalmának pontosabbá tételét, a lényeg felé való haladást szolgálta. A szükségszerűségi fogalom, a kiteljesedett fogalom alkalmazása viszont *az objektum pontosabb lemérését teszi lehetővé.*

A fogalmak alkalmazása, az objektum pontos lemérése nem csupán a fajok meghatározása, hanem mindennemű objektum megismerése során is problé-

mákat vet fel, mivel a valóság gazdagabb a fogalom tartalmánál. Ezért elkerülhetetlen, hogy a tudományos megismerés önellentmondó esetekbe ütközzék. Ezen a szinten vetődnek fel olyan problémák, hogy pl. a vírus élő-e, a szocializmust építő munkásosztály mennyiben osztály, a szocialista állam teljességében állam-e stb. A szubjektum az ilyen kérdéseket vagy a szükségszerűségi fogalom feladása útján igyekszik megválaszolni, vagy az önellentmondó esetekre próbálja a kiteljesedett fogalmat rákényszeríteni. Azonban egyik út sem célravezető, mert az objektum torz tükrözéséhez vezet. Önellentmondó esetek a biológiai megismerésben is előfordulnak, s ekkor jelentkezik az alábbi kérdés: „Lemondjunk-e ezekről a kategóriákról, azért mert léteznek korlátozott esetek és átmeneti állapotok? Lemondjunk-e a faj fogalmáról, mert léteznek törpe füzek és gigantikus kaktuszok? Igen, ellentmondások minden olyan esetben jelentkeznek, amikor a jelenségek kategóriák szerinti klasszifikációjának szükségszerűségébe ütközünk.”³¹

A biológiai faj fogalmának alkalmazása során is felmerülnek tehát azok a nehézségek, amelyek az adatok hiányosságából, az átmeneti evolúciós stádiumokkal, a befejezetlen fajképződéssel stb. vannak kapcsolatban. Következésképpen a reproductív izoláció szükségszerűségi jegyének alkalmazása folyamán figyelembe kell venni az általánosnak ellentmondó különös vonásokat is. Ilyenek az evolúció térben és időben való folytonossága, a reproductív izoláció kialakulása morfológiai változás nélkül, morfológiai differenciálódás, amelyet nem kísér reproductív izoláció, a biotikus izoláción alapuló reproductív izoláció, az izolációs mechanizmus nem teljes volta, a fajképződés különböző szintjein eltérő lokális populációk kialakulása.

Az alkalmazás szintjén a fő tendencia: a fajok meghatározása, lemérése a kiteljesedett fogalom segítségével. Ugyanakkor azonban az ismertetőjegyeknek az objektumhoz való igazítása, a lényeges összefüggések finomítása (ami nem azonos megváltoztatásukkal, felcserélésükkel), az abszolút igazság felé való közlekedés folyamata sem szűnik meg.

Az egyes konkrét fajok gondolati tükörckének, a faj kiteljesedett fogalmához való mérésének fokozatai szerint a faj *asszertórikus*, *problematikus* és *apodiktikus* fogalmait különböztetjük meg egymástól. Az asszertórikus fogalom a *szubjektív bizonyosságot*, a problematikus az *ellentmondó tartalom* oldalait fejezi ki. Az apodiktikus fogalomban a fajfogalom *formája* és *tartalma* megfelelnek egymásnak.

a) A FAJ ASSZERTÓRIKUS FOGALMA

A faj kiteljesedett fogalmának az egyedi esetekre való reflektálása során előbb vagy utóbb problematikus esetek fordulnak elő, aminek előidézője, hogy a meghatározásra kerülő populációk jegyei csak részben felelnek meg a kiteljesedett fogalomban foglalt ismertetőjegyeknek. Ugyanis a természetben sok olyan populáció van, amely a faj státuszára még nem emelkedett fel, s ezért az önálló faj jegyeinek csupán egy részével rendelkezik. A reproductív izoláció, az etológiai, a morfológiai különbségek nem fejeződnek ki egyértelműen. Az ily módon előálló problémák, amelyek az egyes konkrét esetekben jelentkeznek, a következő csoportokba sorolhatók:

1. Mivel a fajok térben és időben szélesben elterjedtek, találunk olyan végle-

³¹ E. Mayr: „Animal species and evolution”.

tes populációkat, amelyek egymáshoz mint *különböző* fajok viszonyulnak, jól-lehet egymással kereszteződő populációk sora összekapcsolja őket.

2. Nehézséget okoz a faj ismertetőjegyeinek megállapításában az olyan eset is, amikor a reprodukatív izoláció morfológiai változások nélkül jelenik meg.

3. A faj fogalmi lemerését problematikusá teszi az olyan eset is, amikor a morfológiai differenciálódást nem kíséri reprodukatív izoláció. Ez abban az esetben következik be, amikor az eltérő populációkban az izoláló mechanizmusok megjelenése elmarad a morfológiai divergenciától.³²

4. A biológiai irodalomban sok olyan esetet írnak le, amikor a természetes populációk valódi fajként viszonyulnak egymáshoz a kontaktus zónájában, mindaddig amíg biotópjuk le nem rombolódik. Mihelyt a biotóp jellegzetes sajátosságai megváltoznak, a reprodukatív izoláció megszűnik köztük.³³

5. A faj meghatározását az izoláló mechanizmusok nem teljes volta is problematikusá teszi, tekintve, hogy néhány izoláló mechanizmus (a „minden vagy semmi” elv alapján működik) fokozatosan alakul ki és hogy az izoláló mechanizmusok többsége a születőben lévő fajoknál sem tökéletesen befejezett. A fajsíntet csak azután érik el, miután a fajképződés folyamata visszafordíthatatlanná vált, jóllehet ezután is az izoláló mechanizmusok közül néhány nem válik teljessé.

6. A faj pontos lemerését az is nehezíti, hogy a különböző lokális populációk a fajképződés különböző szintjeit érik el. Mivel a különböző populációk izoláló mechanizmusa különböző ütemben tökéletesedik, előfordul, hogy az egyik területen a két populáció között tökéletes az izoláció, másutt pedig még könnyen kereszteződnek.³⁴

Amikor a megismerő szubjektum a faj kiteljesedett fogalma szerint méri le a fentiekben foglalt problematikus eseteket, akkor a populációk érzéki anyagát, különösségét, és a faj fogalmában kifejeződő általános természetet viszonyítja egymáshoz. Ez a viszonyítás kettős vonatkozású: a faj kiteljesedett fogalmában megragadott általánost a különöshöz, a populáció érzéki anyagához, és ez utóbbit a faj ismertetőjegyeihez viszonyítja. Az asszertórikus fogalomban először a populáció különös vonásait feleltetjük meg a kiteljesedett fogalom általánosságának. A felsorolt problematikus esetekre való reflektálásban először a populáció különösségének és általánosságának az egybevetését kell kifejezni, ami pozitív formában történik.

A faj pozitív asszertórikus fogalmában foglalt összemérés közvetítője nem az érzéki különösség, hanem a fogalmilag kialakított általános, a reprodukatív izoláció, az etológiai és morfológiai különbségek. E közvetítésnek az eredménye: a faj általános jegyeinek és a populáció problematikus különös jegyeinek *szubjektív bizonyosságon nyugvó* megfeleltetése. Azaz még nincs teljesen objektív alaphoz halozva sem az általánosnak a különösből, sem a különösnek az általánosból való következtése. Ezen a szinten, a pozitív asszertórikus fogalom tartalmában feltáratlan a populáció különösségének és általánosságának belső szükségszerű kapcsolata, ezért a pozitív összefüggés ellenkezője is kifejezhető. A pozitív asszertórikus fogalom a problematikus populációt fajként ragadja

³² V. Grant: The plant species in theory and practice; E. Mayr, ed. „The species problem, Amer. Assoc. Adv. Sci. Publ. No. 50. 39—80.

³³ A. P. Blair: Variation, isolation mechanism, and hybridization in certain toads Genetics 26. 1941. 398—417.

³⁴ Z. Lorkovic: „Spezifische, semispezifische und rassische Differenzierung bei *Erebia tyndarus* Esp”, I—II, Ed. de l'Acad, Yougoslave. 1953, 294.

meg (a problematikus populáció mint faj), a negatív pedig nem-fajként. Az előbbi a szóban forgó populációnak a faj fogalmának való megfelelését fejezi ki, az utóbbi fogalom pedig a meg nem felelését. Az igazság ezzel szemben az, hogy az objektum fogyatékosan rendelkezik a faj ismérveivel.

Ilymódon a faj pozitív és negatív asszertórikus fogalma nem csupán kizárják, hanem feltételezik egymást. Az előbbi a problematikus előfordulásokat „tisztá” fajként, az utóbbi pedig nem-fajként tükrözi vissza. Azaz a pozitív asszertórikus fogalom a faj általános jegyei és a populáció különös vonásai megfelelésére helyezi a hangsúlyt, amíg negatív párja a meg nem felelésére, aminek az objektív alapja az, hogy a problematikus előfordulásokban sem a megfelelés, sem a nem-megfelelés nem tökéletes. A megismerő a szóban forgó esetekben még nem ezt az objektív helyzetet írja le fogalmilag, hanem *csupán a szubjektív bizonyosság elérésére törekszik*. Azok a biológusok, akik a megismerésnek ezen a szintjén rekednek meg, rendszerint a faj fogalmát pesszimizmus módjára szemlélik, benne megoldhatatlan problémát látnak. Valójában a probléma nem a szubjektumból, hanem az objektum természetéből fakad. A megismerés további mozgása arra irányul, hogy az objektum problematikus voltát szubjektíve problémamentesen, egyértelműen, azaz pontosan tárja fel.

A faj fogalmának további fejlődése útján jelentős annak a felismerése, hogy mind az asszertórikus pozitív, mind az asszertórikus negatív fogalom *dialektikus ellentmondást* foglal magában: az általános és a különös megfelelésének és meg nem felelésének egységét. Mivel mindegyik fogalomban közvetlenül az ellentmondásnak csupán az egyik oldala fejeződik ki, az objektumot teljességgel csak együtt fejezik ki. Amennyiben olyan populációról van szó, amelyik morfológiai bélyegei szerint nem különbözik a másiktól, de reprodukciós izolált, akkor 1. a pozitív asszertórikus fogalomban az általános (a reprodukciós izoláció) és a különös (a populáció konkrét jegyei) megfelelése alapján ez a populáció fajként tükröződik vissza, 2. viszont a negatív asszertórikus fogalomban — a morfológiai jegyek és a konkrét különös vonások meg nem felelése miatt — nem-fajként tükröződik vissza. Az igazságot sem az egyik, sem a másik asszertórikus fogalom önmagában nem fejezi ki teljességgel, hanem a kettő együtt.

Azok a biológusok, akik a dialektikus ellentmondást mint gondolkodási törvényt nem fogadják el, az önellentmondó eseteket nem tudják egyértelműen a faj fogalma szerint elgondolni, ezért egyféle szubjektívizmushoz jutnak el. I.S.L. Gilmour például arra a nem csupán általa képviselt álláspontra jutott, hogy a faj kategóriája pusztán a rendszerező elme alkotása, és a faj határainak körvonalazása a taxonómus szubjektív ítéletétől függ. Hasonlóan vélekedik A.C. Kinsey, aki szerint kétségbe kell vonni az egyes populációk fajokba való foglalásának a jogosságát. A dialektikus ellentmondás logikai törvénye alapján a populációk jegyeiben megnyilvánuló objektív ellentmondásból kell kiindulni, és ebben az esetben nem szabad az ellentmondásban logikai hibát látni, amit minél előbb fel kell számolni, hanem ellenkezőleg, azt meg kell őrizni. Ilymódon derül ki, hogy a pozitív és a negatív nem a szubjektumtól függő alternatívák, hanem a populációk természetéhez tartoznak, amiért *objektíve* eldönthetetlen a különös és az általános megfelelése vagy meg nem felelése.

Ez utóbbi felismerés az asszertórikus fogalmak meghaladását, a populáció objektív ellentmondásán való továbblépését eredményezi. *Amikor a megismerő a faj önellentmondó voltát tárja fel, akkor a faj problematikus fogalma alakul ki.*

A faj fogalma abban az esetben válik problematikussá, amikor az önellentmondó populációk különös, a faj természetét, jegyeit fogyatékosan tartalmazó tulajdonságait tükrözi vissza, amikor a fogalom-tartalmában az fejeződik ki, hogy az adott populációt nem lehet elvitathatatlanul a faj kiteljesedett fogalma alá rendelni, ill. alá kizárni.

A szóban forgó fogalomnak is van pozitív és negatív alakja. *A pozitív problematikus fogalom* tartalma az önellentmondó populáció és a faj általános jegyei *megfelelésének a lehetőségét* fejezi ki. Ezt a lehetőséget akkor kell kifejezni, amikor olyan populációkról alkotunk fogalmat, amelyek térben és időben elterjedt végtelenen különböző fajoknak mutatkoznak, de amelyeket ugyanakkor egymással kereszteződő populációk össze is kapcsolnak; továbbá amikor olyan populációról alkotunk fogalmat, amely esetében a reprodukív izoláció nem járt együtt megfelelő morfológiai elkülönüléssel stb.

A negatív problematikus fogalomban a faj általános ismérvei és a populáció különös vonásai közti meg nem felelés *lehetőségét* foglalja gondolatilag magában. A megfelelés lehetősége magában hordja a meg nem felelés lehetőségét, és fordítva. Végeredményben mind a pozitív, mind a negatív alak tartalma: *a megfelelés és a meg nem felelés egysége*, amely annak a felismerése, hogy a populáció a faj jegyeit fogyatékosan hordozza. Következésképpen mind a pozitív, mind a negatív forma ugyanazt az ellentmondást hordozza, azzal az eltéréssel, hogy az előbbiben a megfelelés lehetősége, az utóbbiban a meg nem felelés lehetősége a közvetlen oldal.

Tehát a faj problematikus fogalma akkor alakul ki, amikor valamely önellentmondó populáció faji hovatarozását kell meghatározni, és ehhez a faj kiteljesedett fogalma rendelkezésünkre áll. A problematikus fogalom tartalmában az fejeződik ki, hogy a populáció különösségéből az adott faj általános természete következik is és nem is következik (ami a negativitás és a pozitivitás egymást átható egységét, az általános és a különös megfelelésének a lehetőségét jelenti). Az ilyen fogalmak tartalma — az adott populáció különös jegyei mellett — a faj általános természetéből azt tükrözi vissza, ami fogyatékosan jelen van, valamint az általános és a különös megfelelésének a lehetőségét. A faj természetének a problematikus fogalom tartalmában való felvétele egyúttal az a kritérium, amelynek a segítségével eldönthető, hogy az adott populáció mennyiben felel meg, ill. mennyiben nem felel meg az adott fajnak. Ez az eldöntés az apodiktikus fogalom tartalmát határozza meg.

c) A FAJ APODIKTIKUS FOGALMA

A faj apodiktikus fogalmában a populáció különös és a faj általános jegyei *szükségszerűen* kapcsolódnak egymáshoz. Az ismertetőjegyek közül az objektum általános természetét tükröző oldal egyúttal kritériumként szolgál az összefüggés szükségszerűségének megállapításához.

A faj pozitív apodiktikus fogalmában a populáció különös vonásainak és a faj általános jegyeinek szükségszerű megfelelése fejeződik ki. Amíg az asszertórikus fogalomban az általános és a különös közötti megfelelés még csupán külsőlegesen jelentkezett, a problematikus fogalomban már a populáció különös jegyeiből, belülről következett, anélkül azonban, hogy eldólt volna e következés szükségszerű, illetve nem szükségszerű volta. Az apodiktikus fogalom nem csupán azt fejezi ki, hogy a populáció különös jegyeiből követ-

keznek a faj általános jegyei, hanem az utóbbiak egyúttal kritériumként is szolgálnak a *megfelelés szükségszerűségének* a megállapításához. Ennek megfelelően az önellentmondó populáció különös jegyeiből, morfológiai vonásaiból, továbbá abból, ahogyan rajta a reprodukatív izoláció, az etológiai sajátosságok megnyilvánulnak, következik a megfelelés szükségszerűsége, de a nem-megfelelés is. Ezen a szinten a megismerő arra is választ kap, hogy az adott populáció *mennyiben és miért* felel meg a faj jegyeinek. Az objektum problematikus jellege, önellentmondó mivolta a megfelelés és a nem-megfelelés szükségszerűségének a feltárása nyomán sem szűnik meg, ellenben a szubjektum pontosabban tükrözi vissza a megismerés tárgyát.

A pozitív apodiktikus fogalom mellett a *negatív apodiktikus fogalom* kialakítására is szükség van az önellentmondó populáció pontos lemerése érdekében. Ugyanis az utóbbi fogalom azt foglalja magában, hogy az élőlények szóban forgó csoportja mennyiben és miért nem felel meg a faj általános természetének. Ily módon benne a különös és az általános jegyek meg nem felelésének a szükségszerűsége fejeződik ki. Például fogalmat alkothatunk magunknak olyan populációkról, amelyek a többiekkel való morfológiai hasonlóságaik ellenére reprodukzíven izoláltak. Ebben a fogalomban a megismerés adott szintjén a különös vonásoknak a reprodukatív izoláció jegyével való nem-megfelelése, és az utóbbi szükségszerűsége fejeződik ki.

A fentiekből következik, hogy az objektíven önellentmondó populációt, amely például morfológiai bélyegei szerint megfelel, a reprodukatív izoláció jegye szerint nem felel meg a faj kiteljesedett fogalmának, sem a pozitív, sem a negatív apodiktikus fogalom önmagában nem fejezi ki, hanem csak a kettő együtt. Csupán féligazságot foglalna magában, ha valamely önellentmondó populációt morfológiai bélyegei szerint fajnak tekintenénk, azaz ha csupán a megfelelés szükségszerűségét emelnénk ki, de az is, ha a reprodukatív izoláció általános ismerve alapján csak a nem-megfelelés szükségszerűségét hangsúlyoznánk. A dialektikus logika arra tanít, hogy a két fogalommal: *a pozitív és a negatív apodiktikus fogalommal*: — *együtt alkalmazva őket — tárjuk fel az objektum ellentmondását, valóságos problematikus mivoltát azonban logikai ellentmondásoktól mentesen, egyértelműen, a szubjektív problematikuságot meghaladva.*

Vizsgálódásunk végére érkezve a főbb tanulságokat a következőkben foglalhatjuk össze:

a) Jóllehet a szaktudományok a biológiai fajra vonatkozóan mind közvetlenségét, mind lényegét illetően rendkívül gazdag anyagot halmoztak fel, mégsem sikerült azt úgy elrendezniük, hogy a faj fogalmának a tartalma és a felhasználása megnyugtató legyen.

b) Véleményem szerint ebből a helyzetből való továbbhaladáshoz sikeresen járulhat hozzá a dialektikus materializmus — a különböző fajkoncepciókhoz társuló neopozitivizmus leküzdésével párhuzamosan — különösen a fajnak mint objektív általánosnak létezésével összefüggő kérdésben.

c) A faj fogalma értelmezésében és alkalmazásában való előrejutásnak nem csupán a filozófia terepén belül megvívott harc az előfeltétele, hanem a logikai összefüggések tisztázása is. A tanulmányban érzékeltetni igyekeztem, hogy a formális logika statikus szemléletmódja hogyan jelentkezik biológia fajfogalmában, és hogyan erősíti a vele összefüggő szubjektív problémákat.

d) Legtöbb célkitűzésem az volt, hogy a dialektikus logika fogalom-konceptióját alkalmazva a faj biológiai fogalmára, kimutassam ez utóbbi kimunkálásának, értelmezésének és alkalmazásának objektíve főbb irányait.

A DEFINÍCIÓK EXTENZIONÁLIS HIBÁIRÓL (ELLENVETÉSEK WESLEY C. SALMONNAL SZEMBEN)

SOLT KORNÉL

1. A definícióelmélet egyik ismert témája a definíciók terjedelmi (extenzionális) hibáinak a vizsgálata. A definíciókkal szemben támasztott hagyományos követelmények között, általában, szerepelni szokott az, hogy a definiendum (A) és a definiens (B) jelölje ugyanazokat a dolgokat, a definiendumnak és a definiensnek legyen azonos az extenziója.¹ (A és B egy adott L nyelvnek a jelei, denotansai.)

A legtöbb logikakönyvben megtaláljuk azt a közhelynek számító megállapítást, hogy az extenzionális szempontból hibás definíciók háromfélék lehetnek: a) vagy túlságosan tágak, b) vagy túlságosan szűkek,² c) vagy *túlságosan tágak és egyben túlságosan szűkek*.³ Ezt a megállapítást — általában — a deskriptív (leíró) és a normatív (előíró) definíciók tekintetében egyaránt és egyforma értelemben érvényesnek tartják.

2. Úgy vélem, hogy a definíciók extenzionális sajátosságait és ilyen jellegű hibáit nem vizsgálták kellő pontossággal az irodalomban. Az alapvető hiányosságot abban látom, hogy nem tesznek különbséget a vizsgálat során a deskriptív és a normatív definíciók között és ezért nem mutatják meg, hogy egy normatív definíció merőben *más értelemben* lehet extenzionálisan hibás, mint egy deskriptív definíció. (Ez a helyzet annak ellenére, hogy a modern definícióelmélet behatóan foglalkozik mind a deskriptív, mind a normatív definíciókkal, elismerve mindkét definíció-típus tényleges létezését.) Dolgozatomban a

¹ Pl. H. W. B. Joseph szerint: „A definition must be commensurate with that which is to be defined.” — L. S. Stebbing szerint: „The definiens must be equivalent to the definiendum.”

A definiendum és a definiens extenzionális azonosságáról lásd pl. Tamás György: „A tudományos meghatározás”, Budapest 1961, 163., Д. П. Горский: Определение. (Логико-методологические проблемы.) Изд. «Мысль», Москва, 1974, 106.

² A definíció extenzionális hibátlanságát gyakran így fejezik ki: $A = B$, azt pedig, hogy a definíció tág, így: $A < B$ és azt, hogy az szűk, ekként: $A > B$. (Pl. В. Е. Жеребкин: Логика. Изд. Харьковского Университета. Харьков, 1968, 51–52.)

³ Arról, hogy egy definíció egyszerre lehet tág is és szűk is, Fogarasi Béla a következőket írja: „A hagyomány szerint Platón mondotta, hogy ‚az ember kétlábú tollatlan állat’. Erre egy hallgatója egy kopasztott csirkét dobott a lába elé és ezt mondotta: ‚íme Platón embere’. Ezzel azt akarta mondani, hogy ez a meghatározás túl tág, mert nemcsak az ember tartozik alája. Ugyanakkor túl szűk, mert nem meríti ki az ember fő vonásait. Látjuk, hogy valamely meghatározás bizonyos vonatkozásban túl tág, más vonatkozásban túl szűk és ennél fogva egyszerre lehet túl tág is, túl szűk is.” (Fogarasi Béla: „Logika”, III. kiad., Budapest 1955, 149.)

Nézetem szerint Platón fenti definíciója nem helyes példa a tág és egyben szűk definícióra, mert az — extenzionális szempontból — kizárólag tág és nem egyben szűk is.

deszkriptív és a normatív definíciók extenzionális sajátosságai között fennálló különbségeket igyekszem megvilágítani.

3. Előbb azonban vizsgáljuk meg röviden a deszkriptív és a normatív definíciók főbb jellemvonásait, a köztük fennálló legjelentősebb különbségeket. Megemlítem, hogy kizárólag az olyan definíciókkal foglalkozom, amelyeknek a tárgya (logikai szempontból) egy *egyváltozós predikátumnév* (a továbbiakban röviden: predikátumnév), tehát — ontikusan — egy egytagú tulajdonság. (Így nem foglalkozom a többváltozós predikátumnevek, az individuumnevek és a logikai konstansok definícióival.)

I. A DESZKRIPTÍV ÉS A NORMATÍV DEFINÍCIÓK

4. A definícióknak (a definiáló mondat logikai természete szerint) két nagy csoportját lehet megkülönböztetni: a *deszkriptív* és a *normatív* definíciókat. (Az előbbieket *Quine* „discursive definition”-nak nevezi, az utóbbiakat *Richard Robinson* és mások „stipulative definition”-nak, *Quine* pedig „legislative definition”-nak.)

A *deszkriptív definíciók* kijelentések, tehát vagy igazak, vagy hamisak (tévesek). Azt állítják, hogy az adott L nyelvben (a nyelv szabályai szerint) a definiens (B) ugyanazt jelöli, mint a definiendum (A). Egy deszkriptív definíció a tényektől, a tényleges nyelvhasználattól függően vagy igaz, vagy hamis (ti. az alternáló logikában).

A *normatív definíciók* nem kijelentések, hanem normák (parancsok), amelyek bizonyos nyelvhasználatot írnak elő a címzettek számára, mégpedig azt, hogy egy adott A_m jelmorfém⁴ pontosan azt kell érteniük, amit az L nyelvnek egy másik, B jele jelöl. A normatív definíciók nem igazak és nem hamisak, hanem köteleznek.

Példák:

Deszkriptív definíciók: (1) „A tumor: az élő szervezet sejtjeinek megnagyobbodása kóros burjánzás folytán.” (2) „A helioszféra: a naplégkör legkülső része, amely már nem sugároz önállóan fényt.” (3) „A kvantum: az energia legkisebb, tovább már nem osztható része.” (4) „A hipotermia: a testhőmérséklet tartós csökkenése.”

Normatív definíciók: (5) „Növedéken azt a dolgot kell érteni, ami utóbb vált a föld alkotórészévé!”⁵ (6) „Alkotórészen azt a dolgot kell érteni, ami más dologgal úgy van tartósan egyesítve, hogy az elválasztással a dolog vagy elválasztott része elpusztulna, illetve az elválasztással értéke számottevően csökkenne!”⁶ (7) „Magánfélen azt a sértettet kell érteni, aki a büntetőeljárásban polgári jogi igényt érvényesít!”⁷ (8) „Az ‚i’-n az imaginárius egységet ($\sqrt{-1}$) kell érteni!”

5. Egy deszkriptív definíció (itt tárgyalandó explicit alakjában) olyan speciális, $A =_{Df} B$ alakú egyenlőség, amelynek bal oldalán a definiendum jele (A), jobb oldalán a definiens jele (B) áll és azokat a „ $=_{Df}$ ” jel (jelentése: „per definitionem azonos”) kapcsolja össze.

⁴ Az „ m ” index a „morfém” szó kezdőbetűje.

⁵ Lásd a hatályos Magyar Polgári Törvénykönyv (*Ptk.*) 126. §-át.

⁶ *Ptk.* 95. § (1) bekezdés.

⁷ *Be.* (Büntető eljárásjog) 55. § (1) bekezdés.

A „ $=_{Df}$ ” jel — közelebről — kettőt jelenthet: vagy azt, hogy az A és a B denotansoknak azonos az intenziója (és — következésképpen — az extenziója is),⁸ vagy azt, hogy azoknak azonos az extenziója, de nem azonos az intenziója. Az előbbieket az *intenzionális*, az utóbbiak az *extenzionális* deskriptív definíciók. A deskriptív definíciók extenzionális sajátosságainak vizsgálata során azonban nem kell különbséget tennünk intenzionális és extenzionális deskriptív definíciók között, mert a deskriptív definíciók extenzionális sajátosságai azonosak, függetlenül attól, hogy a kérdéses definíció intenzionális-e vagy extenzionális. A deskriptív definíciók valamennyi (akár intenzionális, akár extenzionális) típusával szemben érvényes követelmény az, hogy a definiendum és a definiens extenziójának azonosnak kell lennie. Valamennyi (extenzionálisan hibátlan) deskriptív definíció tartalmazza azt az igaz állítást, hogy A -nak és B -nek azonos a terjedelme, A és B ugyanazt (ugyanazokat) a denotátumo(ka)t jelöli.

6. Egy *deskriptív definíció* mindkét oldalán egy *komplett* (egyszerű vagy összetett) jel áll, amikor „komplett jelen” az olyan jelet értem, amely három tulajdonsággal rendelkezik: van *alakja* (morféja), *jelentése* (intenziója) és *terjedelme* (extenziója).

7. Más a helyzet *normatív definíció* esetén. Egy normatív definícióban csak a definiens komplett jel, a definiendum nem az, hanem csupán üres jelmorfé (A_m), amelynek (a definiálás előtt) nincs sem intenziója, sem extenziója, amely tehát — valójában — *még nem jel*. A_m -nek az intenzióját, ill. extenzióját éppen a normatív definíció írja elő a definiens-jel (B) intenziójával, ill. extenziójával és azokkal egyezően. Egy normatív definíció *új jelet* állít elő. „Tartalommal tölt meg” egy „üres” jelmorfét. (Egy deskriptív definíció nem új jelet állít elő, hanem már korábban bevezetett „rég” jeleket *használ*.)

Így pl. a 4. pontban (5) alatt említett normatív definíció esetén a definiendum, a „növedék”, csak üres jelalak, amelynek az intenzióját (és ezzel — automatikusan — egyben az extenzióját is) jogi kötelező erővel a megfelelő jogi definíció írja elő a definiense útján. Az (5) alatti normatív definíció folytán a „növedék” jelmorfénak — kötelezően — pontosan azt az intenziót (és ezért pontosan azt az extenziót is) *kell* tulajdonítani, mint ami az „az a dolog, ami utóbb vált a föld alkotórészévé” összetett B jelnek az intenziója, ill. az extenziója.

Tehát (a jelek szintjén vizsgálva a kérdést) egy deskriptív definíció *két komplett jelnek* bizonyos relációját, „definíciós azonosságát” (vagy a) intenzionális és ezért — egyben — extenzionális azonosságát, vagy b) pusztán extenzionális azonosságát) *állítja*. Ezzel szemben egy normatív definíció intenziót, ill. extenziót *ír elő* egy üres jelmorfé számára, mégpedig egy más alakú komplett jel intenziója, ill. extenziója útján. (Ennélfogva egy normatív definícióban *csak egy* komplett jel van adva.)

⁸ Ha két jel intenziója azonos, akkor — szükségképpen — azok extenziója is azonos. Azonos intenziók azonos extenziókat implikálnak. A fordított implikáció (természetesen) nem áll fenn: két jel extenzióinak az azonosságából nem következik a két jel intenzióinak az azonossága. — Lásd erről pl. Paul Weingartner: *The Characterization of Entities by Means of Individuals and Properties*; „Journal of Philosophical Logic”, Vol. 3., No. 3., July 1974, 332. Arra nézve, hogy az extenziók azonossága nem implikálja az intenziók azonosságát Weingartner a következő példát említi: Feltéve, hogy Newton és Einstein a legnagyobb fizikusok, „a legnagyobb fizikusnak lenni” és „a tér és az idő tökéletesen új elméletének megalapítói” tulajdonságok (predikátumok, denotansok) extenziói azonosak (ui. mindkettőnek az extenzióját egyaránt a {Newton, Einstein} kételemű halmaz reprezentálja), de a két intenzió — természetesen — nem azonos.

II. EGY NORMATÍV DEFINÍCIÓ NEM UGYANOLYAN ÉRTELEMBEN
HIBÁTLAN/HIBÁS EXTENZIONÁLIS SZEMPONTBÓL,
MINT EGY DESZKRIPTÍV DEFINÍCIÓ

8. A szokásos megfogalmazás a következő: A) Egy definíció extenzionálisan akkor *hibátlan*, ha a definiens-denotans ugyanazokat a denotátumokat jelöli, mint amelyeket a definiendum-denotans. — B) Ellenkező esetben a definíció extenzionálisan *hibás*. Az extenzionálisan hibás definícióknak három esete van: a) A definíció *túlságosan tág*. Ekkor a definiens-denotans olyan denotátumo(ka)t is jelöl, amelye(ke)t a definiendum-denotans nem jelöl. b) A definíció *túlságosan szűk*. Ekkor a definiendum-denotans olyan denotátumo(ka)t is jelöl, amelye(ke)t a definiens-denotans nem jelöl. c) A definíció *túlságosan tág és egyben túlságosan szűk*. Ekkor a fenti a) és b) feltételek egyszerre valósulnak meg.

9. Több példa közül *Wesley C. Salmon* szeretnének hivatkozni, mint azon, (szerintem) téves álláspont képviselőjére, mintha a fenti megállapítások mindenben érvényesek lennének a normatív definíciók tekintetében is.

Ki kell emelni, hogy *Wesley C. Salmon* egyike azoknak, akik szerint *minden definíció normatív*.⁹ Szerinte nincsenek kijelentés-definíciók (tehát: deszkriptív definíciók). *Salmonnak* ez a kiinduló tétele, véleményem szerint, hibás. Annak ellenkezőjét a tények, a tényleges nyelvi szokások igazolják. — *Salmon* (miután megállapította, hogy minden definíció normatív) a definíciók (következésképpen: a normatív definíciók) extenzionális sajátosságairól a következőket írja: „Ha egy intenzionális definíciót javasolunk, akkor az nem lehet sem túlságosan tág, sem túlságosan szűk. A definíció *túlságosan tág* lesz, ha olyan objektumot is bebocsát az extenzióba, amely határozottan azon kívül van. A definíció *túlságosan szűk* lesz, ha olyan objektumot zár ki az extenzióból, amely határozottan az extenzió belül van. Megjegyzendő, hogy egy definíció egyszerre lehet túlságosan tág is és túlságosan szűk is.”¹⁰

Az idézetből az tűnik ki, hogy *Salmon* — ha nem is használja a „definiendum” és a „definiens” kifejezéseket — a normatív definíciók extenzionális hibáját a definiendum és a definiens extenzióinak *tényleges* nem-azonosságában látja. (Ezt mutatják egyébként a *Salmon* által elemzett példák is.) Ez azonban nyilvánvalóan téves nézet, mert egy normatív definíció definiendumának (A_m -nek) nincs (a definiálás pillanatáig) önálló extenziója. Egy normatív definícióban tehát *nincs adva két, egymással összehasonlítható extenzió*.

10. *Irving M. Copinál* találkozunk annak a felismerésével, hogy egy normatív definíció nem abban az értelemben hibátlan/hibás extenzionális szempontból, mint egy deszkriptív definíció. Ezt írja: „*Egy definíció nem lehet sem túlságosan tág, sem túlságosan szűk*. Ez a szabály azt fejezi ki, hogy a definiens nem jelölhet sem több sem kevesebb dolgot, mint amennyit a definiendum jelöl. Világos azonban, hogy nem lehet alkalmazni ezt a megfontolást akkor, ha egy kötelező (stipulatív) definíciót alkotunk, mert ilyenkor a definiendumnak — a definíciója nélkül — nincs jelentése. . . ”¹¹

A fenti *negatív* megállapítás mindenben helytálló, de *Copi* is adós marad a kérdés *pozitív* megoldásával: milyen *más* értelemben lehet beszélni egy norma-

⁹ „Egy szóznak — írja — akkor van jelentése, ha van egy konvenció, amely létrehozza ezt a jelentést. A definíciók ezeket a konvenciókat fejezik ki. . . Egy definíció: sem nem igaz, sem nem hamis.” (*Wesley C. Salmon*: „Logic”, London 1963, 90.)

¹⁰ I. m. 94–95.

¹¹ *Irving M. Copi*: „Introduction to Logic”, 3rd ed., New York 1968, 116.

tív definíció extenzionálisan hibátlan/hibás voltáról? Pedig kétségtelen, hogy értelmes (és adott esetben — eshetőleg — igaz) kijelentés az, amely egy konkrét normatív definícióról vagy azt állítja, hogy az extenzionálisan hibátlan, vagy azt, hogy az hibás (tág, vagy szűk, vagy tág és egyben szűk). Ezért választ igényelnek a következő kérdések: Milyen értelemben beszélhetünk egy normatív definíció extenzionális tulajdonságairól? Mi a különbség egy deskriptív és egy normatív definíció extenzionális hibátlansága/hibás volta között? Miben különböznek egymástól azok a bíráló kijelentések, amelyek egy deskriptív és azok, amelyek egy normatív definíciót bírálhatnak terjedelmi szempontból? Ezeket a kérdéseket vizsgálom.

III. A KÜLÖNBSEGEK A DESZKRIPTÍV ÉS A NORMATÍV DEFINÍCIÓK EXTENZIONÁLIS SZEMPONTBÓL TÖRTÉNŐ BÍRÁLATA KÖZÖTT

11. A predikátumnevek extenzióit halmazok reprezentálják. A megfelelő halmaznak azok az individuumok az elemei, amelyekre (mint logikai alanyokra) a kérdéses predikátumot (mint logikai állítmányt) alkalmazva *igaz* kijelentéseket kapunk. Két predikátumnév extenzionális összehasonlítása tehát — valójában — a megfelelő halmazok összehasonlítását jelenti.

Legyenek az adott deskriptív definícióban szereplő definiendum-predikátum és definiens-predikátum extenzióit reprezentáló halmazok az **A**, illetve a **B** halmaz. A deskriptív definíció akkor *hibátlan* extenzionális szempontból, ha $A = B$. (A „két” halmaz azonos egymással, mert az **A** és a **B** halmaz minden eleme azonos egymással. Így — ténylegesen — nem *két* halmaz van adva, hanem *egy*.) Extenzionálisan hibátlan deskriptív definíció pl. „A hipotermia: a testhőmérséklet tartós csökkenése.”

Az ellenkező esetben, ha tehát $A \neq B$, akkor a deskriptív definíció extenzionálisan *hibás*. Egy extenzionálisan hibás deskriptív definíció

a) akkor *tág*, ha fennáll

$$A \subseteq B \ \& \ B \not\subseteq A$$

Szavakkal kifejezve: az **A** halmaz része a **B** halmaznak, de a **B** halmaz nem része az **A** halmaznak. Pl. „A jogszabályok azonosak a normákkal.” Ez a deskriptív definíció *tág*, mert vannak normák, amelyek nem jogszabályok, pl. az erkölcs és a konvenció körébe tartozó szabályok. (De nincsenek jogszabályok, amelyek nem normák.)

b) A deskriptív definíció akkor *szűk*, ha fennáll

$$A \not\subseteq B \ \& \ B \subseteq A$$

Szavakkal kifejezve: az **A** halmaz nem része a **B** halmaznak, de a **B** halmaz része az **A** halmaznak. Pl. „A kúpszeletek: a hiperbolák és a parabolák.” Ez a deskriptív definíció *szűk*, mert vannak kúpszeletek, amelyek nem hiperbolák és nem parabolák (a körök és az ellipszisek). (De nincsenek sem hiperbolák, sem parabolák, amelyek nem kúpszeletek.)

c) A deskriptív definíció akkor *tág és egyben szűk*, ha fennáll

$$A \not\subseteq B \ \& \ B \not\subseteq A$$

Szavakkal kifejezve: az **A** halmaz nem része a **B** halmaznak és a **B** halmaz sem része az **A** halmaznak. Pl. „Az ember: értelmes élőlény.” Ez a deskriptív definíció tág, mert vannak értelmes élőlények, amelyek nem emberek (pl. delfinek, emberszabású majmok stb.) és szűk, mert vannak emberek, akik nem értelmes élőlények (pl. csecsemők, elmebetegek stb.). (Ez a definíció azonban nem diszjunkt, mert *vannak* individuumok, akik egyszerre emberek is és értelmes élőlények is.)

12. *Megjegyzés:* A tág és egyben szűk deskriptív definíció szélső esete a *diszjunkt* definíció, amikor fennáll:

$$A \not\subseteq B \ \& \ B \not\subseteq A \ \& \ A \cap B = \emptyset$$

Szavakkal kifejezve: az **A** halmaz nem része a **B** halmaznak, a **B** halmaz nem része az **A** halmaznak, az **A** és a **B** halmaz metszete egyenlő az üres halmazzal. Diszjunkt pl. az atom (sokáig helyesnek vélt) következő deskriptív definíciója: „Az atom: az anyag oszthatatlan része.” Ez a definíció tág, mert *vannak* individuumok, amelyek az anyag oszthatatlan részei és nem atomok (ti. a kvarkok), ugyanakkor *szűk*, mert *vannak* individuumok, amelyek atomok, de nem oszthatatlan részei az anyagnak (ti. maguk az atomok) és *diszjunkt*, mert *nincsenek* individuumok, amelyek atomok is és az anyag oszthatatlan részei is (ami atom, az nem oszthatatlan része az anyagnak és ami oszthatatlan része az anyagnak, az nem atom).¹²

13. Ezek szerint egy deskriptív definíció extenzionális sajátosságainak vizsgálata során *ugyanazon definíció két oldalának extenzióját hasonlítjuk össze, amikor az alkalmazott „mérce” a definiendum adott extenziója és a mérés tárgya a definiens adott extenziója.*

14. Merőben más a helyzet egy normatív definíció extenzionális vizsgálatánál. Ilyenkor eleve nem lehet szó a definiendum és a definiens extenzióinak összehasonlításáról, mert az előbbinek nincs extenziója. (Ha volt extenziója, akkor azt éppen a normatív definíció „törölte”, mint ahogyan a magnetofon — felvételnél — törli a szalagról az azon levő korábbi szöveget.) Ez a vizsgálat tehát mindig egy *másik* (helyesnek tartott) normatív definíció alapján történik, amikor az összehasonlítás komponensei a *bírált normatív definíció definiensének és a helyesnek tartott normatív definíció definiensének az extenziói úgy, hogy az utóbbi a „mérce” és az előbbi a mérés tárgya.*

15. Reprezentálja a **B**₁ halmaz a *bírált* és a **B**₂ halmaz a *helyesnek tartott* normatív definíció definiens-predikátumának extenzióit. Ebből kiindulva, egy adott normatív definíció extenzionális szempontból akkor *hibátlan*, ha **B**₁ = **B**₂ és *hibás* akkor, ha **B**₁ ≠ **B**₂. Az utóbbi esetben akkár tág, ha **B**₂ ⊆ **B**₁ & **B**₁ ⊄ **B**₂, akkor *szűk*, ha **B**₂ ⊄ **B**₁ & **B**₁ ⊆ **B**₂ és akkor tág és egyben *szűk*, ha **B**₁ ⊄ **B**₂ & **B**₂ ⊄ **B**₁.

16. A tág és egyben szűk normatív definíció szélső esete a *diszjunkt* normatív definíció, amikor a bíráló szerint a kritika tárgyát képező normatív definíció

¹² Diszjunkt deskriptív definíció D. P. Gorszkij következő példája: «Кит есть рыба, имеющая такие-то отличительные свойства.» Amikor ennek a kijelentésnek (Gorszkij írásmódját idézve) ez a logikai tartalma: «Ax ((x есть кит → x есть рыба, имеющая такие-то отличительные свойства) & (x есть рыба, имеющая такие-то отличительные свойства → x есть кит)).» (I. m. 277.) — Szavakkal kifejezve: „Minden x-re igaz az, hogy ha x bálna, akkor x ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkező hal és hogy ha x ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkező hal, akkor x bálna.” Ez a definíció diszjunkt, mert ami bizonyos fajta hal, az nem bálna és, ami bálna, az nem bizonyos fajta hal.

definiensének és az általa helyesnek tartott normatív definíció definiensének az extenziót reprezentáló halmazok diszjunktak (nincs közös elemük). Ilyenkor — a kritikus szerint — az A_m jelmorfét „egészen másként” kellene normatív definiálni, mint ahogyan azt a bírált normatív definíció teszi. A bíralt normatív definíció még részben sem helyes.

17. Példa normatív definíció extenzionális bírálatára. A Magyar Polgári Törvénykönyv alkalmazása körében — főszabályként — „közeli hozzátartozón” a következő személyeket kell érteni: „házastárs, az egyeneságbeli rokon, az örökbefogadott, a mostoha- és a nevelt-gyermek, az örökbefogadó-, a mostoha- és a nevelőszülő, valamint a testvér” (*Ptk.* 2.§ (1) bek.) A törvény csak bizonyos, szűkebb körben tekinti az „élettársat” is „közeli hozzátartozónak”. Az „élettársat” a fenti felsoroló definiens kirekeszti az extenziójából. Ha s_1 -nek — tegyük fel — az a véleménye, hogy az „élettársat” a Polgári Törvénykönyv alkalmazása során minden esetben „közeli hozzátartozónak” kellene tekinteni, akkor s_1 szerint a „közeli hozzátartozó” denotans hatályos jogi (normatív) definíciója extenzionálisan *szűk*, mert kirekeszt az extenzióból olyan individuumokat, akiknek (s_1 szerint) az extenzióba kellene tartozniuk.

18. Egy extenzionális szempontból hibátlan normatív definíció, természetesen, nem igaz, hanem „csak” *helyes* (célszerű), ti. a bíráló értékítélete szerint és egy extenzionálisan hibás normatív definíció nem hamis (téves), hanem „csak” *helytelen* (nem célszerű), ti. a bíráló értékelése szerint.¹³

19. Ha valaki (s_1) azt állítja egy konkrét deskriptív definícióról, hogy az extenzionálisan hibátlan/hibás (tág, vagy szűk, vagy tág és egyben szűk), akkor s_1 -nek ez a kijelentése (jelöljük azt p -vel) vagy igaz, vagy hamis. Ha valaki (s_1) azt állítja egy konkrét normatív definícióról, hogy az extenzionálisan hibátlan/hibás (tág, vagy szűk, vagy tág és egyben szűk), akkor s_1 -nek ez a kijelentése (jelöljük azt q -val) szintén vagy igaz, vagy hamis. Azonban a p és a q logikai értékét meghatározó *feltételek* jelentősen különböznek egymástól, mert p -nek a logikai értéke döntően az L nyelv szabályaitól és az L nyelv használóinak tényleges nyelvi szokásaitól, elsősorban *tényektől* függ, viszont q -nak a logikai értéke nemcsak szabályoktól és tényektől függ, hanem egy *értékítélettől* (tehát értékrendszerektől) is, ti. attól az értékítélettől, hogy a két, összehasonlított normatív definíció közül az a helyesebb (célszerűbb), amelyikben a definiens-predikátum extenzióját a B_2 halmaz reprezentálja és nem az, amelyikben a definiens-predikátum extenzióját a B_1 halmaz képviseli.

Ezért egy normatív definíció extenzionális sajátosságainak a vizsgálata sohasem korlátozódik kizárólag a tények (tények közötti összefüggések) és a definíció logikai sajátosságainak vizsgálatára, hanem az ilyen elemzésnek mindig (a tényeken kívüli és extralogikai) értékkelő, *axiológiai* jellege is van.

¹³ A normatív definíciókra illik Salmon következő megállapítása: „A definíciók konvenciók, de bizonyos konvenciók jobban elérik céljukat, mint mások.” (I. m. 97.)

KI CSAPJA BE AZ ÁRUTERMELŐT?

Adalékok a tudat tárgyi meghatározottságának marxi felfogásához

PAPP ZSOLT

1. TUDAT-TÜNETEK

Ismert jelenség: napjainkban futótűzszerűen elterjedtek a falusi „fényes esküvők”. Az egykor cselédsorban élt szülők egy részének makacs ragaszkodása gyermekeik fényűző külsőségek közötti kiházasításához elnéző megértéssel vegyített fejcsóválásra indítja az újságírókat, s a „pazarló fogyasztás” nyugati terminusának hazai bevethetőségével kecsegteti a vizsgálódó szociológust. Olvassuk, hogy ez a jelenség kétségkívül utal egy újsütetű hencgeési vágyra. Jelzi a tehetőség fitogtatását, egyúttal reváns a múlt szegénységén. Így igaz.

Ám maga a jelenség — el nem választhatóan egy sor hagyományos, kiveszettnek tűnt párválasztási *procedúra* felelevenítésétől — messzebbre vivő okfejtésekkel is megfejlhet. Arról vall ugyanis, hogy — szerény példánknál maradván — a házasságkötés mint meghatározott műveleteken belül értelmezett „tárgy” létezik az érintettek gondolatvilágában. Ekként pedig nem — vagy nem feltétlenül — azokkal az ismervekkel felszerelve működik, amelyeket szocialista köznevelésünk, szokásformálásunk alternatív értelmezési és cselekvési variációkként felkínál. Úgy látszik, a házasságkötés az adott típusú társadalmi tudatban nagyon is konkrét, s a megváltozott társadalmi helyzethez képest invariáns jelentés- és eljárásorozatokat mozgósít. Innen nézve mellőződik keletkezéstörténete, szimbolikájának valamikori — voltaképpen — társadalmi funkciója. Más oldalról könnyű belátni, mennyire esetleges és mellékes valami, ha nem is tanulság nélküli, hogy az egyén hogyan ad magának számot a „dolgról”, hogy magyarázza, racionalizálja „fényes esküvőjét”. Ami a procedúrák előre meghatározott és szigorúan betartott rendjébe öltöztetett házasságkötés kézzelfogható realitását adja, az nem egy keletkezéstörténeti aspektusból megértett társadalmi funkció, s kevéssé az a magyarázat, amit az egyén *ad hoc* hozzáragaszt cselekvéséhez. Nagyon valószínű, hogy ez esetben egy társadalmi „tárgyat” konkrét eljárásmodok, meghatározott műveletsorozatok jelenítenek meg, tesznek tárgygyá egyáltalán. E jelenséget pusztán példa gyanánt ragadtuk ki. Ám ha azzal magyarázzuk, hogy itt (már megint) a parasztság hagyományosan „konzerváltabb” tudatáról van szó, akkor éppen az egyik megszólaltatásra váró problémát utasítjuk el magunktól. Azt tudniillik, hogy hogyan lehet a tudat — „konzervált”?

Vegyünk más példát. Méltán sikeres munkás-szociográfiában¹ a szerző azon tűnődik — gondjával nem áll egyedül —, hogy a társadalmi tulajdonná lett gyár munkásai, a munkabérüket a munkában való részesedésük alapján megkapó dolgozók — anélkül, hogy erről „külön” számot adnának maguknak! —

¹ László-Bencsik Sándor: „Történelem alulnézetben”, Szépirodalmi, Buda pest 1973.

kétségbeejtően azonos magatartást tanúsítanak a „régii” vagy a „puszta” bér-
munkás állapottal. Ezt olvassuk:

„A bér munkások tulajdonképpen a kapitalizmusban élő olyan emberek, akik
nem rendelkeznek termelési eszközökkel, s csak munkaerejük eladásából, bér-
munkából tarthatják el magukat és családjukat. . . A termelési eszközök
köztulajdonán alapuló szocialista társadalomban a munkaerő már nem adás-
vétel tárgya, és így a munkabér sem a munkaerő árának pénzbeli kifejezése.
Mivel a termelési eszközök társadalmi tulajdonban vannak, alapvetően meg-
változott a munka jellege is: a dolgozók által saját maguknak, saját társadal-
muknak végzett munkáról van szó. Ennek megfelelően most már a munkabér is
azt fejezi ki, hogy a munkás milyen mértékben részesedik e munkája után a tár-
sadalmi termékéből.

Viszont a mi (a szerző a vizsgált csomagoló-brigád munkásaira utal — *P. Zs.*)
magatartásaink, viszonyulásaink jórésztben még azt a régi bér munkás mivoltot
követik, akaratlanul, öntudatlanul is, sőt, úgy érezzük, hogy reánk még azok
az erők vonatkoznak. Nem oldja ezt a helyzetet az sem, hogy a megjelenési
formáiban a valóságos viszony tulajdonképpen érzékelhetetlen, és csak a magas-
fokú társadalmi tudatosság szintjén válik nyilvánvalóvá. De hát az is lélegzik,
aki nem ismeri a levegő összetételét.”²

A szerző nyilván nem arra utal ezzel, hogy pusztán a levegő összetételének
ismerése és nem ismerése körül van a hiba. Inkább azt mondja: ott, ahol a való-
ságos viszony — köztulajdon, nem áru a munkaerő stb. — egyelőre csak a
„magasfokú társadalmi tudatosság szintjén” válik nyilvánvalóvá, nagyon
valószínű, hogy a valóságos viszony valóságos működése még jórészt kíváncsi,
inkább lehetőség. Mint el is hangzik: ez a viszony „megjelenési formáiban”
tulajdonképpen érzékelhetetlen. Am ha így van — kérdezzük —, mennyiben
jogosult a tudatot megróni ezért? Indokolt — amint a korábbi szövegrészekben,
igaz, óvakodva megtörténik — kullogónak nevezni azt a tudatot, amelyik nem
érezkeli az érzékelhetetlent? Amiben még nincs „benne”, ami nem lehet „ben-
ne” — mert nem tapasztalat, nem élettevékenység tárgya? Röviden: elegendő
a magasfokú tudatosság a „régii” bér munkás állapot meghaladására? Nem, ez
nem oldja meg a helyzetet — mondja maga a szerző is.

A két *kiragadott* jelenség két hozzáállás *lehetőségét* példázza. Hol megrójuk a
tudatot, hogy az van benne, ami, — hol felrójuk, hogy nincs benne, ami benne
kellene hogy legyen. E két nézőszög persze összefonódhat. Az első esetben úgy
érezzük, hogy a tudat nem tükrözi, nem tartalmazza eléggé a megváltozott tár-
sadalmi állapotokat, a második esetben — a magasfokú tudatosság elvárása-
kor — nem kerül aktívan, tevőlegesen közelébe a változás lehetőségével, az
újszerűség ígéretével terhelt valóságnak. A tudat mindkét esetben — úgy lát-
szik — „alatta” marad a megváltozott társadalmi viszonyoknak, nem „hozza”
saját lehetőségeit. „Konzervált”, „elmaradt”. Régi kérdés: mi van akkor a tu-
datban? Mit s hogyan *tükröz* egyáltalában?

² Uo. 69—70.

2. „MEGELŐZŐ ÉRTELMEZÉSEK” ÉS „GYAKORLATI UTASÍTÁSOK” A TUDAT TÁRGY-KONSTITUENSEI KÖZÖTT

Figyelmünket a következőkben azon társadalmi hatásrendszerekre és ezek összetevőire kívánjuk fordítani, amelyek *felől* különféle impulzusok érik az egyént és tudatát. Ezeknek számbavétele csaknem kezdeteitől jellemzi a társadalomtudományi gondolkodást, s e munka felfokozott intenzitással folytatódott az elmúlt évtizedek szociológiájában és társadalomlélektanában. Be kell mutatnunk ezért, hogy a jelzett „hatásrendszerek” *marxi* értelmezése hol törte át a hagyományos sémákat, és hol nyújt a megfogalmazásuktól elválasztó száz év ellenére máig megingathatatlan ismeretelméleti novumokat. Marx — úgy véljük — nemcsak azok számára tartogat még meglepetést, akik társadalomfilozófiai tanulmányaikat az ő munkái elolvasásával fejezték be, hanem azok számára is, akik sajátosan XX. századi társadalomvizsgálati módszerek birtokában a marxizmust múlt századi jelenségnek ítélik.

Röviden a hatásrendszerekről. Felsorolásszerűen — s némileg ahisztórizáló megfogalmazással — a következő *jelenségekre* gondolunk: társadalmi csoportok és szervezetek szokás- és normarendszerei, hiedelem- és véleményvilága; politikai és ideológiai beidegződések, közhangulatok, előítéletek, amelyekbe hagyományok és érzelmek éppúgy belejátszanak, mint aktuális intézményes pressziók — s amelyek valamilyen formában orientatív magatartásmintává válnak —; kulturálisan sztereotíppá lett viselkedéssablonok, s az ezeket működtető szimbólumok, tekintélystruktúrák — és így tovább. Említésükkel hadd utaljunk a jól ismert tényre: a társadalom *nemcsak* makrostruktúra, *nemcsak* objektív viszonyrendszer, hanem a személyközi kapcsolatoknak és az ezeket szabályozó mechanizmusoknak a hálózata is. Utóbbiaknak *is* köszönhető, hogy a makrostrukturális viszonylatok determináns hatása nem közvetlenül érvényesül. Sokan, sok helyütt elmondták már: a társadalmi létezés viszonylag zárt és kisméretű erőterekben is szerveződik. Ezeknek normái és szokásrendszerei pedig mint szűrő, átértelmező, torzító stb., ám mindenképpen mint az egyénre nyomást gyakorló, döntését befolyásoló mechanizmusok közvetítik a társadalom „durvaszerkezetét” mentén kialakult tartalmakat. (El nem felejtve, hogy ezeket az egyén is újólág értelmezi, amidőn kialakítja személyes, a maga számára szolgáló jelentésvilágukat.) Mindenesetre a mondottak már hitelesítik azt a megállapítást, amely szerint az egyéni tudat soha nem vezethető vissza a társadalmi „tárgyak” és viszonyok valamiféle „tisztá” vagy racionális megismerésére. A személyközi kapcsolatok szerveződésében egy olyan mikroszint tárulkozik fel — gyakran éppen a szépirodalmi ábrázolások útján irányítva magára a figyelmet —, amely az ember társadalmiságának elválaszthatatlan tartozéka. *Az egyes ember csak e szint szövevényébe ágyazódva találkozhat „a” társadalommal, és nem valamilyen absztrakt csupaszágában ismeri meg — és termeli újjá — azt.*

A fent említett jelenségek — egyebek mellett — a társadalmi tudat tartalmát alkotják. A társadalmi rendszer működése és önreprodukciója — ismételjük: egyebek mellett — ezek személyes elsajátítása és közvetítése jóvoltából mehet végbe. Ez azt is jelenti, hogy egy társadalmi rendszer működése elválaszthatatlan saját visszatükrözésétől. Ez a visszatükröződés pedig sohasem valósul meg „tisztá” formában, másfelől nem azonosítható azzal, ahogy az egyes ember a rendszerről és viszonyairól önmagának számot ad. Amint még részletezni kívánjuk, ezt tekintjük kulcsfontosságúnak a tudat *marxi* vizsgálatában, rögtön leszögezve, hogy mi sem volna helytelenebb, mint az ily módon megvalósuló

társadalmi visszatükrözést az önkény művének tekinteni. Az említett jelenségek nyilván arra szolgálnak, hogy az egyének bennük magukat, egymást és környezetüket megismerjék, értelmezzék, értékeljék és mozgásba hozzák. A valóságnak az egyéni percepció objektumává váló tárgyai és viszonylatai így azonban már mindig értelmezett, valamilyen jelentésstruktúrával ellátott jelenségként bukkannak fel. *A társadalmi „tárgyak” és viszonyok nem „önmagukban”, hanem már mások által tükrözött és értelmezett nivoltukban válnak az egyéni megismerés és élettevékenység objektumává.* Ezért nem elég megállnunk ott, hogy a tudat mindig valaminek — a létnek — a tudata, hogy a tudat mindig tudatos lét. Maga a lét mint *társadalmi* lét is állandóan tudatosított és cselekvési utasításokat sugalló formákban — és nem *an sich* — kínálkozik fel az egyéni tudat számára. A dolog meg nem értése, ha ebből valamilyen valóság-szubjektívizáló látásmódot próbálunk kiolvasni. Éppen azt kell megmagyaráznunk, hogy a már tudatosított és imperatív szerkezetekbe vont társadalmi lét hogyan tétéleződik *objektíve* az egyes ember szemszögéből. Továbbmenve, csak ha elemzően belátjuk, hogy a társadalmi valóság sosem közvetlenül, sosem önmagában, sosem valamilyen tézisszerű elvontságában adott a megfigyelő és ténykedő szubjektumok számára, ha átlátjuk, hogy a társadalmi összefüggésekre (bizonyos történelmi sorsfordulók és katalizma-helyzetek kivételével) *nincs ráírva* a jelentésük, amely onnan könnyedén leolvasható volna, ellenkezőleg, az összefüggések története éppen *jelentéssel való felruházásuknak* meg nem álló története, — akkor tudunk majd értelmet adni az ideológikus és illuzórikus visszatükrözés kifejezéseknek.

A társadalmi valóság tehát mindig jelentéssel bíró objektívációk — ebben az értelemben „tárgyiságok” — útján, azaz egy interszjektív társadalmi feldolgozás *eredménye* gyanánt közvetítődik az individuális tudathoz. Önmagában nem bírható szóra, hanem megelőző értelmezései révén szolgál az egyéni gondolkodás és viselkedés eligazítására. Ezek az értelmezések — a valóság „képviselőivé”, „behelyettesítőivé” válva — olyan realitások, amelyek egy konkrét egyén, éppígy egy szociális csoport felnövekedése és társadalmi beilleszkedése során szocializációs és „konformizációs” funkciót tölthetnek be. Alapvető vonatkozási kereteket alkothatnak a társadalmi életvitel szabályozásában, irányításában és ellenőrzésében, s az egyéni pszichikum ismeretes kreativitása mit sem változtat azon, hogy a jelentéssel bíró objektívációknak egy csekély hányadát az egyén természetes magátólértetődéssel, megkérdőjelezetlenül sajátítja el. (Ha nem így volna, a társadalmi rendszerek nélkülöznék a saját fennállásukhoz elengedhetetlen funkcionális visszatükrözést.)

Ezekben az objektívációkban persze nem pusztán „jelentéssel felruházott tárgyak”, hanem a valósággal való „bánásra” felszólító, abban eligazító *műveleti utasítások* is jelen vannak. Ezek a műveleti utasítások ugyanakkor nem azonosak az objektívációk keletkezésének vagy létrehozásának műveleteivel. A társadalomba való „belenövés” pedig éppen az előbbieket, a műveleti utasítások el-sajátítását jelenti. Másszóval *a szocializáló — s éppígy az ezt követő „konformizáció” — során megszerzett ismeretek túlnyomó többsége a tárgyak kezelését és nem „a” tárgyakat közvetíti.* Ezért mondhatjuk, hogy a társadalmi tudat bizonyos, a társadalom önreprodukciójához nélkülözhetetlen síkján a társadalmi tárgyak a saját kezelésüket lehetővé tevő műveletsorokként, rögzített szabályrendszereként léteznek egyáltalában. Ebben a helyzetben az elvégzendő, s már mások által „cselekvő értelemmel” felruházott művelet *tétélezi* a tárgyat, amellyel az egyes embernek tevékenységében dolga van. Ezek a műveletek és szabályok

adódnak át az új felnövekvő generációk számára, ezeket sugalmazza-tanítja számtalan eszközzel a társadalom irányítása. A társadalmi tudat egy részébe ezért nem egyszerűen „a” tárgyakra vonatkozó, s kiváltképpen nem a tárgyak történeti genezisére utaló „tisztá” ismeretek őrződnek meg, hanem a tárgyak és viszonyok mozgatását, kezelését, s ezzel az egyének és csoportjaik konformizációját lehetővé tevő jelentés- és használati struktúrák. A társadalmi valóság önmagát *saját működését lehetővé tevő* szabályok és utasítások, jelentések és értelmezések göngyölegébe öltözteti, és éppen ezeket, a jelentéssel felruházott objektívációkat és a praktikus imperatívuszokat örökíti tovább. Ezek azok, amelyek a társadalom makrostrukturális viszonylatrendszerében beállott változások ellenére megőrződésre, továbbélésre és a megváltozott körülmények között is „hagyományos” tartalmaik manifestálására képesek. Ha így van, feltehető, hogy a társadalmi tudatnak van olyan síkja, amelynek változása nem lineáris-evolutív jellegű, inkább alkalmi meghatározottságú: mutációkon keresztül valósul meg. Ami fontosabb: ha a társadalmi rendszer működése elválaszthatatlan saját visszatükröződésétől, és ez a visszatükrözés már értelmezett objektumok mozgatásának az elsajátítását jelenti, akkor ez a folyamat kifejezhetetlen a *lineáris* kauzalitás formájában és a kauzalitás *új típusának* elemző felvételét követeli meg. Hogy erre rátérhessünk, szükségesnek látszik a tudat elemzése marxi metódusának felelevenítése.

3. A TUDAT FUNKCIONÁLIS-RESTITUTÍV MEGHATÁROZOTTSÁGA: A KÖZNAPI TUDAT

A kortárs Marx-kutatás bizonyos eredményei meggyőzően igazolják azt a megállapítást, amely szerint Marx főműve, „A tőke” — előmunkálataival egyetemben — nem egyszerűen a tőkés társadalom mozgástörvényeinek a leírását nyújtja: nem egy merőben elméleti tudomány számára alapvetés és szerkezeti váz. „A tőke” problematikájának megértésekor perdöntő annak szemügyrevétele, hogy a tőkés termelés — Marx szavaival — a működéséhez elengedhetetlen *objektív látszatoknak, a köznapi tudat hiedelmeinek* világába burkolózik. E szempont elválaszthatatlan „a politikai gazdaságtan bírálatának” voltaképpeni tárgyától, s nem más, mint a tőkés gazdaság termelő egyéneinek köznapi élete és valóság-újratermelő tudata. A látszatoknak vagy hiedelmeknek ezt a világot Marx visszatérően az objektív jelzővel látja el, s alighanem ez sem véletlen. Az objektív jelző társadalmi funkciójakra utal, másszóval arra, hogy a gazdasági folyamatok mibenléte és kimenetele szempontjából tökéletesen közömbös, hogy az egyén ezeket a maga számára hogyan interpretálja, s hogy egyáltalán megérti-e. A képzeteknek és hiedelmeknek olyan rendszeréről van szó, amelyet a termelés szubjektumai — *akár* reflektáltan-intencionáltan, *akár* nem — a tőkés termelési viszonyokról a magukénak vallanak, amelyet szakszaktatlanul újratermelnek, s ezáltal adott, érintetlen, készentalált formájában — *restitutíve* — a tőkés gazdaságot tételezik. A tőkés gazdaság persze nem tudati kategóriák halmaza, de ne felejtsük: társadalmi rendszer, amelynek működése elválaszthatatlan saját visszatükröződésétől! A polgári politikai gazdaságtanra Marx pusztán annyiban fordít figyelmet, amennyiben az „magától értetődőként” elfogadta, „kritikátlanul” magáévá tette a gazdasági rend készentalált kategóriáit, ezeket az „örült formákat”. Azaz amennyiben a látszatok rendszere a nemzetgazdászok „durva figyelmének” megfelelően kodifikálódott a közgazdaság-

tanban, s ezzel az adott termelési szisztéma változhatatlanságát implikáló eszmei együttthatóvá lett. „Formulák, amelyeknek a homlokukra van írva — mondja Marx —, hogy olyan társadalomalakulatokhoz tartoznak, amelyben a termelési folyamat uralkodik az emberen és az ember még nem uralkodik a termelési folyamaton, a politikai gazdaságtan polgári tudatának számára éppoly *magától értetődő természeti szükségszerűségnek* számítanak...”³ Marxnál azonban a gazdasági érvelés menet a kapitalista termelési mód történelmi létjogosultságának és *korlátozottságának* felismerésére épít, ezért feladata a köznapi és kvázi-tudományos gondolkodás „magától értetődő természeti szükségszerűségeinek” elemzése és fellazítása is.

Nem állunk egyedül azzal a megállapítással, hogy a tudat restitutív meghatározottságának elemzése „A tőke” egyik legtanulságosabb mozzanata, túl ezen, a marxi gondolatrendszer fundamentális, bár jelentőségében talán máig nem kellően méltányolt alkotóeleme.⁴ A köznapi tudat elméletének rekonstrukciója azonban nem könnyű feladat. Az *expressis verbis* témába vágó megállapítások ugyanis annyira elszórtak és kifejtetlenek, hogy ezek összegezésével úgyszólván semmire nem megyünk. A pusztán kompiláció sovány eredményét magyarázza, hogy a köznapi tudat elméletileg invenciózus mozzanatai majdhogynem be vannak fagyasztva a gazdaságelmélet fogalmi rácsaiba, pontosabban szólva: elemzésük a sajátos menetrendű *ökonómiai* építkezésben feltárulkozó kategóriák *ismeretelméleti relevanciájának* kihámozását követeli meg. Erről számot adni kockázatos, ám — főként, mert Marx maga is „segít” benne — nem hiábavaló vállalkozás. Ki kell derülnie, hogy a politikai gazdaságtan bírálata Marxnál egy, a látszat és valóság megkettőzésében otthonos tudatállapotnak, az elidegenült társadalmi gyakorlatnak megfelelő és azt újratermelő fetiszizált tudatnak — s ezzel együtt a tőkés társadalom misztifikációját kritikátlanul elfogadó tudománynak — a bírálata, sőt kísérlet kritikai leküzdésére. Nem elvont elméleti fejtegetésekről van szó, hanem a társadalmi cselekvés lehetőségeit és feltételeit előkészítő, gyakorlati állásfoglalásra orientáló ökonómiai (továbbá eseménytörténeti) elemzésekről, egyszóval ideológiakritikáról.

„A tőké”-t olvasva ugyanis egyre erősödik a benyomás — míg végül Marx expliciten is megfogalmazza —, hogy alakzatainak előrehaladó feltárása bele-torkoll a köznapi tudatba, pontosabban egy olyan ábrázolásba, amely már *inherensen* jeleníti meg a tőke mozgását. Ebből következik, hogy elemzésünk súlypontjával Marx *kiindulópontját*: az áruforma absztrakcióját — és ennek a köznapi tudattal való konfrontációját — választottuk. Az áru elemzése ugyanis nem csupán a tőkés termelés szereplői köznapi tudatának feltérképezéséhez vezet, hanem egyben e tudat kritikája, „sarkaiból való kifordítása”: az ökonómiai rend elemzéséből nyert tényekre történő megújuló rávetítése. Túl ezen, heurisztikus értékű a köznapi tudatban lejátszódó visszatükrözés ismeretelméleti mibenlétét illetően. Ám éppen az utóbbi szolgáltalt olyan szempontokat, amelyek kérdésessé teszik, hogy milyen messzire lehet elmenni a köznapi tudat kritikai kifordításából adódó következtetések megvonásában. Mire gondolunk? Elvitathatatlan, hogy „A tőke” a köznapi tudat fonák, torz tükröző jellegének és az adott gazdasági mechanizmus kutatásából nyert nehezen megtingatható

³ Marx: A tőke, I; MEM 23, Budapest 1967, 82–83. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

⁴ Bár a „restitutív meghatározottság” kifejezéssel egy meghatározott típusú nézőpont mellett kötelezzük el magunkat.

igazságoknak az állandó összevetése. A marxi elemzéseket figyelemmel kísérvé azonban arra is fény derül, hogy a köznapi tudat látszattartalmainak, ideológiáinak kritikai feltárása, bármennyire is revelatív eredmény, mégsem vezet közvetlenül a látszatok felszámolásához, a gyakorlat forradalmasításához. Az a kései tudományos felfedezés — írja — az árufetiszmus tárgyi látszatainak bemutatására utalva, hogy a munkatermékek mint értékek csak dologi kifejezései a termelésük során kifejtett emberi munkának, „korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében, de *semmiképpen sem oszlatja el a munka társadalmi jellegének tárgyi látszatát*”.⁵ A látszatok világa „az árutermelés viszonyainak rabjává lett emberek számára, *ama felfedezés előtt és utána egyaránt*, éppannyira levegővesztésnek jelenik meg, mint ahogy az, hogy a tudomány felbontotta a levegőt elemeire, nem szünteti meg a levegőformát mint fizikai testi formát”.⁶

Persze egy társadalmi fok meghaladásának feltételeit keresve elkerülhetetlen, hogy a kritika eloldja az embereket a fennálló társadalmi rend tudatformáitól is. Egy társadalmi csoport csak a tudatosulás — és a szervezethez — függvényében válik politikai erővé. A köznapi tudat ideológiakritikájának elvégzése ezért elengedhetetlen feltétele a proletariátus öntudatosodásának: utat nyit saját szükségletei és érdekei felismeréséhez, s az ebből következő cselekvésmaximák megfogalmazásához. E témakörre még visszatérünk.

4. A QUID PRO QUO ÉS A KÖZNAPI TUDAT: AZ ELFEDŐ TÜKRÖZÉS

Marx többször említi, hogy a tőkés termelés individuumainak tudattartalmi nem egyebek, mint „*megjelenési formák*”, „*kifejezőmódok*”. Manifesztáció a termelők életét uralmuk alatt tartó ökonómiai összefüggéseknek, azaz saját — rejtett — „*mögöttes alapjuknak*”. „Az előbbiek közvetlenül spontán újratermelődnék, mint közkeletű gondolkodási formák, az utóbbit a tudomány révén először fel kell fedezni.”⁷ „... a tudomány feladata, hogy a látható, pusztán megjelenő mozgást a belső valóságos mozgásra visszavezesse”.⁸ A felfedezés — pontosabban a „*közkeletű gondolkodási formák*” — sajátos eredményre vezet. Kiderül, hogy a „*közkeletű gondolkodási formák*” saját mögöttes alapjukat — az ökonómiai rend tényeit — nem úgy fejezik ki, nem úgy jelenítik meg, ahogy azok ténylegesen vannak. Ezek — a valóságos ökonómiai összefüggések — a „*közkeletű gondolkodási formák*”, azaz a köznapi tudatban lejátszódó visszautkrözés számára *valami mással helyettesítődnek*. A termelők köznapi tudata valami olyasmit tartalmaz, ami egy *felcserelés eredménye*: ami a tudatba kerül, nem azonos a valóságos összefüggésekkel, s a valóságos összefüggések saját magukat valami másra *felcserélve* jelennek meg, fejeződnek ki a tudatban. Ebben a felcserelésben rejlik az áruforma titokzatossága: az áruforma az emberek számára munkájuk *társadalmi* jellegét úgy tükrözi vissza, mint munkatermékeknek *tárgyi* jellegét, mint *dolgoknak* társadalmi, természetes tulajdonságait — írja Marx.

⁵ MEM 23, 77. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

⁶ Uo. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

⁷ Uo. 504. A „*valóságos viszonyt*” eltakaró — *láthatatlanná tévő* — „*megjelenési formához*” vö. 498—504.

⁸ Marx: A tőke, III; MEM 25, Budapest 1974, 295.

A termelők-nagyon is sajátos társadalmi viszonya — a voltaképpeni tartalom, a tényleges ökonómiai összefüggés — a tárgyaknak az emberen kívül álló összefüggéseként, a dolgok tulajdonságaként jelenik meg a tudatban. „E quid pro quo [felcserélés] révén a munkatermékek árukká, *érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi* dolgokká válnak.”⁹ E ponton nyomban adódik legalább két kérdés. a) Kinek a műve ez a felcserélés? Ki csapja be a termelőt: saját maga vagy az ökonómiai rend, amelyet nap mint nap létrehoz? S melyik teendőnek van prioritása: a termelő felvilágosításának vagy az ökonómiai rend radikális kifordításának? b) Mire következtethetünk abból, hogy a munkák társadalmi jellegét a tudat „úgy tükrözi vissza, mint” munkatermékek tárgyi jellegét? Mit jelent ez a „mint”: azt tükrözi a tudat, ami tükrözendőként elé áll, *vagy* nem azt tükrözi vissza, ami a visszatükrözendő? Egy biztos: a tudat nem akként jelenít meg valamit, ami az ténylegesen, hanem *mint* valami mást. Marx így ír erről: „A gazdasági viszonyok kész alakja, ahogy a felszínen mutatkozik, reális létezésükben, s ezért azokban az elképzelésekben is, amelyekben ezeket a viszonyokat hordozóik és szereplőik tisztázni igyekeznek maguknak — igen különböző attól, s valójában fonákja, ellentéte annak, ami e viszonyok belső, lényegi, de eltakart magva s az ennek megfelelő fogalom.”¹⁰

A tőkés termeléssel velejáró ideológikus — felcserélő, visszájára fordító, látszatjellegű — mozgásokat Marx „A tőke” harmadik kötetében így összegezi: „Már a tőkés termelési mód, sőt az árutermelés legegyszerűbb kategóriáinál, az árunál és a pénznél kimutattuk azt a misztifikáló jellegét, amely a társadalmi viszonyokat . . . maguknak e dolgoknak a tulajdonságaivá (áru), és még határozottabban magát a termelési viszonyt dologgá (pénz) változtatja át. Minden társadalmi forma, amennyiben eljut az árutermeléshez és pénzforgalomhoz, részt vesz ebben a visszájára fordításban.”¹¹ Jegyezzük meg: a pénz esetében „még határozottabban” játszódik le a visszájára fordítás, mint az áruéban.

Visszatérve a fentebb elemzettekhez, a jelenséget tovább bonyolítja az a tény, hogy a „közkeletű gondolkodási formák”, a köznapi tudat jelenségei a bennük színre lépő felcseréléssel egyetemben *nem egyszerű kifejeződései, nem pusztán kísérelő tünetei „rejtett mögöttes alapjuknak”, „meghatározó háttérüknek”*. Ki kell emelnünk a marxi megállapítást: *nélkülük, éppen ilyen működésük nélkül nem érvényesülne a „mögöttes alap”: ők közvetítik működését*. S éppen ebben az ellentmondásban van a köznapi tudat funkciójának lényege: *„közvetíti és egyszersmind eltakarja”*¹² saját ökonómiai alapzatát. S megint feltolulnak az előbbi kérdések: Mit értsünk a tudat visszatükröző szerepén, ha a „közkeletű gondolkodási formák” *eltakarnak*? Mi értelme a fonák, torz visszatükrözés kifejezéseinek, ha e jellegük ellenére a tudati alakzatok *közvetítenek*?

Marx mindenesetre bemutatja, hogy a tőkés termelési viszonyok működése a „közkeletű gondolkodási formák” által jóváhagyott — közvetített és eltakart — felcserélés szakadatlan újratermelése. E felcserélés folytán lesz az áru, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolog — mondja Marx. Azaz az áru a megtestesült kettősség. Tartalmaz valamit, ami konkrét, érzéki tulajdonságaiban, kitapintható hasznosságán túlmutat: a csereértéket. A csereérték teszi lehe-

⁹ MEM 23, 75. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

¹⁰ MEM 25, 199–200.

¹¹ MEM 25, 779. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

¹² MEM 23, 539–540. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

tővé az elkülönült szükségletek, pontosabban az empirikus sokféleségükben széteső használati értékek összemérhetőségét, megfeleltetését, s ezzel az emberek társadalmi létezésének mindenoldalú közvetíthetőségét. Ahhoz, hogy az áru az emberek mindenoldalú és kölcsönös kapcsolatainak, röviden társadalmiságának kifejezőjévé legyen, ehhez az egyének tudatában konkrét-fizikai, használati értékkel rendelkező dologként is meg kell jelennie. Csakhogy a „dolog” — a konkrét-fizikai-érzéki adottság — ahogy a tudatban és az érzékelésben jelen van, egyben *elfedi*, másszóval *érzékföltöttivé* teszi saját társadalmi jellegzetességeit, saját keletkezéstörténetét, saját legbenső lényegét. *A termelésben és a fogyasztásban a tudat számára az áru különös-használati* — ahogy Marx mondja: természeti, nem gazdasági — *meghatározottságán túl fekvő társadalmiság, azaz az ökonómiai meghatározottság nem adott, elmellőződik. Nem ez a helyzet a cserében, amely nem más, mint „színtiszta” társadalmiság: ekkor ugyanis csupán az áru „társadalmi státusza”¹³ változik meg, és ez a változás az áru használati értékében semmiféle olyan kifejezést nem talál, amelyet a cserélő tudata és érzékelése felfoghatna.* A termelésben és a fogyasztásban az áru ökonómiai viszonymeghatározottsága elmellőződik, nincs jelen — a tudat számára —, és pusztán különös-használati mibenléte adott; a cserében az áru különös-használati-érzéki mibenléte elmellőződik (legfeljebb mint az absztrakt tudomásulvétel objektuma adott), és szembeszökő lesz az a társadalmi viszonyrendszer, amelyben az áru helyet cserél. *Az áruforma lényege, hogy egyszerre mind a két vonatkozáshoz tartozik, ám a szubjektum érzékelése számára hol az egyik, hol a másik vonatkozásában mutatja meg magát: vonatkozásai teljességében nem tapasztalható.* Mivel a köznapi tudat számára az áruforma egy olyan kaméleon, amely funkcionális szükségleteinek megfelelően hol egyik, hol másik vonatkozásában mutatja meg magát, hol egyik, hol másik vonatkozását „eltakarva”, ezért beszélhetünk a köznapi tudatban lejátszódó visszatükröződés *restriktív* — megszorító, korlátozó — jellegéről.

Ez a kifejezés tehát arra utal, hogy a köznapi tapasztalatban az áru szakadatlanul vonatkozásaira esik szét, és éppen ez a szétesés biztosítja fennállását. Ami azonban arra mutat, hogy az áruformában egy olyan sajátos objektum jelenik meg, amelynek eredete és mibenléte a Marx előtti (és utáni) metafizikus gondolkodás fogalmi léptékei alapján kifejezhetetlen, egyszerűen képtelenség. Mert mi az áru? Használati érték, konkrét-fizikai test, naturalitás. Csereérték, ám ennek már *semmi köze* a munkatermék konkrét-fizikai mibenlétehez. A csereérték absztrakciója a csereviszonyból származik, nem az áru dologi-naturális természetéből. De nem is az embernek a dologhoz való viszonyából, hanem *emberek egymás közötti viszonyából*. A használati érték fizikai objektumok absztrakciója, a csereérték viszont csak *látszólag* fizikai objektumok viszonylatának absztrakciója: valójában a cserében tételezett áruk „tisztán” társadalmi viszonyán alapul, azaz viszonyabsztrakció. (A csere az áruk használati értékétől való elvonatkoztatás: minden használati érték ekvivalens, egymással azonosként tételeződnek.) *Dolog és viszony, konkrét-különös használati érték és használati értékek teljes ekvivalenciája*: ez a kritikus pont. Ez az az összefüggés, amit az antinómikus gondolkodás nem képes érzékelni.¹⁴ Az áruforma pedig éppen

¹³ Vö. Alfred Sohn-Rethel elemzésével: *Warenform und Denkform. Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des „reinen Verstandes“*; „Warenform und Denkform”, Frankfurt—Wien 1971, 116

¹⁴ Uo. 113.

úgy van megalkotva, hogy egyszerre két formához tartozik, amelyek a köznapit tudatban megjelenve állandóan „váltakoznak”, felcserélődnek: a termelés szereplői számára a munkatermék tárgyi-dologi jellege adott, a csereszubjektumok számára annak érzékföltötti, társadalmi meghatározottsága. A köznapit tudat, mert mindig valamelyik szférának alárendelt, képtelen a kettő differenciálására. Ebből azonban két dolog is következik. *Egyfelől, hogy a munkatermék tárgyi-dologi jellege nem a szubjektum képzelgéseinek terméke, hanem a tudat tárgyát alkotó realitás. Másfelől, hogy a csereviszonyban megjelenő „tisztá” társadalmiság legalább annyira eltakarja a tőkés termelés ökonómiai alapviszonyát, ahogy az áru természeti formája eltakarja a benne megtestesülő értékviszonyt.*

5. A CSERÉTŐL ELTAKART CSERE ÉS A KÖZNAPI TUDAT KOMPETENCIÁJA

A csere — mondottuk — a szintiszta társadalmiság: az áru birtokost cserél, társadalmi státusza megváltozik. Az áruk viszonya az ekvivalencia, a kicserélhetőség, a szubjektumok társadalmi vonatkozása az egyenlőség — mondja Marx. *Esszenciálisan különböző dolgok azonos formameghatározottságban tételeződnek, s ez a realitás vezet oda, hogy esszenciálisan különböző szubjektumok is azonos formameghatározottságban tételeződjenek.* Az áruk egyenlővé tétele hozza létre a csereérték kategóriáját, és ez mint társadalmi értékforma funkcionális céljainak egy különös természeti formában tesz eleget: pénz. Az elemzés logikája a következőket hozza felszínre: míg az áru esetében ennek használati értéke a köznapit tudat számára eltakarta saját társadalmi vonatkozásait, addig a pénz esetében mellékessé lesz ennek természeti-dologi meghatározottsága, és kizárólagossá lesz ennek társadalmi sajátossága, társadalmi érvényessége. A pénz a *láthatóvá, tapinthatóvá* lett értékforma, amelynek azonban legkevesébé látható, tapintható jellegzetességei az érdekesek. Sokkal inkább „érdekes” *társadalmi* hatalma, *társadalmi* érvényessége: az, hogy általa minden áru összemérhető és kicserélhető, s hogy ezáltal a csereszubjektumok mindenoldalú és kölcsönös viszonylataiban megjelenik a szabadság és függetlenség mindenkire nézve *homogén* státusza. A forgalom szférája — a csere „szintiszta” társadalmisága — azonban megintcsak „eltakar”, *valami más helyett* jelenik meg az individuumok tudatában. A csereérték absztrakciójában megjelenő tartalmak elemzése lendít túl azon a kérdésem, hogy az áruforma milyen kauzalitás útján közvetítődik az emberi gondolkodás számára.

Marx „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiban” részletesen elemzi a cserefolyamat kettős jelentését. Bemutatja, hogy a második jelentésben vett csere, amely tőke és bérmunka között történik, mennyiben egyezik az első jelentésben vett cserével: az árucserével a forgalomban, és hol tér el attól. Tőke és bérmunka cseréjében — írja — az árucserére vonatkozó formameghatározást betartják.¹⁵ Teljes mértékben érvényesül, hogy az áruk csereértékének egyenlőnek kell lennie. A munkásnak — amikor eladja munkaerejét — a tőkés-sel való cseréje így egyszerű csere. Mindegyik egyenértéket kap, az egyik pénzt, a másik egy árut és ennek az ára pontosan egyenlő az érte fizetett pénzzel. A munkaerőt pénzbeli egyenértékre cserélik, amely megfelel a munkás „eleven

¹⁵ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest 1972, 183. Vö. még MEM 23, 545 — 546.

valója” fenntartására, szükségletei kielégítésére szolgáló használati értékek értékének. *Ekvivalenciák* cseréjéről van szó. Ám e csere mégis *alapvetően más minőség*, mint az egyszerű áruforgalomban végbemenő csere. Míg ott a folyamat végén jelentkező árut elfogyasztják, elsajátítják, a pénz pedig mint „szervetlen hamu” marad hátra — tehát mindkettő kívül kerül a gazdasági formameghatározáson —, addig tőke és bérmunka cseréjében a pénzre becsértelt munkaerő használati értéke mint *különös gazdasági viszony* jelenik meg. Amit a tőkés ebben a cserében kap, az idegen munkaerő feletti rendelkezés: értéket fiadó tevékenység. A munkaerő — a munkás — viszont cserébe egyenértéket kapott. *Ezért csak látszólagos, hogy ez a csere belesik a szokásos forgalomba*, valójában a cserétől lényegileg különböző folyamat. A tőkés részéről — mondja Marx — a csere csak *látszólagos*, mert a tőkés több értéket kap, mint amennyit adott (persze nem a forgalomban). E folyamatnak ezért más gazdasági meghatározáshoz kell tartoznia, és nem a cseréhez, jóllehet a folyamat a *magja megjelenésében, érzékelhető mivoltában* teljesen megegyezik a szokványos árucseré ismérveivel. Ezért mondja Marx, hogy a forgalomban lejátszódó csere is eltakar, s hogy csupán látszat, hogy az esszenciálisan különböző szubjektumok azonos gazdasági formameghatározáshoz tartoznak.

„A tőke” harmadik kötetében a tőkeviszony misztifikációját elemezve ezt írja: „Az egyik oldalon az érték, a múltbeli munka, amely az eleven munkán uralkodik, a tőkésben megszemélyesül; a másik oldalon fordítva, a munkás mint pusztán tárgyiasult munkaerő, mint áru jelenik meg. Ebből a *visszajára fordult viszonyból* már magában az egyszerű termelési viszonyban is szükségszerűen ered a *megfelelő visszajára fordult elképzelés, egy transzponált tudat*, amelyet . . . a forgalmi folyamat átváltozásai és módosulásai továbbfejlesztenek.”¹⁶ Marx ezzel azt mondja, hogy az egyén tudata — mint a jelenségek tudata — misztifikált, meghamisított tudat. De azt is mondja, hogy a misztifikáció *nem a tudat műve*. A valóság visszajára fordult, a valóság rejtőzik el a tudat elől, a valóság burkolja magát valami másba — hol érzékelhető tárgyiaságba, hol észlelhető társadalmiságba —, másszóval önmagát eltakarva a saját működtetését lehetővé tevő észlelési és cselekvés-objektumokat kínálja fel, s ennyiben saját maga transzponálódik — *átvivődik, kiterjed* — a tudat területére. A tudatban tehát az objektivitás van jelen és ez az objektivitás téveszti meg az egyént. Amikor azt mondjuk, hogy ami a tudatba kerül, az a valóság, csak hogy ez a valóság előzetesen a visszajára fordulás, egy felcserélés folyamatán ment át, akkor ezzel az adott viszonyok olyan történeti létrejövésére is utalni kívánunk, amelyben a szubjektum tevélegesen, ám nem szándékoltan-intencionáltan vett részt. A visszajára fordulásnak, a felcserélésnek, azaz a valóságnak *történeti genezise* nem adott a tudat számára. A viszonyok keletkezéstörténete, olyanná válásuk, amilyenek, a tudat számára elmellőződik. A tudatba a valóság átalakulásának, transzformálódásának *eredményeként* előálló összefüggések egyszerűen bekerülnek, bevivődnek. Hogyne volna mármost Marx számára teljesen közömbös a transzponált és pusztán a „végeredményt” nyújtó tartalmak egyéni magyarázata, a szubjektív célok és indítékok hálózatába való bevonásuk, amikor a tudat valóságos tartalma csak a rajta kívül fekvő és általa nem intencionált viszonyok feltárásával, funkciója pedig e viszonyok restitutív tételezésében ragadható meg! Hiszen a tudat misztifikáltsága nem személyes képzelgések eredménye, nem agyrem. Ellenkezőleg, különböző időpontokban, különböző körülmények

¹⁶ MEM 25, 46—47.

között keletkezett tartalmak összeszövődése és egymásra épülése, amelynek történeti genezisést és kategóriális szerkezetét az egyéni tudat képtelen át- és fel-fogni, ám azt összességében — mint az árutertermelő köznapi tudata — nap mint nap reprodukálja.

Hogyan jelenik meg tehát Marxnál a tudat elemzése, az objektum—szubjektum viszony a jelzett relációban?

Ismét ki kell emelnünk, hogy Marx a tőkés termelési szisztéma működésének elemzésében e szisztémát úgy fogta fel, amely működéséhez elengedhetetlen alkotóelemként tartalmazza az egyének tudatát. Ezzel a tudat — köznapi tudatnak neveztük — a társadalmi viszonylatrendszer funkcionális alkotóelemévé lett, amelynek „tartalmát és formaképződményeit a rendszer összefüggéseinek a szövedékéből és differenciálódásából” vezette le, „nem pedig az objektum pusztá visszatükröződéséből a szubjektum érzékelésében”. „Ennek következtében a tudat elemzése úgy jelenik meg, mint a társadalmi-tárgyi formák, a 'társadalmi dolgok' elemzésének a tudat területére való kiterjesztése, az emberi szubjektivitás szintjén való folytatása. Az emberi szubjektivitás-ban . . . olyan vonatkozási pont képződik, amely — magának a tudatnak a vizsgálatában — független az egyén lelki életének pszichológiailag tudatos kifejeződéseitől, önmagának való számadásának, magyarázatának különböző formáitól, a motiváció nyelvétől.”¹⁷ Hogy a tudat funkcionális-restitutív és a jelzett értelemben *reduktív* elemzése mennyire nem pusztán az árúforma „titokzatosságának” feltárásakor jellemzi a marxi módszert, hogy tehát Marx nem csupán az ökonómiai folyamatok elemzésekor vonatkoztatott el e folyamatok megértésének szubjektív motivációs bázisától, hanem konkrét *társadalomtörténeti* elemzéseiben is, arra vonatkozóan — némiképp előlegezve a még kifejtendőket — álljon itt egy hely a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája” c. munkájából:

Marx kérdése: mi magyarázza az 1848 előtti Franciaországban a legitimisták és az orléanisták frakcióinak szembenállását. „Vajon ami ezeket a frakciókat trónkövetelőikhez kötötte és egymástól elválasztotta, az csak a lilium és a trikolor volt, a Bourbon-ház és az Orléans-ház, a royalizmus különböző árnyalatai — vajon egyáltalán csak a royalizmus hitvallása?” S a marxi válasz: „Ami . . . ezt a két frakciót elválasztotta egymástól, azok nem úgynevezett elvek, hanem anyagi létfeltételeik voltak, a tulajdon két különböző fajtája, a városnak és a falunak régi ellentéte a tőke és a földtulajdon közötti vetélkedés. Hogy ugyanakkor régi emlékek, személyes ellenségeskedések, félelmek és remények, előítéletek és illúziók, rokon- és ellenszenvek, meggyőződések, hitcikkelyek és elvek is fűzték őket az egyik vagy a másik királyi házhoz — ki tagadná ezt? A tulajdon különböző formáin, a társadalmi létfeltételeken egy egész felépítmény emelkedik különböző és sajátlagosan alakult érzésekből, illúziókból, gondolkodásmódokból és életszemléletekből. Ezeket az egész osztály teremti meg és alakítja ki a maga anyagi alapjaiból és a megfelelő társadalmi viszonyokból. *Az egyes egyén, akihez mindez hagyományon és nevelésen át jut el, azt képzelheti, hogy ezek a tulajdonképpeni indítóokai és kiindulópontjai cselekvésének.* Habár az orléanisták, a legitimisták, mindkét frakció önmagával és a másikkal azt igyekezett elhíttet-

¹⁷ M. K. Mamardasvili: A tudat elemzése Marx műveiben; „Történelmi materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény”, Kossuth, Bp. 1969—70, 217. A későbbiekben több ponton a tudat személytelen (reduktív-tárgyi) elemzésének marxi megközelítését rekonstruáló írás szempontjait követjük.

ni, hogy a két királyi ház iránti ragaszkodásuk választja el őket egymástól, a tények később azt bizonyították, hogy ellenkezőleg, az érdekeik meghasonlottsága tiltotta a két királyi ház egyesülését. S ahogy a magánéletben különbséget teszünk aközött, amit egy ember hisz és mond önmagáról, és aközött, ami ő valóban és amit tesz, a történelmi harcokban még sokkal inkább meg kell különböztetnünk a pártok frázisait és képzelgéseit a valódi organizmusuktól és a valódi érdekeiktől, az elképzelésüket a realitásuktól.”¹⁸

A tudat marxi elemzésének fundamentális része a különbségtétel aközött, amit egy szubjektum vagy egy társadalmi csoport hisz és mond önmagáról és cselekedeteiről, és aközött, ami valóban és amit valóban tesz. A tudat megközelítésének, episztemológiaián tetten érhető „skizofréniájának” ezt a *nézőszögét* Marx már több mint száz éve bevitte a gazdasági és társadalmi folyamatok vizsgálatába.¹⁹ Túl ezen — egyetértve Mamardasvilivel — indokolt Marx érdemét abban is látni, hogy leküzdötte a megelőző klasszikus polgári gazdaságtan „rejtett antropologizmusát”: a gazdasági és történelmi folyamatok szubjektumainál nem feltételezett bizonyos természeti és tovább nem elemezhető adottságokat, szükségleteket.²⁰ Ebben rejlik módszerének objektivitása: nem tekinti hivatkozási pontnak az egyént és tudatát a gazdasági-történelmi folyamatok elemző megértésekor. Ellenkezőleg, Marx feltárja, hogy a valóságnak vannak olyan aspektusai, amelyek nem vonatkoznak az egyéni tudatra és nem magyarázhatók meg a tudat útján.²¹ Az egyéni tudatnak a tényleges cselekedeteket magyarázó, racionalizáló és jóváhagyó jellegzetessége éppen annyira közömbös és szekunder jelentőségű volt Marx számára, amennyire nyilvánvaló, hogy a „társadalmi tárgyiaságok” elemzését a tudat területére kiterjesztve folytatni lehet és kell. A tudat — visszatérve a korábban mondottakhoz — éppen „társadalmi tárgyiaságai”, a viszonylatrendszereket tükrözve tételező „jelentéssel bíró objektivációk” révén megközelíthető. Társadalmi determinációjának feltárása azt jelentette, hogy 1. az, ami determinál, csak azáltal tételeződik — közvetítődik — egyáltalában, amit determinál, 2. a determinált faktorban — a tudatban — megjelenő képzetek, alakzatok nem egyszerűen visszatükröző, hanem behelyettesítő és képviselő funkciót látnak el, végül 3. képesek ezáltal a valóságos viszonyokat eltakarni, s ezért irreleváns — a vázolt szisztémában —, hogy a tudat alakzataiban az egyén mit ismer fel és tudatosít a maga számára. Ha így van, fel lehet tenni a kérdést: mi a jelentősége az egyéni tudat „helyes” és „téves” meghatározottsága megkülönböztetésének? Más oldalról: ha az áruforma — tudat, illetve a kettős értelemben vett csereviszony — tudat összefüggésekben nem egy lineáris ok—okozati meghatározottság működik, akkor hogyan fest az a kauzalitás, amelynek eredményeképpen

¹⁸ Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; MEM 8, Bp. 1962, 128—129. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

¹⁹ Marx ideológiai-kritikai aspektusának és a freudi pszichoanalízis tudattalan-elemzésének tartalmi összemérhetetlenségét és metodikai paralellitását érdekfeszítően elemzi Kurt Lenk: Marx und Freud — Versuch eines Strukturvergleichs; „Marx in der Wissenssoziologie”, Luchterhand, 1972, 184—199.

²⁰ Mamardasvili, i. m. 217.

²¹ A marxi megközelítés egyik alapvető mozzanatát ebben látja Maurice Godelier: „Rationalité et irrationalité en économie”, Francois Maspero, Párizs 1966. Németül: „Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie”, Majna-Frankfurt 1972; lásd a „Die Rolle von Angebot und Nachfrage in der marxistischen Wert- und Preistheorie” c. fejezetet, 78—98.

kész, befejezett és restriktív jellegű tartalmak adódnak át a tudatnak? Úgy véljük, az e kérdésre adható válasz nyújtja a tudat marxi vizsgálatának egyik máig tanulságos eredményét.

6. A RENDSZERLEGES OKSÁG ÉS A FÉLREÉRTETT DEMISZTIFIKÁLÁS

A kérdés, amelyre választ keresünk, most már így hangzik: hogyan határozódnak meg, hogyan jönnek létre a tudat „behelyettesítői”, „képviselői”? Mint már mondtuk, Marxnál feltalálható egy elvonatkoztatás a szubjektum belső világában lejátszódó folyamatoktól. Ezt az elvonatkoztatást az objektum—szubjektum viszony egy új típusú tagolása, rendszerszerű, rendszerleges viszonyná tágítása teszi lehetővé: a két pólus közé az emberi kapcsolatrendszerek történetileg kialakult, „sokszorososan összefonódott és rétegzett” világa kerül. Egy olyan közvetítő beiktatásáról van szó, amely a szubjektum tudatát és érzelését interpretálhatóvá teszi a *rendszerleges okság* fogalmi keretei között.

Marx — írja Mamardasvili — „gyökeresen megváltoztatja a tudat egész okság-sémáját. A mechanikus okság, amelyet a megelőző racionalizmus lényegében antropológiailag adottnak tekintett a tudat társadalmi tapasztalatában, itt egyszerűen nem működik, mivel azon a hipotézisen alapul, hogy elvileg az egyén minden esetben képes átlátni valódi érdekét és tényleges helyzetét, és hogy az általa szemlélt objektumok „okoznak” szubjektivitásának tudati képeket... Marx, elvetve ezt a feltételezést, a tudati képződményeket nem az egyes tárgyak közvetlen tartalmából vezeti le, mely az érzékiség afficiálása útján jut el a tudatba, hanem az adott tárgyak között a rendszerben kialakuló viszonyokból, e viszonyokon belüli helyükből és differenciálódásukból. Az egyes objektumok itt a rendszer lerakódásai, „összesűrűsödései”, melyekben tágabb összefüggésének, struktúrájának valamilyen oldalai, részei válnak láthatóvá. Formájukat elemzés útján nyomon követhetjük egészen a rendszeren belüli viszonyokból való keletkezéséig. Ami e formának a tudat által való appericipiálását illeti... ezt az jellemzi, hogy azok a viszonyok, amelyekből a forma a maga primér tartalmát és életét meríti, elmellőződtek.”

A forma mintegy képviselőjéül, behelyettesítőjéül szolgál a rendszert alkotó objektumoknak a tudatban és „ebben a folyamatban — a viszonyok kiesésének és helyettesítésének folyamatában — az egyén a maga gondolkodásával nem vesz részt. Ez teszi érthetővé, hogy a tudat vonatkozásában csak olyan „okozásról” lehet szó, amelyet a tágabb rendszer s a viszonyoknak e rendszeren belüli játéka indukál az egyes láncszemben, csak rendszerleges és nem valamilyen egyéb okságról lehet szó.”²² Ezen az alapon lehet megérteni azt az oksági sémát,

²² Mamardasvili, i. m. 220. E helyütt csupán utalni kívánunk rá, hogy az említett helyzetnek — mármint a viszonyok „kiesésének”, „elmellőződésének” — a *fordítottja* is bekövetkezhet és be is következik. Amint ismeretes, a nyelv kreativitása lehetővé teszi, hogy olyan szerkezeteket kapcsoljunk össze, amelyek ténylegesen elő sem fordulnak. Ebben a helyzetben — éppen a nyelv, a grammatikai szabályok kiterjesztő és alkotó használata útján — a tudat a valóságot olyan kategóriákban is appericipiálhatja, amelyek tartalma (a valósággal összevetve) posztulált, előre jelzett, tapasztalatként még elő nem állítható. Mégis mint *tény* számon tartott és a valóságban történő eligazodást szolgálja. A tudat „képviselő”, „behelyettesítő” formái között ezért mindig ott találjuk a *jövőanticipációs* alakzatokat is.

amelyet Marx a társadalmi létezés és a társadalmi tudat között megvon. A rendszerleges okság kifejezés arra a folyamatra utal, amelyben a társadalmi viszonyok többszörös átváltozás eredménye gyanánt utalnak ki bizonyos, az átváltozások konkrét lezajlását nem tartalmazó — bennük keletkezett, ám tőlük leváló és függetlenedő —, *együttal* a viszonyok értelmezését és mozgását lehetővé tevő objektívációs formákat az egyéni tudatnak. Ezért jelenhetnek meg a társadalmi tárgyak a tudat számára *mint* valamik, *holott* mások.

Korábban — Marxtól idézve — mondtuk, hogy a tudomány fedezi fel azt a visszajára fordítást — felcserélést, misztifikációt —, amely a társadalmi viszonyokat az áru tulajdonságaiivá, a termelési viszonyt dologgá (pénz), a munka társadalmi jellegét munkatermékek viszonylatává változtatja át. Nyomatékosan ki kell emelnünk: *a köznapi tudatban ez a visszajára fordítás — ami egy mozanata annak a folyamatnak, amelyben bizonyos viszonyok kiesnek és másokkal helyettesítődnek — egyáltalán fel sem merül, nem lesz problémává.* A köznapi tudatban — éppen, mert nem a visszajára fordítás felismerése — az, amit tükröz és az, amit tükrözhetne, a munkatermék tárgyi, illetve társadalmi, érzéki illetve érzékfölötti jellege nem válik ketté. Ezért valóban fel lehet vetni a kérdést: *a jelzett vonatkozásban egyáltalán mi értelme a „tükrözés” kifejezés használatának? Hol lehet megvonni a különbséget a tudat és tárgya között?*²³ A látszatok *objektivitása* nem éppen e különbségtétel ellen szól? Ezen a ponton még inkább világos lesz, hogy Marx a tudat elemzésében valóban teljes mértékben elvonatkozott az egyén szubjektív pszichikai folyamataitól. *A tudat tárgyiságára redukálódik.* Tárgyi meghatározottsága azt jelenti, hogy ténylegesen azonos, egybeesik az adott többrétegű viszonylatrendszer szülte objektívációs formákkal. A „tudat elemzése” az utóbbiak elemzését jelenti. Ezért annak megválaszolása, hogy melyek ezek a „tudattól meg nem különböztethető tárgyi formák”, annak megválaszolásával egyértelmű, hogy milyen tényezők képviselik-helyettesítik a dolgokat a tudat számára, egy, a tudaton kívül végbemenő *transzformációs* — rendszerleges oksági alapon működő — folyamat eredményeképpen.²⁴

Mielőtt e transzformációs folyamat jellemzésére rátérnénk, szükségesnek látszik egy nagyobb kitérő. Azt állítjuk tehát, hogy Marx tőke-elemzéseiben a tudat meghatározottságát tárgyisága adja, hogy Marx a tudat redukciójával dolgozik. A valóság viszonyai szülte objektívációs formák — mint a valóság helyettesítői, reprezentánsai — egybeesnek a tudattal. Kiemeltük már előljáróban Marxnak azt a megállapítását, amely ebben az összefüggésben tesz szert különös fontosságra, miszerint a munkatermékeknek mint értékek dologi kifejezésének a felfedezése *nem oszlatja el* a munkák társadalmi jellegének tárgyi látszatát. Kevéssel előbb Marx ezt írja „A tőke” első kötetében: „. . . a magánmunkák valójában csak azon vonatkozások révén érvényesülnek a társadalmi összmunka tagjaiként, amelyekbe a csere a munkatermékeket és ezek közvetítésével a termelőket helyezi. A termelők számára ezért magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai **ANNAK JELENNEK MEG, AMIK**, vagyis nem a személyek közvetlenül társadalmi viszonyainak magában a munkájukban, hanem ellenkezőleg, a személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak.”²⁵ Marx ezzel félreérthetetlenül kimondja: az, hogy *a személyek szemében és érzéke-*

²³ Uo. 221—222.

²⁴ Uo. 222.

²⁵ MEM 23, 75—76. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

lésében a személyek közötti viszony dolgok közötti viszonyként adódik, az nem puszta illúzió, nem látszat, nem szemfényvesztés, hanem valóságosan így is van: a személyek közötti viszony a személyek számára valóban a dolgok közötti viszony. Az értékviszonynak mint dolgok közötti viszonnak, tőke és bérmunka cseréjének mint egyenértékek cseréjének a tudati megjelenítése nem képzelgés, nem illuzionizmus, hanem valóságos megjelenés a tőkés termelés szereplőinek tudatában, és éppen ez adja a köznapi tudat *restitutív* meghatározottságát, s ezzel fundamentuma a kapitalista szisztéma önreprodukciójának.

A polgári gazdaságtan kategóriái — írja Marx — „*társadalmilag érvényes, tehát objektív gondolati formák* e történelmileg meghatározott társadalmi termelési módnak, az árutermelésnek a termelési viszonyai számára.”²⁶

Miért fontos annak kiemelése, hogy a valóság objektívációs formái is társadalmi valóságok, s mint ilyenek, mint „objektív gondolati formák” konstituensei a termelők köznapi tudatának? Mert ezzel elkerülhetjük azt a buktatót, amelyet az objektívációs, *egyben* tudati formáknak *illuzórikussá* nyilvánítása jelent. Ha bemutatjuk — és ezt teszi Marx —, hogy a valóság és objektívációs formái között inadekváció áll fenn, ezzel még nem biztos, hogy nyilvánvalóvá tettük ezt a inadekvációt a tudat számára, hiszen ennek *egyetlen* tartalma és konstituense az objektívációs forma, vagyis az, ami van. Az tehát, hogy a valóságból a teoretikus tudat megmagyarázza annak megjelenéseit, objektívációit, formáit, semmiképpen sem azonos azzal, hogy a tudatot elvezettük az „illúzióktól” a valóság felé. Más szóval *azáltal, hogy Marxnál az áruforma titokzatossága tisztázódik, az áruforma még nem tűnik el, nem bizonyul illúzióknak.* Az áruforma titkának felfedezése, a dologi közvetítettség emberalkotta jellegének feltárása, a cserének mint nem cserének bemutatása, az értékföllet visszavezetése a meg nem fizetett többletmunkára *még nem teszi a valóság objektívációs formáit „elképzeltékké”, „hiedelmekké”, vagyis olyan „fétisekké”, amelyek ugyan „nem léteznek”, mégis „valóságos tulajdonságokkal” ruházták fel őket.* Az a tény tehát, hogy az egyén tudata a kapitalista társadalmat „valamilyennek tapasztalja”, az azért lehetséges, mert a kapitalizmus olyan, „amilyenek” magát nyilvánítja, s *nem azért lehetséges, mert az egyén „fétisizál”:* nem létezőket létezőként tételez.

Ha az egyén tudata a kapitalizmust *másnak* tapasztalja, mint ami, ez azért lehetséges, mert az *ténylegesen* másként mutatja meg magát, mint ami.²⁷ Ha tehát a tudat „tévesen” tükröz, erről nem a szubjektum tehet, hanem a valóság: a kapitalista termelés szereplői *nem saját maguk „csapják be” magukat, hanem a valóság „csapja be” őket.* Ez azonban azt is jelenti, hogy azok a jelenségek, amelyeket „abszurdaknak”, „hamisaknak” tekinthetünk, mint objektívációs formák nem puszta illúziók. Éppen ezért tudati tételezésük, tudati létük nem magyarázható a termelés szubjektumainak tisztánlátási problémáival, öntudatuk hiányával, gondolati restséggel, emberi feledékenységgel. *A tudat objektívítás, nem lehet a szubjektívításra redukálni.* Ha nem így lenne, az elidegenedés megszüntetéséhez elegendő lenne arra „rámutatni”, azt „beláttatni”. A tudat ezért nem elképzelt létezésékek valósággá magasztosítása, hanem egy társadalmi objektívítás restitutív funkciójú elsajátítása. Mint Mamardashvili mondja: első-sorban az objektívációs formák *visszasajátítása, amely objektívációs formák*

²⁶ Uo. 78. — Kiemelés tőlem — P. Zs.

²⁷ Ezt a nézőpontot képviseli Norman Geras: *Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital*; „New Left Review”, 1971. jan.—febr., 69—85.

létrejötté az éppen adott egyének tudatától függetlenül, azt megelőzően ment végbe.

A kiemelt összefüggések — számos körülménytől motivált — elsikkadása magyarázza azt a rendkívül szuggesztív és hatásában maig gyűrűző beállítást, amelynek első megfogalmazását (legalábbis ismereteink szerint) a fiatal Lukácsnál találjuk. E szemszög elválaszthatatlan annak méltánylásától, hogy Lukács György törekvése éppen a marxizmus cselekvő intenciójának, nem ökonomista recepciójának igen nagy jelentőségű felelevenítése volt. A „Történelem és osztálytudat” egyik fejezetében ezt olvassuk:²⁸ „... a munkásnak a termelési folyamat pusztá objektumává való átalakulását ugyan a termelés tőkés jellege . . . hozza objektíve létre, ez a hasadás azonban, amely éppen itt, az áruvá objektívizálódó emberben objektivitás és szubjektivitás között keletkezik, lehetővé teszi, hogy ez a helyzet tudatosulhasson.” „A munkás mindenekelőtt csak akkor ébredhet társadalmi létének tudatára, ha tudatába kerül saját áru mivoltának. . . Ahogy kezd világossá válni, mennyi mindent előfeltételez ez a közvetlenség, kezdenek széthullani az áruruktúra fetisizált formái: a munkás felismeri önmagát és saját magának a tőkéhez való viszonyát az áruban. Bár még nem képes arra, hogy gyakorlatilag felülemelkedjen ezen az objektumszerepen, tudata: *az áru öntudata*: vagy másképp kifejezve: az árutermelésre, áruforgalomra épülő tőkés társadalom önismerete, önleplezése.” Később ezt olvassuk: „A munkás áruként való önismerete azonban már ismeretként is: gyakorlati. *Vagyis: ez a megismerés a megismerés objektumának tárgyi, strukturáló változását idézi elő.* A munkás mint áru objektív, sajátos jellege . . . ebben a tudatban, ezáltal a tudat által *társadalmi valóságra* ébred. A munka mint áru sajátos jellege . . . ez által a tudat által objektíválja magát. Amint azonban láthatóvá válik ennek az árufajtának a sajátos tárgyisága, az, hogy emberek közötti viszony dologi burokbán, hogy a kvantifikáló kéreg alatt minőségi, eleven mag rejtőzik, akkor lelepleződik *minden árunak* a munkaerőre mint árura épített fetisjellege: valamennyinek a magja, az emberek közötti viszony, hatótényezőként lép be a társadalmi fejlődésbe.”

Lukácstól távol áll, hogy a „hamis tudat” tartalmait képzelgésnek, az önkény művének tulajdonítsa. Azt is félre nem érthetően leszögezi, hogy a dologi kapcsolatok objektív világának megismerését az individuum ugyan kamatoztathatja a saját javára, de nincs módja arra, hogy tevékenysége által „a dolgok valóságos menetében” változást idézhessen elő. Miért? „Éppen azért, mert elhalványodnak, észrevehetetlenné és felismerhetetlenné válnak bennük [a tőke formáiban — *P. Zs.*] az embereknek a közvetlen áruviszonyokban rejlő, egymással és szükségleteik reális kielégítésének valódi objektumaival való kapcsolatai, az eldologiasodott tudat számára *önmaga társadalmi életének igazi reprezentánsaivá* kell hogy váljanak. Az áru árujellege, a kalkulálhatóság absztrakt mennyiségi formája itt a legtisztább alakjában jelenik meg: az eldologiasodott tudat *saját közvetlenségének megjelenési formájává* lesz, amelynek túllépésére — eldologiasodott tudat lévén — még csak nem is törekszik. . . ”²⁹ Más oldalról pedig e *közvetlenség* megkapja a maga „tudományos elmélyítését”: a kapitalizmus gazdaságtana és a polgári filozófia egyaránt „megmaradnak az eldologia-

²⁸ Az eldologiasodás és a proletariátus tudata, III. A proletariátus álláspontja, Magvető Budapest 1971, 447–450.

²⁹ Űo. 334. — Kiemelés tőlem — *P. Zs.*

sodás közvetlensége elemzésénél, és meg sem kísérlük, hogy az objektíve legderiváltabb, a kapitalizmus tulajdonképpeni életfolyamatától a legtávolabb eső, tehát a leginkább külsővé vált és legüresebb formáktól az eldologiasodás tulajdonképpeni ősfenomenjének irányába előrehatoljanak”³⁰

Visszatérve most a fentebb idézett szövegekhez, nem világos, hogy az áruvá objektívizálódó emberben *hogyan* teremődik meg az objektivitás és a szubjektivitás hasadása? Nem meggyőző, hogy az a *belátás* (meglátás, láthatóvá válás), amely felszínre hozza a dologi „burokban” elrejtőző emberi viszonyt, az objektum strukturáló változását idézi elő. Változatlanul nem tudjuk, hogyan lehet az árutermelő tudata számára lehántani a dologi „burkot”, hogyan lesz az áru tudata mozgósító öntudattá. Az írás más részeire gondolva mi sem volna igaztalanabb, mint olyasmit hányni Lukács szemére, hogy a viszonyok értelmezése nem a szubjektivitáson múlik, hogy megváltoztatásuk vagy ennek elmaradása nem a tudati belátás, vagy a rádöbbenés valamilyen függvénye. Az idézett megfogalmazásokban mégis ez kísért.

Marx „A tőke” más helyén ezt írja: „. . . ha valaki pusztá jeleknek nyilvánítja azokat a társadalmi jellegzetességeket, amelyekre a dolgok bizonyos termelési mód alapzatán szert tesznek, vagy azokat a dologi jellegzetességeket, amelyekre e termelési mód alapzatán a munka társadalmi meghatározásai szert tesznek, ezáltal egyszersmind az emberek önkényes reflexiók termékének nyilvánítja őket.”³¹ A demisztifikálás ezért nyilván nem jelentheti azt, hogy a valóság objektívációs formáitól ezeknek társadalmi — tehát egyén feletti, egyénhez képest elsődleges — objektivitását is visszavonjuk. Másfelől ha a valóság visszájára fordított, s a tudat ezt a visszájára fordítást tartalmazza, akkor a tudati ábrázolás hitelessé tétele nem a tudaton múlik, hanem a valóság objektívációs formáinak átalakítását implikáló műveleteken. A probléma ezzel kitolódik az ismeretelméletből, és átkerül a forradalmi osztályharc, a tevékeny társadalmi gyakorlat területére. Ez a helyzet, mivel a valóság demisztifikálhatóságának, visszájára fordíthatóságának a *tudata* még nem jelenti a fennálló „fordított” világ gyakorlati negációját. A demisztifikálhatóság tudata még nagyon jól megfér az adott társadalmi helyzet *neki tulajdonított* értelmével, és nem — vagy nem feltétlenül — tartalmazza az adott helyzet *objektív értelmét*, amely csak annak mindenkori konkrét elemzése útján állítható elő.

Karl Korsch 1938-as írásában az áru fétisjellegét elemezve a fentebbi felfogás már rendkívül leegyszerűsített vonalán halad: „Az értékviszonyok, amelyek a munkatermékek cseréjében mint áruk lépnek előtérbe, egyáltalán nem dolgoknak a sajátosságait vagy viszonyait, hanem a termelésükben együttműködő embereknek a társadalmi viszonyait fejezik ki. A polgári társadalom az a különös társadalmi forma, amelyben éppen azok az alapvető viszonyok, melyekbe az *emberek* életük társadalmi termelésében lépnek, a résztvevők számára csak utólagosan, ebben a fordított formában mint *dolgok* viszonyai lesznek tudatosak. Amennyiben tudatos cselekedeteiket ezektől a képzetektől (?!) függővé teszik, úgy ténylegesen — mint a vademberek a fétisektől — saját kezük művétől lesznek uralomba hajtva.”³² Ezzel azonban veszedelmesen közel kerülünk az értékviszonyok mint dologi viszonyok képzetként való tételezéséhez, a fétisziz-

³⁰ Uo. 336.

³¹ MEM 23, 92.

³² Karl Korsch: „Karl Marx”, IV. kiad., Majna-Frankfurt 1967, 97.

must a szubjektum illetékességébe utaljuk.³³ Korabeli munkájában (1941) Marcuse sem maradt mentes ettől a nézőponttól: „A gazdasági viszonyok csupán az árutermelés jellege miatt jelennek meg mint tárgyiak. Mihelyt az ember a termelési mód mögé néz (?!) és eredetét elemzi, láthatja, hogy ennek természeti *tárgyisága* pusztá látszat (?!), míg valójában a létezés egy specifikus történelmi formájáról van szó, amelyet az ember adott saját magának.”³⁴ Ezzel a felismeréssel válik Marcuse-nál a gazdaságelmélet „kritikai elméletté”. A példák egészen napjainkig folytathatók. Közös hibájukat nem pusztán az a tény jelzi, hogy a gazdaság szubjektumainak tárgyi és önreflexióihoz fűzött anticipációk történetileg nem teljesültek. Közös hibájuk — számos eltérés és számos helytálló megállapítás ellenére — egyfelől az, hogy a kapitalista valóság objektívációs formáit illuzórikusként, képzeletbeliként tételezték: *hamis, fiktív tudati projekcióként* fogták fel. Másfelől, hogy a tudatot inkább mint *kivetítést* és kevésbé, mint a projekciók visszasajátítását ragadták meg, azaz nem tárgyiságában. Marxnál azonban a valóság illuzórikus voltát nem a szubjektum tudata, nem annak inadekvát projekciója magyarázza. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a tudat „hamisan” vagy „nem hamisan” objektíválódik. A valóságos viszonyok és az objektívációs formák (azaz a tudat konstituensei) között egy „társadalmi tér” van, amely *nem adott a szubjektum érzékelése számára*. Hogyan épül fel mármost ez a társadalmi tér, más szóval milyen közvetítésekben — transzformációkban — valósul meg a tudat társadalmi determinizmusa? A kérdésre adható válasz azt fogja bemutatni, hogy az egyénre a valóság objektívációs formái olyan szabályokat és cselekvéssémákat rónak, amelyeket képtelen elvetni, ám amelyek felállításában saját maga nem vett részt.

7. A „TÁRSADALMI TÉR” A RENDSZERLEGES OKSÁG NÉGY LÉPCSŐJÉBEN

Hogy a valóságról nem lehet „ránézéssel” leolvasni, hogy emberi viszony, erről a valóság tehet. Olyanképpen, hogy az emberi tudat számára felkínált tárgyai — mint mondtuk — egy sor kikristályosodáson, egy sor transzformáción mentek keresztül. Ezeknek eredménye kész, befejezett objektívációs formaként adódik a tudat számára. Maga a transzformáció a tudat szemszögéből elmellőződik, s ami belőle visszamarad, nem más, mint a benne lejátszódott történések helyettesítése, képviselete. Ezért a köznapi tudat elemzésének redukív módszere a tudat *reprezentátoros* funkciójának, a tudat *szimbolizációs* jellegzetességének a felmutatásához vezet. Úgy véljük, Marx éppen ezek elemzésével tárta fel, hogy a „fordított világ” neki megfelelő, adekvát tükrözése *gyakorlati akadály* a proletariátus választott és vállalt perspektíváinak megvalósításában.

A transzformációs folyamat — Marx áru-elemzését rekonstruálva — négy lépcsőre bontható:³⁵

³³ Erre mutat rá N. Geras említett írásában. A szerző ugyanakkor elemzését adja olyan „objektívációs formáknak”, amelyek *teljes értelmükben* illuzórikusak (pl. bérforma), vagyis nem többek *pusztá* jelenségnél.

³⁴ Herbert Marcuse: „Vernunft und Revolution”, Luchterhand 1972, Sonderausgabe. 248.

³⁵ Mamardasvili, i. m. 223—224.

a) Kiszakadás-összenövés. Egy objektivációs forma, egy jelentéssel bíró tárgy kiszakad a termelési viszonylatrendszerek összefüggéseiből és összenő az emberi tevékenységgel.

b) Áthelyeződés. A termelési viszonylatrendszerben „eredendően” betöltött jelentés áthelyeződik az adott objektivációs forma másodlagos — pl. fizikai — tulajdonságaira. Az objektivációs forma jelentése átruházódik annak jeleire, ám ezek nem pusztán jelzik az adott objektivációs formát, hanem — önállósulva — ténylegesen azonosak lesznek vele (maszk-problematika !)

c) Megfordulás. Az a mozgás, amely a termelési viszonylatrendszertől a jelentéssel bíró tárgyhöz — azt létrehozva — vezetett, megfordul. Úgy látszik, mintha a jelentéssel bíró objektiváció önállósult másodlagos tulajdonságai, jelei hoznák mozgásba az emberi tevékenységet, a termelési viszonyt — „*miközben gyakorlatilag tényleg így van!*” (Ezért beszél Marx *objektív, gyakorlati* látszatokról; az objektivációs forma tartalma elmellőződésével visszamaradt jelek a tudat számára valóságos, meghatározó összefüggésként tételeződnek.)

d) Összesűrűsödés. A tudat számára a jelentés jeleit — naturalizációját — hordozó objektum a társadalmi viszonylatrendszer egészének tagolatlan és eltakaró reprezentálójává válik.

A misztifikáció folyamata e négy etapban vezet el oda, hogy a társadalmi viszony dolgok — áruk — tulajdonságává, a termelési viszony dologgá — pénz — változik át. Valóságos visszajára változásról van szó, amelyben a szubjektum tudatának nincs szerepe. A társadalmi viszonylatrendszerek *változások sorozatában* — strukturálisan-rendszerlegesen — határozzák meg a tudatot. Olyan „közkeletű gondolkodás formákat” létrehozva, amelyek — a kapitalizmus marxi elemzése ezt tanúsítja — nem pusztán kísérőjelenségei „rejtett mögöttes alapjuknak”, hanem egyszerre közvetítik és eltakarják annak működését. *A köznapi tudatban ezért nem egyszerűen a valóság képmása van jelen, hanem az átváltozások eredménye.* „A tudat kódolja és saját anyagában kiviteli az objektumnak a tudat ,elő-állását’, amelyet . . . már a társadalmi mechanizmus játéka idézett elő. És ennek az ,elő-állásnak’ az elemzéséhez nem kell a vizsgálatba bevonni a szubjektum pszichikai természetét, megelőző asszociáció-képzési tapasztalatát, hajlamait, készségeit és általában a végtelenbe vesző körülmények ezreit . . . Hiszen mindebből semmi sem adhat magyarázatot a viszonyok rendszerében végbement változásokra. Ezek az átváltozások — összesenovés, áthelyeződés, inverzió, összesűrűsödés stb. — már végbementek az *előtt*, hogy az ember felismerte volna például az értéket, mint a munkatermék természeti testének érzékfölötti tulajdonságát; végbementek, vagyis elvégezte munkáját a . . . kvázi-tárgyi képződményekkel helyettesítő társadalmi mechanizmus játéka. *És mert* végbementek, ismerte fel az ember az értéket ilyen tulajdonságként.”³⁶

Az a probléma, hogy a társadalom köznapi tudatában rögzített tapasztalat átváltozások eredményét nyújtja, s hogy ezért a tudat tartalma nem vezethető vissza a társadalmi valóság „tisztá”, „közvetlen” megismerésére és érzékelésére, a *társadalomtörténeti események* elemzésében megint csak rendkívüli jelentőségű. Nem mondjuk azt, hogy a fentebbi négy lépcsős séma minden további nélkül rávetíthető bármely eseménytörténeti nyersanyagra. De — fejtegetéseinket zárva — nem hagyhatjuk figyelmen kívül Marx híres Brumaire-elemzéseit, amely a „társadalmi okság” tanához rendkívül tanulságos eseménytörténeti

³⁶ Uo. 225.

konkretizációt szolgáltat. Marx bemutatja, hogy 1848—51 között a franciaországi osztályharcban, az általa életre hívott helyzetben egy középszerű és groteszk figura — a majdani III. Napóleon — számára lehetővé vált a „hőszerep” eljátszása. Miért? Mert a társadalom döntő többsége számára nem középszerűségében és groteskségében „tükröződött”, nem tényleges, tartalmi művoltában. A jelzett időszak Franciaországában mindenki a „nagy” Napóleonra gondolt — mondja Marx —, mítoszával racionalizálta cselekedeteit, eközben a „nagy” Napóleon maszkja mögött előtűnt és hatalomra került a „kis” Napóleon. A „színpadon” önálló, tapasztalható és elgondolható realitásként ott volt — a múlt. A múlt Napóleonja képviselte a kor érdekeit és fantáziáját, ez helyettesítődött be a tudatba, ez szolgáltatta a cselekvések motívumait. S csak *ex post* derült ki, hogy a „nagy” Napóleon voltaképpen nem volt több „színpadi effektusnál”, hogy „tudatálarcában” egy igen kevesek által akart és szándékolt társadalmi realitás köszöntött be.

A rendszerezés igénye nélkül soroljuk fel, mi — mi minden — jellemezte a vázolt történeti relációban a „társadalmi okság” működését, mi módon tette lehetővé a tudat a társadalmi osztályok, rétegek, csoportok, pártok stb. mozgásának sajátos tüneteit.

Szembetűnőek a tudat olyan képződményei — nevezzük szimbólumoknak —, amelyek egy nem látható és nem tapasztalható társadalmi állapotra utalnak, egyben az egyének számára saját jelenüket teszik felfoghatóvá, értelmezhetővé.

E szimbólumok nem vezethetők le az adott helyzet objektív tartalmából, nem „tükrözik” azt.

Korábbi tartalmaiktól, eredeti közlendőjüktől (és annak progresszivitásától) elválasztattak, teljesen más társadalomtörténeti kontextusba helyeződtek át.

Rendkívül erőteljes konfirmatív-stabilizatórikus funkciót töltenek be egy meghatározott típusú társadalmi berendezkedésnek és egy osztály társadalmi uralmának kialakításában.

A valóságos társadalmi állapotok „tükrözése” helyett azok helyettesítésére, képviselőre — s ezzel elfedésére — képesek. Emlékezzünk Marx megállapításaira: a „múlt szellemeinek” felöltése, a történetileg korábbi „nevek, harci jelszavak és jelmezek” kölcsönvétele, a fraternité jelszavának felelevenítése, általában a „világtörténelmi jelenet” álrühás és kölcsönzött nyelvű színpadra vitele egyaránt a valóságos társadalmi állapotok kiiktatására, „eltussolására” szolgált. Ebből következően lehet különbséget tenni egy társadalmi állapot — fentebbi kategóriákban előadott — konstruált, neki tulajdonított értelme, és *post festum* megvilágosuló objektív értelme között.

Abban a folyamatban, amelyben a társadalmi helyzet átcsúszott önmagának szimbolikus értelmezésébe, a társadalmi viszonyok idő-dimenziókban kivethető és konkretizálható rendszere játszott szerepet, és nem az individuális tudat.

Nyilvánvaló, hogy a szimbólumokat egy korábbi helyzet termelte ki, azoknak kifejeződései. Akkor nem szimbólumok voltak, most azok. Így olyan elvonatkoztatások, amelyek nincsenek „szinkronban” az adott társadalmi helyzettel. Mégis, mint szimbólumok, mint önálló életet élő jelek, képesek mozgásba hozni a társadalmi viszonyok éppen adott rendszerét, aktivizálják a különböző társadalmi kategóriákhoz tartozó individuumokat. Ezért objektív, gyakorlatilag hatékony látszatok.

Minderre azért képesek, mert a „történeti harcok” lezajlása során a harcokban résztvevők tapasztalásában nem — nem mindig — különül el a társadalmi

helyzet valóságos struktúrája és a szimbólumok (és egyebek) formájában értelmezési lehetőséget és cselekvési sémát felkínáló objektívációs rendszer. 'Más szóval az utóbbi az, ami közvetlenül adott. Látható, hogy a tudat tárgyi-társadalmi tartalma a valóságos viszonyok kiiktatásával jön létre, és a viszonyok sajátos konfigurációját képviselő kategóriákban kész, befejezett, objektív gondolati formák adódnak át a szubjektivitásnak. (E gondolati formák további sorsa, majd leépülése, „kihunyása” problémák sorát veti fel, amire itt csupán utalni tudunk.)

A szimbólumokban — a „nevek és jelmezek” eszköztárában, a „maszkok” felvételében — az egyének társadalmi viszonyai jelentkeznek, de nem közvetlenül, hanem egy közvetett-rendszerleges determinizmus működésétől átváltoztatva.

Ezáltal maga a társadalmi valóság jelentkezik egy olyan önértelmezést nyújtó formában, amelyben eltakarja önmagát, és tényleges mibenlétéről az individuális tudat képtelen tudomást szerezni.

Végül szögezzük le: elemzésünk a társadalmi tudatnak csupán egy — köznapinap nevezett — síkjára irányult. E síkon oly minták, klisék adódnak, amelyekben az individuumok és csoportjaik élettörténetüket kihordják, tapasztalataikat tömörítik, hagyományozzák. Probléma itt, hogy az egyes individuum, de éppígy szociális integrációja ritkán „néz utána” azoknak a magatartás-, szokás-, gondolkodás-kliséknek, amelyekben tevékenységét kivitelezi, s többnyire megelégedik azzal, hogy ezeket ösztönzőiként, regulátoraiként tudja. E sémák, klisék ugyanakkor történetileg lokalizálható genezissel és kikristályosodási folyamattal rendelkeznek. Ezek feltárása és kritikai megvilágítása feltétele az értelmes társadalmi cselekvésnek. Ezzel azonban nem azt mondjuk, hogy a szimbólumokat avagy a magatartás-kliséket ezeknek vizsgálata mint hamisításokat, homályos ködképeket, tudatos torzításokat — tehát mint voluntarisztikus eredetű eltévelyedéseket — tárja fel. Nem önkényes valami, ha egy társadalmi struktúra önmagát szubjektumai előtt „ködfátyolba” burkolja. Másfelől tévedés azt állítani, hogy a társadalmi fejlődés semmi egyéb, mint egy olyan előreirányuló folyamat, amelyben a „ködfátyol” fokozatosan „felszakad”. A hiedelmeket és illúziókat végül is a társadalom termelési viszonylatrendszere hozza létre, ezért azoknak az adott struktúrákban stabilizáló funkciójuk van. Arról nem is beszélve, hogy a „ködfátyol” felszakítása, a „maszkok és köntösök” eltávolítása ritkán megy végbe a keletkezéstörténetükre vagy a történeti lokalizálhatóságukra való rámutatás értelmi műveletével. Kevés történeti illúziót sikerült még megszüntetni az illúzió lényegére vagy keletkezésére vonatkozó ismeretek popularizálásával. A „ködfátyol” felszakításának egyetlen járható útja ezért a társadalmi berendezkedés gyakorlati megváltoztatása, s az ehhez fűződő alapvetően új élettapasztalatok kiépítése.

BERKELEY SZOLIPSZIZMUSÁRÓL. I.*

F A R A G Ó - S Z A B Ó I S T V Á N

Kevés olyan mű van az újkori filozófia történetében, amelyről annyi ellentétes tartalmú írás született, amely annyi éles támadásban vagy éppen gúnyolódásban részesült, mint Berkeley főműve, a „The Principles of Human Knowledge”.¹ A félremagyarázás — éppúgy, mint az elutasítás — nem meglepő; Berkeley ebben osztozik az újkori filozófia történetének legtöbb alakjával. A furcsa inkább az, hogy a körülötte zajló viták sohasem jutottak nyugvópontra.

Az utóbbi harminc-egynéhány év e viták szempontjából kivételes helyet foglal el. Oly mértékben megszorodott a Berkeley munkásságát elemző monográfiák, tanulmánygyűjtemények és cikkek száma, hogy szinte Berkeley-renezánszról beszélhetünk.² Ezt a tényt önmagában aligha magyarázza Berkeley filozófiájának érdekessége. Sokkal inkább az elmúlt negyedszázad polgári filozófiájában végbement egyik folyamatról van szó, amelyet a „klasszikus” szubjektív idealizmus és különböző válfajainak egyértelmű visszaszorulásával jellemezhetünk. S éppúgy, ahogy egy életében sok bosszúságot okozó nagy halott felett elmondott gyászbeszédben is sokat szerepel az ifjúkor, az érdeklődés az irányzat kezdeteire, az „alapító” munkásságára terelődött.

* A tanulmány második részét lásd a „Magyar Filozófiai Szemle” 1976/3. számában. — Szerk.

¹ George Berkeley: A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge; The Works of George Berkeley, Vol. II. Ed. A. A. Luce & T. E. Jessop, Th. Nelson & Sons I—IX. 1948—1957. (A továbbiakban: „Works”.) Berkeley fontosabb műveire a főszövegben a következőképpen utalok:

a) PC.: Philosophical Commentaries; „Works”, I, 6—105. A továbbiakban PC. + a megfelelő bejegyzés száma. A mű Berkeley fennmaradt jegyzetfüzeteit tartalmazza. A XX. században kiderült, hogy a jegyzetfüzetek sorrendje épp a fordított, mint ahogy eredetileg megjelentek, és sikerült megfejteni a bejegyzések melletti jeleket is. Ez a felfedezés nagymértékben járult hozzá Berkeley „újrafelfedezéséhez”. A jegyzetfüzetek — mint minden házi használatra készült mű — sok speciális rövidítést és sajátos helyesírási formát mutatnak. A magyar fordításban — ahol ez lehetséges volt — igyekeztem visszaadni ezeket a fordulatokat.

b) Pr.: A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge; „Works”, II. 21—114. A főszövegben: — Pr. + § szám.

c) 3D.: Tree Dialogues Between Hylas and Philonous; „Works”, II. 165—264. Az utalás formája: 3D./ + dialógusszám (I., II., III.) + a „Works”, II. megfelelő oldalszáma + a magyar kiadás (Franklin, Bp. 1909) megfelelő oldalszáma. Egyéb művekre a következőképpen hivatkozom: a lábjegyzetekben a szerző neve mellett az oldalszámok állnak; a dolgozat végén a BIBLIOGRÁFIA-ban a szerző neve mellett megtalálható az idézett mű és a megfelelő bibliográfiai adatok. Kivételt képez még Locke műve is, amelyre a megfelelő könyv, fejezet, és §. számával utalok a lábjegyzetekben.

² L.: T. E. Jessop Berkeley-bibliográfiáját.

Az érdeklődést részünkről azonban nem csak ez indokolja. Berkeley — épp-úgy, mint az egész korábbi és kortársi angolszász filozófus generáció — vizsgálódásainak középpontjában a legnagyobb súllyal ismeretelméleti kérdések szerepeltek. Locke, Berkeley, Hume vagy Thomas Reid megannyi, a marxista ismeretelmélet szempontjából is figyelembe veendő problémákat vetettek fel, amelyek megválaszolása — paradox módon — főleg az ő nyomukon kialakult ismeretelméleti tradícióval való radikális szakítás következtében vált lehetőséggé.

A pártfogók és kritikusok részleteket és központi problémákat egyaránt érintő, gyakran késhegyig menő vitái nyomán pontosabb és teljesebb Berkeley-kép rajzolódik ki. A legtöbb vita tárgya azonban ma is, változatlanul az ősi kérdés: szolipszizmushoz vezet-e a világnak az a leírása, amelyet Berkeley adott vagy sem? A megtevéstően egyszerű kérdés azonban ma már a legóvatlanabb kritikusokat sem tudja egy elhamarkodott *igen* vagy *nem* kimondására kényszeríteni. A válaszadás végső soron azon múlik, hogy ki milyen jelentőséget tulajdonít Berkeley Istenről való tanításának.

Egyszerű volna a válasz, ha csak azt vesszük, hogy Berkeley feltételezte saját magán kívül más lények — elsősorban és mindenekelőtt Isten — létezését is. Ez természetesen filozófiatörténeti közhely. Csak míg az általában elfogadott interpretációk szerint Isten bevezetése a rendszerbe olyan *deus ex machina*, amely „megmenti” Berkeleyyt a szolipszizmustól, szerintem úgy volna helyesebb feltenni a kérdést, hogy *mi a szerepe és funkciója istennek Berkeley rendszerében, érvényesek-e azok az érvek, amelyekkel feltételezését alátámasztani kívánta?* — A kérdés jogosultságát és jelentőségét számosan elismerik, mégis, igen kevesen vállalkoztak mindeddig arra, hogy az érveket Berkeley észleléselméletével összefüggésben vizsgálják meg. Holott Lenin a „Materializmus és empiriokritizmus”-ban épp Berkeley egyik, észleléselméletével szervesen összefüggő istenérvével kapcsolatban hívja fel a figyelmet arra, hogy „Amikor [Berkeley] az istennek az emberi szellemre gyakorolt hatásából vezeti le az „ideák”-at, az objektív idealizmushoz közeledik . . .”³

Az átfogalmazott, pontosabbá tett kérdés második felében felvetett problémára — érvényesek-e az érvek? — előlegezett válaszunk természetesen az, hogy *nem*. Amíg azonban ezt a boldogító „nem”-et kimondjuk, megannyi kalandot és kerülő utat kell tennünk Berkeley rendszerének útvesztőiben.

E tanulmány célja is a szolipszizmus-probléma vizsgálata Berkeleynél, a most vázolt, és sokáig teljesen elhanyagolt szemponttal kiegészítve.

Berkeley istenérveit azonban csak az utolsó fejezetben fogjuk megvizsgálni. Kétségtelennek látszik ugyanis, hogy Berkeley istenérveire nem szándékozott semmilyen speciális jellegű, misztikus vagy transzcendentális tapasztalatot, metafizikai és filozófiai feltételezést felhasználni, sőt, inkább a mindennapi, normális emberi tapasztalat elemzésével akarta egy mindenható szellem létezését kimutatni. Saját filozófiáját pedig különösképpen alkalmasnak gondolta ilyen érvek kidolgozására. De nem kevésbé látszik kétségtelennek az sem, hogy erről a tapasztalatról meglehetősen furcsa véleménnyel volt. A filozófusok kedélyét igencsak felborzolta az a megállapítása, hogy *nem létezik materiális szubsztancia* — amiből egyértelműen következni látszott az is, hogy *esse est percipi*. De még csak filozófusoknak sem kell lennünk ahhoz, hogy megdöbben-

³ Lenin, i. m. 22.

tőnek tartunk olyan állításokat, mint pl. hogy az anyagi világ ismerete kizárólag ideák ismeretében áll, vagy hogy a tárgyak létezését nem lehetséges megkülönböztetnünk attól, hogy észleljük őket. Úgy tűnik tehát, hogy az istenérvek elemzéséhez — éppúgy, mint Berkeley esetében bármely kisebb jelentőségű részletkérdés kielégítő megválaszolásához — elengedhetetlenül szükséges az észleléséről adott leírásának, főbb filozófiai alapelveinek analízise. Mert — s ezt előzetesen kell megállapítanunk — Berkeley rendszere, érveinek szerkezete, kulcsterminusainak jelentése — minden szándékolt, és a kommentátorok és kritikusok által is sokáig feltételezett egyszerűsége ellenére — meglehetősen bonyolult és összetett. A következő három részben ezért megpróbáljuk logikailag rekonstruálni elméletének főbb csomópontjait, néhány kritikai megjegyzéssel fűszerezve.

1. A COMMON SENSE: A MATERIÁLIS SZUBSZTANCIA ÉS A REPREZENTACIONALIZMUS KRITIKÁJA

1. 1. A Pr. korai kritikáinak légkörét kitűnően érzékelteti Dr. Johnson hirhedt, mégis tipikus kritikája. Életrajzírója, Boswell szerint Johnson így kiáltott: „Így cáfolom meg őt” — miközben egy kőbe rúgott, de természetesen Berkeleyre célzott. A nagy tiszteletű férfiú érve azt a Berkeley ellen felemlített ellenvetést hivatott átfogalmazni mindennapibb „terminusokban”, hogy *ha* a fizikai létezők világa csupán cseppfolyós ideákból áll — minthogy Berkeley szerinte ezt állította —, *akkor* nem tudjuk megkülönböztetni azt, ami *reális* és ami csak *képzeletbeli* és nem tudunk határt vonni az *ébredlét* és *álmom* között sem.

Ha azonban azt vesszük alapul, amit Berkeley maga mond a kérdésről (és mi mást vehetnénk alapul?), az a gyanunk támad, hogy dr. Johnson kissé felületes módon járt el kritikájában, és ezért némileg árnyaltabb módszerekre lesz szükségünk a továbbiakban. Berkeley tisztában van egy ilyen ellenvetés lehetőségével, s váltig állítja, hogy az ő elvei alapján:

„Bármi, amit látunk, hallunk, érzünk . . . megmarad olyan szilárdnak és olyan valóságosnak, mint régebben. Van *rerum natura*, és a valóságos dolgok és agyszülemények közötti megkülönböztetés megőrzi ezt teljes egészében. Nem érvelek én semelyik dolog létezése ellen sem, amit akár érzékek útján, akár gondolkodással képesek vagyunk megragadni. Hogy a dolgok, amelyeket a szememmel látok és megérintek a kezemmel, léteznek, . . . a legkevésbé sem vonom kétségbe.” (Pr. 34—35. §.)

Érdeemes azonban folytatni az idézetet, mert Berkeley itt az előzőekkel összefüggésben egy fontos megállapítást tesz, amely a további elemzések kiindulópontja lesz:

„Az egyetlen dolog, aminek a létezését tagadjuk, az, amit a filozófusok anyagnak vagy fizikai szubsztanciának neveznek. És azzal, hogy ezt teszem, nem tettem semmi olyat, ami ártalmas a többi emberre nézve, akik — merem hinni — sohasem fogják ezt hiányolni.” (Uo.)

A „fizikai” vagy „materiális szubsztancia” stb. kifejezésekről rögtön John Locke jut eszünkbe, hiszen a materiális szubsztancia az ő filozófiájának alapfogalma. — Locke pedig ebben a korban igen nagy tiszteletnek örvendett, mondhatni a legnépszerűbb filozófus volt. Így némileg magyarázatot kapunk arra a felbolydulásra, amit a dublini Trinity College fiatal munkatársának

könyve közvetlenül megjelenése után keltett, és aminek csak későbbi lecsapódása volt Dr. Johnson „kritikája”.⁴

Berkeley tehát, mikor azt mondja, hogy „materiális szubsztancia nem létezik”, akkor állítása szerint ezzel nem vesz el semmit a világ *realitásából*, nem akarja tagadni a folyók, hegyek, fák, vagy más személyek létezését, — csupán egy képtelen *filozófiai elméletet* tagad. A „materiális szubsztancia” fából vas-karika, értelmetlen szócsoport. De ha ezt a lehetetlen létezőt elvetjük, a világ ugyanolyan marad, mint eddig: amit gondolkodással vagy érzékeinkkel fel tudunk fogni, annak létét Berkeley nem tagadja. S így Locke elméletét Philonous-Berkeley szerint nem kell egy *másik* filozófiai elmélettel helyettesíteni:

„Biztosítalak Hylas, egyáltalán nem tartok arra igényt, hogy valamiféle hipotézist alkossak. Én köznapi alkatú vagyok, elég egyszerű ahhoz, hogy higgyek az érzékeimnek és meghagyjam a dolgokat úgy, ahogy találom őket. Nyíltan kimondva, az a véleményem, hogy a valódi dolgok épp azok a dolgok, melyeket látok és érzek, és az érzékeimmel észlelek.” (3D./II; 229; 71.)

A helyes filozofálás receptje így nem a hipotézis- vagy elméletalkotás, hanem az, hogy úgy írjuk le a világot — minden filozófiai sallang nélkül —, ahogy az érzékeink számára *közvetlenül* megjelenik.

Természetesen, ha egy filozófus azon van, hogy hipotézismentesen leírja a bennünket körülvevő világot és az eljárásokat, ahogy megismerjük azt, akkor tisztában kell lennie azzal, hogy egy ilyesfajta vállalkozás előfeltételezi az erre vonatkozó kifejezések vizsgálatát és helyes használatát. Így természetes, hogy Berkeley, aki főművének, a Pr.-nek egész „Bevezetés”-ét nyelvi-logikai problémák megvitatásának szánta, fenti álláspontjának nyelvi pandantját is megfogalmazta:

„Az elvekben, amelyeket megállapítottunk, semmi sincs, ami a *nyelv* helyes használatával és értelmével összeegyeztethetetlen... [s mindez] érintetlen marad.” (Pr. 83. §.)

(A dolgozatban csak ott foglalkozom Berkeley nyelvelméletével, ahol ezt a gondolatmenet elkerülhetetlenné teszi,⁵ annyit azonban feltétlenül szükséges leszögeznünk, hogy nyelvfilozófiája Berkeley filozófiájának legaktuálisabb, legelőbb része. A „Bevezetés”-ben Berkeley a korabeli nyelvelméletekhez képest igen modern felfogást fejtett ki, amelyet minden anakronizmus nélkül nevezhetünk — XX. sz.-i rokon-elméletének mintájára — a nyelv ún. használat-elmélete anticipációjának.)

1. 2. Berkeley esetében azonban kiváltképpen jelentősége van annak a kérdésnek, hogy mi a biztosítékunk arra, hogy itt nem valamiféle *spekulációról*, egy újabb *metafizikáról* van szó? Berkeley maga is tisztában van egy ilyesfajta kritérium égető szükségességével, s úgy igyekszik szavatolni eljárása jogosultságát, hogy a *common sense*-t, a józan ész-t hívja segítségül.⁶

Talán meglepő, hogy épp az a filozófus apellál a *common sense*-re, aki úgy vonult be a filozófia történetébe, mint a minden lehetséges elméletek legvaló-

⁴ Berkeley a Pr. szövegében egyetlenegyszer sem hivatkozik *név szerint* Locke-ra. Ennek ellenére mindenki tudta, hogy a „materiális szubsztancia” kapcsán róla van szó. Akadtak olyanok is, akik a materiális szubsztancia tagadása miatt egyenesen örültek neveztek, vagy ír származásával magyarázták „különöségeit”.

⁵ Már csak azért is, mert Kelemen János kitűnő cikkében behatóan tárgyalta ezt a témát. Vö. Kelemen, 612—619.

⁶ L. pl. a PC. következő bejegyzéseit: 405., 408., 740., továbbá a 3D./II; 229; 71., III; 234; 55—56., 237; 79., 269; 105, és a Pr., „Introduction”-t.

színültlenebbikének szerzője. Különösen azonban a *magánhasználatra szánt* PC. újrafelfedezésével (erről lásd az 1. lábjegyzetet) kiderült, hogy a *common sense*-re történő utalások a megjelent művekben nem csupán az olvasóközönségnek tett gesztust jelentenek. A PC.-ben nyomon követhető, hogy elmélete minden lényeges alapelvének kialakításánál a *common sense*-zel és a mindennapi nyelvhasználattal való összhang megteremtése, illetve megtartása egyik vezető motívuma volt Berkeleynek. A. A. Luce, Berkeley legtekintélyesebb XX. századi kommentátora számos cikkben és könyvben állt ki amellet, hogy Berkeley észleléseleméletét a PC. alapján, mint egy speciális típusú *common sense* realizmust kell értelmeznünk.⁷ Ez azonban élesen különbözni látszik a hagyományosan kialakult Berkeley-képtől (ahogy a részletesebb vizsgálódásnál kiderül, jórészt magam sem értek vele egyet). — Ezen a ponton azonban nem egy tisztázatlan kérdéssel találjuk magunkat szemben: pl. azzal, hogy miféle *common sense*-fogalmat használ Berkeley? — A legelterjedtebb variáció szerint a józan ész megannyi, gyakran előítéletszerű véleményt vagy dogmát jelent, amelyben azonban a köznapi gondolkodású emberek mégis szilárdan hisznek, és amelyek a mindennapi nyelv számos fordulatában felfedezhetők. — Egészen bizonyos, hogy Berkeley nem ezt értette *common sense*-en, nem vélemények, kijelentések vagy állítások valamilyen gyűjteményét, vagy ezek valamilyen rendezett halmazát jelentette számára. Egyfajta racionalista természettudományos felvilágosultság egyáltalán nem állt távol tőle. Tisztában volt vele, hogy a mindennapi ember gondolkodása és nyelvezete tele van babonákkal és előítéletekkel, mert „kevés ember gondolkodik, de azért mindegyik mondogatja a véleményét. Innét ered, hogy az emberek véleményei felszínesek és zavarosak.” (3D./II; 214 ; 55.)

Úgy tűnik, hogy Berkeley a *common sense*-en inkább egyfajta *szabályt* értett, annak a szabályát vagy szabályait, ahogy általában mindannyian tudomást veszünk a világról. E szabályokat minden körülmények között követnünk kell; és a filozófusok spekulációinak paradox jellege épp e szabályok figyelmen kívül hagyásából adódik. Berkeley viszonya az ily módon értelmezett *common sense*-hez persze kétértelműségekkel terhes. Olyankor látszik *megalapozottnak* a *common sense*-re való hivatkozása, amikor ez egyfajta *kritikai-regulatív* funkciót tölt be, amikor az őt megelőző korban uralkodóvá vált filozófiai spekulációval állítja sorompóba két vonalon: egyfelől a légiesen absztrakt filozófiai és tudományos elméletekkel,⁸ másfelől a szubsztancializáló filozófiával és az ennek nyomán fejét felütő *szkepticizmussal*.

Az eddigiek alapján is meglepő Berkeley *kiinduló elveinek* és a hagyományosan kialakult Berkeley-képnek a diszkrepanciája. Már a kortárs Lord Kames is azt írta Berkeleyről, hogy „[Berkeley] . . . gyökerestül irtja ki érzeink autoritását és ezzel a legmegrögzötthebb szkepticizmushoz egyengeti az utat”.⁹ És Hume-nak sem volt külön véleménye róla: „. . . sem az ókori, sem a modern filozófusok közt — Bayle-t is ideértve — nem akad olyan, aki tanulságosabb példáját adná a szkepticizmusnak”.¹⁰

⁷ L. A. A. Luce, (I), (II), (IV).

⁸ Berkeley tudományfilozófiáját a jelen írásban nem tárgyalom. Erre vonatkozóan lásd: K. R. Popper írását, aki szerint a „De Motu”-ban („Works”, IV.) és a Pr.-ben. adott Newton-kritikájával és e kritika nyomán kialakított elméletével Berkeley Mach és Einstein relativitáselméletének előfutárává vált. (Popper, 436—450.) — A filozófiai absztrakció és az absztrakt ideák kritikájára nézve lásd: Pr., „Introduction”, valamint Warnock, 60—86.

⁹ Idézi R. H. Popkin, 17.

¹⁰ Hume, (I) 239—240.

1. 3. Csábítóan egyszerű lenne persze azt mondanunk, hogy kortársai félreismerték Berkeleyt, mert nem a most leszögezett elvek tükrében vizsgálták filozófiáját, s több mint kétszázötven évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a helytálló értelmezést megtalálják. — Ha azonban Berkeley szövegeit tanulmányozzuk, rögtön észrevevesszük, ami már a kortársaknak is szemet szúrt. A most ismertetett, a *common sense*-re támaszkodó leírás szándéka Berkeley filozófiájában folyton keresztezódik egy másik törekvéssel és egy másik módszerrel, amely tökéletesen ellentmondani látszik az előzőnek. Berkeley szerint nyelvünk úgy, ahogy van, általában tökéletesen megfelel azoknak a céloknak, amelyeket elérni szándékozunk, pl. tények közlése, érzelmek felkeltése stb. Számos szituáció adódik azonban, mikor nyelvünk „pongyola”, nem fejezi ki szabatosan, amiről szó van. — Berkeley a PC.-ben még csak követendő irányelvként fogalmazza meg, hogy az ilyen esetekben „Tanácsos az emberek tévedéseit nyelveztük megváltoztatása nélkül korrigálni.” (PC. 185.) A Pr.-ben azonban már általános érvényű elvként szögezi le, hogy amikor „a nyelvet” valami hiányosságon kapjuk rajta, amikor nem elég pontosan fejezi ki a tényeket, akkor „... a *tanultakkal* kellene *gondolkoznunk* és a *köznéppel beszélünk*”. (Pr. 51. §.) — Komikusnak hatna, ha valaki a *köznapi életben* nem a szokásos módon fejezné ki a napkelte vagy a napnyugta tényét — pl. „A Nap felkelt”, vagy „A Nap lement”, — holott a kopernikuszi rendszerből mindannyian jól *tudjuk*, hogy nem ez történik, — hanem mondjuk a fizika nyelvén speciális csillagászati szakkifejezésekkel. — Ellenben amikor pl. egy iskolás gyerekek akarjuk megmagyarázni, hogy *mit kell értenie* az olyan kifejezéseken, hogy „A Nap felkel” vagy „A Nap lenyugszik”, azaz, hogy mi a *jelentése* ezeknek a kifejezéseknek, akkor megengedhető, hogy túllépjük, sőt túl is kell lépnünk a mindennapi társalgás szabta korlátokat. — Úgy tűnik, hogy a kopernikuszi példázat — amit a filozófusok Descartes-tól kezdve nagy előszeretettel használtak fel nézeteik alátámasztására —, ebben az esetben őt igazolja. Berkeley azonban nem elégszik meg ezzel: a mostani példát általános módszertani elvvé szélesíti. Éppen mivel a köznapi nyelvben „az elfogadott, de nem mindig legigazabb vélemények” csapódnak le, (Vö. Pr. 52. §) *alapjában kell revideálnunk* egész gondolkodásmódunkat és fogalmi rendszerünket. Berkeley valahogy úgy gondolta, hogy amikor ő tárgyak, események vagy személyek helyett „ideák”-ról vagy „szellemek”-ről beszél, akkor egy alapjában véve hasonló műveletet végez, mint amit a kopernikuszi példázatban láttunk: szabatosan megadja, hogy *mit kell értenünk* azon, hogy „Látok egy házat”, „Harangzúgást hallok”, vagy azon, mikor egy tárgy *létezését* állítom. Így tehát a nyelv, amit mindannyian ismerünk és használunk, nem szenved csorbát, de hogy pl. az egyes tulajdonság- vagy tárgyszavaknak, kifejezéseknek és mondatoknak mi a pontos jelentése (olykor azzal ellentétben, amit mi hiszünk, hogy ezek a kifejezések jelentenek), bizonyos állításokkal mire, vagy mikre referálunk, azt *egyedül a filozófus képes és hivatott megmagyarázni*.

Berkeley tehát nem új, számunkra eddig ismeretlen tényekről akar beszélni — minden, ami a világban van, változatlan marad —, és nem is rájuk vonatkozó közléseink mikéntjét akarja megváltoztatni; azaz nem tart arra igényt, hogy állításai *faktuálisan* legyenek igazak. Intenciói szerint vizsgálatai egyrészt meglévő *konceptuális sémák* leírására, *másrészt* — ahol ezt a filozófus szükségesnek látja — *átalakítására, pontosítására vagy kiegészítésére* irányulnak.

Ez a kétféle módszer azonban igen nehezen férhet meg egymással, mert teljesen *ellentétes filozófiai tendenciákat* reprezentálnak. Már azok a kortársai is, akik szkepticizmussal, szolipszizmussal (vagy esetleg mindkettővel) vádolták

Berkeleyt, egyértelműen a „másrészt” szempontját, a fogalmi revidálást látták érvényesülni, s ezért úgy találták, hogy valami alapvetően képtelen és lehetetlen van Berkeley fogalmaiban. — Hogy melyik tendencia érvényesült ténylegesen, azt csak az egyes konkrét érveknél fogjuk eldönteni.

1. 4. Mind ez idáig kissé leegyszerűsítettük a helyzetet, amikor Locke-ra utalva a materiális szubsztancia kritikájáról beszéltünk. Valóban, a szubsztancia az egyes számú közellenség Berkeley számára, de ezen kívül még számos olyan filozófusi (vagy inkább metafizikusi) előítélet és dogma van, amelyekről meg kell szabadítani a világot, hogy olyannak láthassuk, amilyen ténylegesen. Mivel pedig Berkeley úgy látta, hogy ezek legsűrítettebb formájukban Lockenál fordulnak elő, egy kis kirándulást kell tennünk Locke ismeretelméletének berkeiben.¹¹

Locke — természettudományos orientáltsága ellenére — nem tartozott az újító filozófusok közé. Ismeretelméletének számos eleme ősi eredetű; az általa használt argumentumok jó részét már a görögök is ismerték és használták, azután elődei és kortársai, az újkori filozófia nagy alakjai ismét forgalomba hozták jelentős részüket. Ugyanakkor Locke saját korában és még egy jó ideig halála után is talán a legnépszerűbb filozófus volt. Ennek legfőbb motívuma, hogy nézeteit minden vonalon törekedett hozzáidomítani a dinamikus fejlődő természettudományokhoz, köztük is a legegzaktabbhoz, a mechanikához; igyekezett mintegy filozófiailag „átírni” eredményeiket. És egy ilyesféle egyeztetést — rövidesen megmagyarázandó értelemben — nem is volt nehéz létrehozni.

Ismeretelméletének radikálisan szenzualista jellege is ezt az asszimilálódást látszott szolgálni, amennyiben a tapasztalat Lockenál az emberi tudás kizárólagos forrása és egyben az igazság mértéke is. — Ami a tapasztalat fogalmát illeti, Locke és Berkeley megegyeznek abban a kiinduló premisszában, hogy az észlelés során kizárólag ideákról szerzünk *közvetlenül* tudomást. „Bármit, amit a szellem maga észlel, vagy ami az észlelés, gondolkodás vagy értelem közvetlen tárgya, ideának nevezem . . .” Az ideák tehát az észlelés *elemi egységei*. Ha pl. az íróasztalomra tekintek, látom, hogy négy lábú, barna, meghatározott mérete, formája stb. van; s ezek az észleletek, amit az íróasztalról szereztem, a szóban forgó „ideák”. — A gyanús definíció miatt nyomban felvetődik bennünk a kérdés: *mi* az, amit *látok*? Saját ideám, vagy az íróasztal jelzett tulajdonságai? Még néhány további sajátosságot kell felkutatnunk, hogy ezt a kérdést kielégítően meg tudjuk válaszolni.

Hol és hogyan tudjuk lokalizálni ideáinkat és forrásaikat? Locke a fenti idézetet így folytatja: „. . . azt a képességet, amely valamilyen ideát előidéz szellemünkben, a szóbanforgó dolog . . . tulajdonságának nevezem. Ily módon, minthogy a hógolyónak megvan az a képessége, hogy a fehér, a hideg és a kerek ideát idézze fel bennünk, az ezeket az ideákat előidéző képességeket, ahogy a hógolyóban található tulajdonságoknak, ahogy pedig — érzetekként vagy észleletekként — értelmünkben található, ideáknak nevezem. . .”¹² — Egyfelől tehát vannak a mentális természetű ideák („bennünk”), másfelől a rajtunk kívül levő tárgyak, olyan képességekkel felruházva, hogy a saját képükre formál-

¹¹ Az alábbiakban Locke-nak természetesen csak azokat a megállapításait veszem sorra, amelyeket Berkeley elemez — úgy gondolom, ez a szűkítés itt megengedhető.

¹² A két idézet folytatólagosan: „An Essay on the Human Understanding”, Book II/viii; 8. §. Vö. még Book II/i; 1–2. § is.

ják ideáinkat — és ezeket a képességeket nevezi a tárgyak *tulajdonságainak* vagy minőségeinek.

A *hogyan* kérdésére a válasz némileg összetettebb. Ezen a ponton igen kézenfekvően mutatkozik meg az észlelés korabeli tudományos elméletének a hatása; ez az elmélet pedig teljesen érthető módon a mechanika befolyása alatt állt. Először is, a tulajdonságok felől tekintve Locke az észlelés folyamatát *kauzális összefüggésnek* tekintette. Az érzékszerveinket ért mechanikai impulzusok következtében, idegrendszerünk közvetítésével nyerjük *ideáinkat* — amelyek maguk már nem mechanikai-fizikai jellegűek. Az észlelés, a látás, hallás stb., tehát *fizikai eseményként* zajlik le: az ok — a tulajdonságnak nevezett képesség — létrehozza okozatát, az ideát, éppúgy, ahogy egy mozgásban levő test a megfelelő feltételek között mozgásba hoz egy másikat.¹³ A visszafelé vezető út a mentális ideáktól a fizikai tárgyakhoz, lényegesen különbözik ettől a folyamattól. Ha azt firtatjuk, hogy az ideák felől tekintve miképp szerzünk tudomást kiváltó okukról, Locke szövegei alapján, azt a választ kapjuk, hogy ez egyfajta *következtetési eljárás*. Ha pl. szirénázást hallok, az, amiről közvetlenül tudomást szerzek, a fülembé jutó *hang* („hang-idea”), és ebből, mint okozatból következtetek arra, hogy az utcánkban elhúzott egy mentőautó vagy tűzoltókocsi. — Önkéntelenül is felvetődik a kérdés: mivel lehet megalapozni ezt a következtetési eljárást? A két halmaz elemei (az ideák és kiváltó okaik) között fennálló viszonyok közül az egyik legfontosabb — mondja Locke —, hogy az ideák bizonyos körülmények között „megegyeznek” a tulajdonságokkal. Közelebbről tekintve *hasonlósági viszonyról* van szó: az ideák mintegy leképezik, pontosabban *reprezentálják* a tárgyi tulajdonságokat.¹⁴

Ezen a ponton nagyobb siker reményében válaszolhatunk arra, hogy *mi* az, amit *látok*, amikor az íróasztalomra tekintek? Locke válasza értelmében *saját ideáimat*, amihez valamiféle többletnek kell járulnia, hogy *magáról az íróasztalról* szerezhessenek ismereteket. — A tárgyi észlelés így többlépcsős folyamat, amely három tagú viszonyt foglal magában észlelő (szellem vagy lélek), észlelt (idea) és a tárgy tulajdonságai között. Nagy vonalakban ennyiben lehet összefoglalni az ismeretelmélet ún. *reprezentacionalista* felfogásának locke-i változatát.¹⁵

Mostani leírásunkban kissé mostohán bántunk Locke-kal; elhallgattuk a világosabb kifejezhetőség kedvéért az eddigiekre is érvényes egyik fontos megkülönböztetését. — Arra a kérdésre, hogy mikor és mely ideáink ábrázolják *hűségesen* a tárgyi valóságot, vagyis mely ideáink *felelnek meg* a tárgyak tulajdonságainak, Locke úgy válaszol, hogy egy legalábbis Démokritosz óta ismert disztinkció segítségével a tulajdonságokat két diszjunkt osztályra, *elsődlegesekre* és *másodlagosakra* tagolja.¹⁶

¹³ I. m. Book, II/viii; a következő §-ok: 7., 10., 11., 12., 13. — Az észlelés fiziológiai elméletében (és így a megfelelő pszichológiai észleléseleméletben is) egy lényegesen finomítottabb, de alapfeltevéseiben változatlan kauzalista magyarázat uralkodott egészen a XX. sz.-ig. L. Márkus Gy., 256—260.

¹⁴ I. m. Book II/viii; 15—24. §§, valamint xxx; 2., xxxi; 1—2. §§.

¹⁵ A következő fejtegetéseknek nem tárgya a reprezentacionalizmus és az észlelés oksági magyarázatának viszonya. Mindenképpen jelezniük kell azonban, hogy Locke itt a két elméletet állandóan átjuttassa egymásba, holott egymástól függetlenül is képviselhetők. Ugyanez érvényes a következőkben vizsgált elsődleges/másodlagos minőségek és a reprezentacionalizmus viszonyára.

¹⁶ Az elsődleges/másodlagos disztinkcióra nézve 1.: I. m. Book II/viii 9—26. §§, valamint xxx; 2. §, és Book IV/ii; 11—13. §.

Locke hosszasan és sokféleképpen érvel a disztinkció mellett, de érvei visszavezethetőek a következőre: A tárgyak másodlagos minőségeiről való ideáink (szín-, hang-, hő-, íz- stb. ideáink) olyannyira ingadozóak és változékonyak, hogy elképzelhetetlen, hogy magához a tárgyhoz tartozzanak. Pl. ugyanaz a víz különböző hőmérsékletűnek tűnik különböző hőmérsékletű végtagjainknak, vagy ugyanaz a tárgy más-más szögből és távolságból szemügyre véve eltérő színű stb., egyszóval ezekben az esetekben az észlelő pszichikai-fizikai állapota, vagy a megfigyelés körülményei döntően befolyásolják az észlelést. Természetesen nem arról van szó, hogy ezek *kizárólag* az észlelő állapotától vagy a megfigyelés körülményeitől függenének. Itt is megtaláljuk a megfelelő ideaformáló képességet, de ezek az ideák már nem „használatosak” kiváltó okaikra.

A bennünket körülvevő tárgyak és dolgok tehát egyáltalán nem színesek,¹⁷ nem hangzóak, azaz nincs bennük olyan tulajdonság, mint hang, se nem meleg, se nem hideg, csupán fel vannak ruházva bizonyos képességekkel vagy erővel, amivel azt a *láttszatot* keltik, hogy olyanok, amilyeneknek látjuk őket.

Azt hiszem, magától értetődő az a kérdés, hogy miért nem alkalmazza Locke ezt az érvelést az elsődleges minőség-ideákra (szilárdság-, súly-, kiterjedés-, mozgás- stb. ideáinkra) is? Ezek az ideák is legalább olyan változékonyak, mint az elsődlegesek, tehát érzékeink ezeket a tulajdonságokat illetően is legalább olyan gyakran megcsalhatnak bennünket! Pl. egy robogó autó más és más sebességűnek *láttszik* a benne ülőknek, az országút szélén állóknak vagy a mellette haladó többi autónak stb.¹⁸

Locke természetesen maga is tisztában volt azzal, hogy bármikor tévedhetünk egy tárgy súlyát, méreteit, vagy sebességét illetően, de itt a fizika rendelkezésünkre bocsát bizonyos eszközöket, amelyek segítségével az elsődlegesek *metrikusan leírhatók*.¹⁹ Ha egy pillanatra visszatekintünk a szóban forgó ideák listájára, azonnal észre vesszük, hogy a megfelelő tulajdonságok pontosan azok, amelyek egy tárgy *fizikai* leírásához szükségesek a newtoni mechanikában. A fizikai leírás tehát itt ugyanazt a szerepet hivatott betölteni, mint Baconnál a mikroszkóp, vagy a teleszkóp, vagy amit Descartes-nál a geometria: ezek *helyettesítik* megbízhatatlan érzékszerveinket a külvilág leírásában.

A helyzet tehát a következő: szín-, hang-, íz- stb. ideáink esetében nincs *láttszat és valóság*: a színek pontosan olyanok, mint amilyenek látjuk őket és éppen ezért lehetnek ilyenek, mert általuk semmit sem tudunk meg a valóságról. (Egyszerűen nincs egzakt módszerünk annak eldöntésére, hogy az előforduló lehetőségek közül melyik a tárgy színe.) Ezzel szemben elsődleges-ideánknál van *láttszat és valóság* és hogy melyik ideánk az *igazi*, azaz, hogy mi a valóság, azt a tudomány mondja meg. Ilyenkor áll fenn természetesen a hasonlóság viszonya is.

Nagyon vázlatosan ennyiben summázhatnánk Locke főbb észleléseleméleti megállapításait. Hátra van azonban még Locke tanítása a materiális szub-

¹⁷ Locke elméletét a színek észlelésének vonatkozásában alapvetően befolyásolta a színlátás akkoriban elterjedt ún. korpuszkuláris magyarázata, amely — mint a legtöbb egzaktásra törekvő tudományos magyarázat — a mechanika befolyása alatt állt. Vö. i. m. Book IV/ii; 11. §.

¹⁸ Mivel ezt a kérdést Berkeley maga nem érinti, itt szeretném megjegyezni, hogy manapság már nem szokás sem a mozgást, sem az előzőekben említett hallási észleleteket a *tulajdonságok* körébe sorolni. L. Altrichter F., 146., 144—145.

¹⁹ Locke, i. m. Book IV/ii; 11—12. és főleg a 13. §.

sztanciáról.²⁰ — A problémának kétféle megközelítése van a „Human Understanding”-ben.

1.4.1. Először is, az észlelés oldaláról. Locke szerint, ha megfigyeljük ideáink viselkedését, már a velük kapcsolatos legelemibb tapasztalat is azt mutatja, hogy szinte sohasem tapasztalunk ún. egyszerű ideákat elkülönülten (pl. egy színt, formát vagy mozgást „önmagában”), — az ideák bizonyos meghatározott csoportjai többnyire együttjárnak. (Pl. a saját íróasztalomról szerzett idea-csoportom helyel-közzel ugyanaz.) Az együttjárás tapasztalata arra kényszerít bennünket, hogy feltételezzünk *valamit*, ami az együttjárás tényét megmagyarázza, amihez az állandó idea-csoportjaink mögött feltételezett tulajdonságok tartoznak. Ez a bizonyos összetartó vagy alátámasztó volna a szubsztancia. — Továbbá ezeket az idea-csoportokat *elnevezzük* („arany”, „íróasztal”, „ember” stb.), de a *név* sohasem a szubsztanciát jelöli, hanem a dologról szerzett ideáink halmazát (pl. az arany esetében: „sárga”, „jól nyújtható”, „nehéz” stb.), habár hajlamosak vagyunk az előbbit feltételezni.

1.4.2. Másodszor, nyelvi-logikai oldalról. Ez a fajta megközelítés elválaszthatatlan az előzőtől, pontosabban azonos eredményre vezető különböző *módszerekről* volna helyes beszélni. — Locke egyik legfontosabb megállapítása a *szubsztanciáról*, hogy *az maga sohasem észlelhető*.²¹ Érdemes egy példán rekonstruálnunk, hogy egy empiristaként klasszifikált filozófus hogyan jut erre a megállapításra (ami persze pl. a középkori szubsztancia-filozófusok között trivialitásnak számított). Vegyük az íróasztalomat, amiről sok mindent állíthatok, többek között, hogy „barna”, „négy lábú”, „fából van”, „rozoga” stb. Idáig rendszerben volna a dolog, de tulajdonképpen *mi* az, *amiről* ezeket a predikátumokat állítom? Bízást mondhatjuk, hogy ez nem lehet egy további tulajdonság, mert (1) ha az volna, akkor minden további nélkül besorolhatnám az íróasztalról állított predikátumok körébe; és (2) mert egészen bizonyos, hogy pl. az íróasztal „négy szögletes”-ségét nem „négy lábú”-ságáról vagy valamelyik más tulajdonságáról állítom. — Hozzávéve mindehhez még azt a (ebben az érvelésben hallgatólagosan feltételezett) premisszát, hogy minden, ami észlelhető, valamilyen tulajdonságnak az ideája, a fentiekből rögtön következik a kívánt konklúzió.

De nem csupán ez következik belőle, hanem még sok minden más is. Pl. az, hogy „itt [a szubsztanciával kapcsolatban] . . . úgy beszélünk, akár a gyerekek, akiket, ha megkérdeznek, miféle dolog az, amit nem ismernek, készségesen rávágják azt a megnyugtató választ, hogy az *valami*; s ami igazában semmi egyebet nem jelöl, mikor ily módon használja akár gyerek, akár felnőtt, csupán azt, hogy *nem tudják, mi az*: . . . aminek a szubsztancia általános nevet adjuk, minthogy nem egyéb csupán *feltételezett, de ismeretlen* alátámasztója a tulajdonságoknak. . .”²² Locke tehát világosan belátta saját ismeretelméletének néhány igen kellemetlen következményét, s volt olyan bátor, hogy ezek némelyikét megfogalmazza; olykor egyenesen ironikus hangnemből említi őket, — de ez semmit sem változtat azon, hogy végig tartja magát ehhez a feltételezéshez.

²⁰ Az alábbi interpretáció a következő szövegrészekre támaszkodik: Book II/xxiii; 1—6., xxx; 5., xxxi 6—8. és 11., valamint xiii; 19—20.

²¹ Megnehezíti itt az interpretáció dolgát az is, hogy Locke a szubsztancia megismerhetetlenségének *logikai* problémáját időnként megengedhetlen módon keveri azzal az angnosztikus feltételezéssel, hogy lehetnek bizonyos megismerhetetlen tulajdonságok.

²² Locke, i. m. Book II/xxiii; 2. §. — A latin nyelvű kifejezéseken kívül a kiemelések nem az eredetiben.

A szubsztancia *negatív predikátumainak* felsorolása helyett egy további *funkciójára* kell utalnunk; ti., hogy Locke a szubsztanciában látja a külvilág létezésének legfőbb biztosítékát. A szubsztancia kezeskedik arról, hogy a tárgyak folyamatosan, aközben is léteznek, amikor nem észleli őket senki; és ezt pont azon jellegzetességénél fogva tudja garantálni, hogy nem kötődik észlelési folyamatainkhoz, azokon „kívül” áll.

1.5. Berkeley nagy vehemenciával lát neki, hogy félresöpörje az útból Locket. Érvelése világos és tömör; némelyik ellenvetése inkább mellékes problémák ellen irányul, van közöttük olyan, amelyik teljesen célt téveszt, mások viszont alapjaiban rázkódtatták meg a kauzalista-reprezentacionalista tézist és a mate-riális szubsztancia elméletét.

Az érvek felsorolása előtt egy pillantást kell vetnünk Berkeley kritikájának *indítékaira* is (néhányat ezek közül e fejezet 1. pontjában már láttunk).

Úgy tűnik, Locke alaptételeinek cáfolásával Berkeley sokkal többet szándékozott elérni, mint kizárólag Locke cáfolatát. Egyik fontos megfigyelése az volt, hogy ugyan Locke, éppúgy, mint az általa nagyra becsült természettudósok, éppenséggel nem hitetlenek, de isten létezése nem következik *szükségszerűen* egyikük rendszeréből sem; sőt, hogy továbbmenjünk, Locke rendszere minden durvább beavatkozás nélkül átalakítható ateista filozófiává. Berkeley szeme előtt az a cél lebegett, hogy az ateizmust már mintegy Locke-ban fojtja el; hogy Locke-kal együtt az ateizmust is lehetetlenné tegye.

Berkeley egy másik fontos motívuma — ezzel viszont minden további nélkül egyetérthetünk — a szkepticizmus (amit a filozófia ádáz ellenségének nevez) kiküszöbölése. A szkeptikusoknak az emberi tudás ellen felhozott érvei hallgatásra, kételkedésre és passzivitásra kényszerítenek. Természetesen nem arról van szó, hogy Locke maga szkeptikus állításokat tett volna, — ezzel Berkeley sem vádolja (sőt, Locke a „Human Understanding” IV. könyvében meg is próbál leszámolni a kételkedők argumentumaival, de jórészt sikertelenül). Berkeley azt kívánta bizonyítani, hogy a szkepticizmus a szubsztancia és a reprezentacionalizmus doktrínáiból *következik*. — Érvelésének *módját* tekintve ezért gyakran viselkedik szkeptikusként Locke-kal szemben, de bevallása szerint csakis azért, hogy kimutathassa a reprezentacionalizmus teljes védtelenségét a kételkedőkkel szemben. Az érvelés *iránya* viszont pont fordítva, a biztos, végső, és kételyektől mentes tudás birtoklását célozza.

Berkeley legsúlyosabb és legmegalapozottabb kifogása, hogy Locke elmélete teljesen *megkettőzi a bennünket körülvevő világot*. Ennek oka, hogy az érzékek tárgyai kettős életet élnek: az egyik az intelligibilis vagy szellemi — az ideák formájában —, a másik a külvilágbeli — tulajdonságként. (Pr. 86. §.) Ilyenformán Locke benépesíti univerzumunkat mindenféle fölösleges létezőkkel. (Pr. 19., 53., 50. §.) Ez azonban még nem volna tragédia; a baj ott kezdődik, amikor Locke ezt az érzékelésünk számára örökkön örökké rejtve maradó világot tekinti a realitások, a valóság birodalmának, ahol a hó nem fehér, a víz nem meleg stb., s így mi, szegény halandók arra kényszerülünk, hogy egész életünket egy másodlagos, árnyékvilágban töltsük el, ahol a virágok színesek, a hó hideg stb. Ezért a kettőzésért Locke-nak súlyos árat kell fizetnie. Mert a külvilágról szerzett tudásunk egyetlen forrása az érzékszerveinken keresztül kapott ideák, és *mert* a külvilágról sohasem szerezhethünk *közvetlenül* tudomást, sohasem lehetünk minden kétséget kizáróan bizonyosak abban, hogy létezik.

Szüntessük meg tehát a „fölösleges létezőket”, és eltűnnek a paradoxonok. Berkeley tehát — miközben szemét folyton Occam elvén („ne szaporítsuk

szükség nélkül a létezőket”) tartja, nekifog, hogy részleteiben is megcáfolja Locke-ot.

De mindjárt az első lépésnél egy igen kényes problémába ütközünk: Berkeley értelmetlennek és alaptalannak tartja az elsődleges/másodlagos minőségek megkülönböztetését. Két érvet használ ellene:

Az első szerint sohasem tapasztaljuk és lehetetlen elképzelnünk a tárgyak tulajdonságait külön-külön; mind a képzeletben, mind a tapasztalatban csak együttesen jelenthetnek meg, ezért „A saját magam részéről nyilvánvalónak találom, hogy nem áll módomban egy kiterjedt és mozgó test ideáját képezni, hanem egyúttal kénytelen vagyok valamilyen színnel vagy más érzékelhető tulajdonsággal felruházni . . .” (Pr. 10. §.)

A másik szerint ugyanazokkal az érvekkel, amelyekkel a másodlagosokról bizonyítottuk, hogy nem tartozhatnak a tárgyhoz, bizonyíthatjuk, hogy az elsődlegesek sem tartoznak hozzá. (Vö. Pr. 14. §.)

„Kényesnek” mondtam a problémát, mert az elsődleges/másodlagos megkülönböztetés napjainkban is az ismeretelméleti viták középpontjában áll; alig akad olyan ismeretelmélettel foglalkozó filozófus, aki pro vagy kontra ne foglalna állást a disztinkció kérdésében.²³ A vita lezáratlansága itt még sokkal inkább mint másutt, alapvetően befolyásolja azokat, akik a Locke—Berkeley viszonyról foglalkoznak, amennyiben a kérdésben elfoglalt álláspontjuk függvényében ítélik Locke, illetve Berkeley felett. Természetesen manapság egyetlen filozófus sem tartja fenn a disztinkciót eredeti, locke-i formájában, és senki sem akad, aki Berkeley módján vetné el. Szeretném leszögezni, hogy magam is alaptalannak tartom a megkülönböztetést. Az egyezés azonban csak eddig terjed és nem tovább. Mert bár Berkeley érvei ugyanazon előfeltevések keretei között mozogva elégségesek a Locke-féle változat érvényességének megkérdőjelezésére, de ettől még egy sor kibúvó marad a megkülönböztetés másfajta alapokon nyugvó felélesztésére. Továbbá, Berkeleynek csak azt sikerült bizonyítania, hogy a másodlagos minőségekre alkalmazott érveket ugyanúgy kiterjeszthetjük az elsődlegesekre is. Az érve — közismert néven az illúzió-argumentum — a következő fejezetben kerül tárgyalásra. Jóllehet bizonyos, hogy Berkeley konklúziója — ha a másodlagos minőségek nem lokalizálhatók a tárgyakban, akkor az elsődlegesekkel is ez a helyzet, — több, mint kétséges, mégis, Locke aligha tudott volna védekezni Berkeley „szkeptikus” érvelésével szemben.

*

Berkeley következő ellenvetése az előzőnél jóval egyértelműbb, mondhatni majdnem problémamentes: az elsődleges minőségek és az ideák közötti *hasonló-sági viszonyt* veszi célba. Berkeley először is leszögezi, hogy lehetetlen, hogy a két halmaz elemei között ilyen viszony létezzen. Ezután megállapítja, hogy még ha létezne is ez a viszony, sohasem tudhatnánk róla.

²³ L. pl. a magyar nyelvű szakirodalomban Márkus György (Márkus, 267—289., főleg 278—279.) és Altrichter Ferenc Márkussal polemizáló írását (Altrichter, 148—149.); vagy pl. az ún. azonosságelméletet képviselő filozófusok vitáit (l. pl.: D. M. Armstrong, 176—190., és J. J. C. Smart, 149—150, továbbá Bennett (I), 105—124. stb. írásait).

A 3D./I végén Locke—Hylas még egyszer megfogalmazza álláspontját, majd Berkeley—Philonous egy *reductio ad absurdum* típusú érveléssel megadja a „halálos döfést”:

„Phil.: . . . A materiális tárgyak maguk észlelhetőek, vagy pedig észlelhetetlenek?

Hyl.: Igazából, közvetlenül semmi más nem észlelhető, csak ideák. Következésképpen minden materiális dolog önmaga észlelhetetlen, és csupán ideáikon keresztül észleljük őket . . .

Phil.: De hogyan lehet az ami érzékelhető ahhoz hasonló, ami érzékelhetetlen? Egy valóságos dolog, ami maga *láthatatlan*, lehet hasonló egy színhez? — vagy egy valóságos dolog, amely nem *hallható* hasonló egy *hanghoz*?” (3D./I; 206; 47—48.)

Berkeley érvelése teljesen konklúzív, és ha explicitté tesszük egyik hallgatóságos premisszáját, ez még kézenfekvőbbé válik. A PC.-ben pedig felbukkan a keresett premissza: „Két dologról nem mondhatjuk, hogy egyformák, vagy különbözőek, mielőtt összehasonlítottuk őket.” (PC. 378/16.)

Kétségtelen, hogy Berkeley itt a legfájdóbb pontra tapintott. A problémát kiragadja a mentális események homályos közegéből, és így rögtön kiderül, hogy hasonlóságról csak ott lehet szó, ahol mind a *hasonlót*, mind a *hasonlítot* valahogyan észleljük. Pl. ikrek hasonlóságáról csak akkor beszélhetünk, ha mindkettőt láttuk. De Locke alapelve: „közvetlenül és igazában csak ideákat észlelünk” — elvileg kizárja egy ilyesfajta összehasonlítási művelet elvégzését. Tehát ha volna is ilyen viszony, akkor sem tudhatnánk róla (Pr. 18, 20. §), mert ez olyan hipotézis, amit *logikailag lehetetlen* igazolni. De nem csupán *hasonlóságról*, tk. semmiféle viszonyról nem beszélhetünk tulajdonság és idea közt.

Erről azonban rögtön eszünkbe jut az okság elve. Locke-i megfogalmazásában Berkeley ezt is a nemkívánatos relációk közé sorolja. Már most előre kell bocsátanunk — bár elemzésére csak később térünk ki —, hogy Berkeley egyáltalán nem adja fel az észlelés oksági magyarázatát, nem tagadja, hogy ideáinknak *oka* volna, hanem csak másfajta magyarázatát adja a problémának. Locke elméletét pedig két okból veti el. Egyrészt azért, mert az oknak mindig *aktív*nak kell lennie; az anyag azonban nem teljesíti ezt a követelményt, mert definíciójánál fogva passzív, tehetetlen.²⁴ Másrészt, ha feltételezzük az oksági magyarázat lehetőségét ideáink esetében, de a viszonyt magát megfigyelhetetlennek tartjuk, akkor egyáltalán nem szükséges azt képzelni, hogy a *külvilág teste*i okozzák ideáinkat.

Berkeley most ismertetett érveinek van egy külön ki nem mondott következménye is. Ugyanazokkal az érvekkel, amelyekkel a hasonlóság-elve elintézte, egy füst alatt elintézt egy másik ügyet is: teljesen elzáródott az a csatorna, amelyen keresztül az *észlelés oldaláról* (l. az 1.4.1. pontot) megközelíthető lenne a materiális szubsztancia.

Ezzel a szubsztancia végleges minősítése még nem dőlt el, mert nem elsődlegesen észleléseleméleti megfontolások vezették Locke-ot ehhez a feltételezéshez. Nyitva áll még a másik út, amelyet „nyelvi-logikai”-nak kereszteltem el.

²⁴ Ezen a ponton élesen kiütözköznek Locke mechanisztikus anyagfelfogásának hátulütői. Talán nem felesleges emlékeztetnünk rá, hogy Locke elmélete — az előbb említett módon — az anyagmegmaradás elvére épül, amelyet azonban a fizikában már rég felváltott az energia megmaradásának elve.

Berkeley első dolgai közé tartozik, hogy a szubsztanciát megfossa egyetlen megmaradt *pozitív* predikátumától. Locke állítása szerint, „... mi helytálló elméletnek tartjuk ... hogy a szubsztancia — anélkül, hogy tudnánk, mi is az —, az, ami az akcideneciákat *támasztja alá*”.²⁵ Berkeley egyáltalán nem érti bele magát ebbe a királyi többesbe, — hiszen hogyan szerezhethénk egy ilyen alátámasztási viszonyról tudomást? Akárcsak az eddigiekben, most is jó diagnosztának bizonyul, amennyiben a zavar forrását a nyelv környékén lokalizálja: Hogyan kell azt értenünk, hogy a szubsztancia „alátámasztja” tulajdonságait? Bizonyára nem a szó köznapi értelmét kell vennünk, nem az a jelentése, mint ami pl. „A hidat alátámasztják pillérei” mondatban. Nyilván valamilyen speciális, metafizikai használatról van szó, — de arra vonatkozóan, hogy mi ez a másféle értelem, nem kapunk semmiféle információt egyetlen szubsztancia-filozófustól sem. Az „alátámaszt” kifejezés használatát a szóban forgó kontextusokban minden erőfeszítésünk dacára képtelenek vagyunk ésszel felérni. (Pr. 16—17. §.) És ugyanerre az eredményre jutna minden kísérlet, mert bármely új ismeret, amelyet pl. az előttem álló íróasztalról szerezhettek, csupán a szubsztanciához *tartozó* tulajdonságok körét bővítheti, — de maga nem lehet a szubsztancia tulajdonsága.

Berkeley ezekkel a megjegyzésekkel — ahogy ez a PC-ben nyomon követhető — először csupán konzisztenssé akarta tenni Locke elméletét. A végeredmény azonban lehangolóan mutatkozott: kiderült, hogy a szubsztanciáról se érzékszerveinken keresztül, se semmilyen más módon nem *tudhatunk* meg semmit, s így *mondani* sem tudunk róla semmit; örök némaságra vagyunk kárhoztatva. Berkeley mindebből azt a következtetést vonja le, hogy ez az *X*, amiről csak azt tudnánk megmondani, hogy mi *nem*, a „materiális szubsztancia” üres, jelentés nélküli szóképződmény, amivel éppúgy nem tudunk leírni semmit, mint pl. „Az óram zsibbadtsága” kifejezéssel.

Nem volna teljes a kép, ha nem látnánk, amit Berkeley a szubsztancia doktrínájának kialakulásáról mond (természetesen nem a történeti, hanem a logikai feltételeket értve ezen). Szemben a többi problémával, erre a kérdésre újból és újból visszatér: izgatják azok az abszurd következmények, amelyek a locke-i álláspontból adódtak. Ám Berkeley nem elégszik meg a rombolással: ha többszöri nekifutással és némi konfúziókkal tarkítva is, az újkori filozófusok közül elsőként *magyarázatot* keres a doktrína keletkezésére. Bizonyos értelemben Berkeley itt könnyebb helyzetben volt elődeinél. Locke-nál a szubsztancia már korántsem a naiv és kritikátlan dogmatizmus fényében tündökölt: ahogy eddig is láttuk, egy kellemetlen következményekkel járó, de *logikailag elkerülhetetlen* feltevésnek tartotta.

Berkeley ellenvetéseiben állandóan visszatérő gondolat, hogy a szubsztancia-filozófusok *félreértették a nyelvünkben működő logikát* (ne felejtjük el, hogy Berkeley a nyelv használat-elméletéből indult ki!) és így a nyelvről alkotott elképzeléseik alaposan megtévesztették őket. Mikor az előzőekben megpróbáltuk rekonstruálni a szubsztanciához vezető utat, ennek egyik legfontosabb állomása volt Locke kérdése: „*mi az, amiről az íróasztalom esetében állítom a „négy lábúságot, „barna”-ságot stb.*”? A szóbanforgó tárgyat kimerítően jellemzem azzal, hogy leírok mindent, amit megtudhatok róla: *tulajdonságait*. Ha leírásunk korrekt és teljes, akkor az adott tárgynevet mindig feloldhatjuk a megfelelő

²⁵ Human Understanding, Book II/xiii; 19. §.

predikátumok halmazává. — De amikor azt kerestük, hogy *mi* az a dolog, amelyről minden azonos tárgynevet tartalmazó állításunkban szót ejtünk, bizonyára nem *tulajdonságokra* voltunk kíváncsiak! — Mi az a feloldhatatlan reziduum tehát, amely a névnek a predikátumokban történt feloldása után megmarad? — Miután a nevet, mint fölösleges közvetítő láncszemet kiiktattuk, felbukkan állításunk *igazi* szubjektuma: a szubsztancia.

A köznyelv félreértéséről tanúskodik azonban — jegyzi meg Berkeley —, ha azt feltételezzük, hogy *minden egyes* név valamilyen változtathatatlan és örök, „reális” dolgot jelöl. (3D./III; 245—246 ; 87—88.) Berkeleynek a nyelvről alkotott felfogásába ágyazva ez a kritikai megjegyzése komoly ellenvetéssé formálódik, de ennek részletezése nélkül is kétségtelen, hogy Berkeley itt jogosan kifogásolja Locke gondolatmenetének azt az elképesztő eredményét, hogy az összes szubjektum-predikátum szerkezetű állításnak *ugyanaz* a szubjektuma! — Az alább következők idézetben azonban Berkeley egyszerűen ad kritikát és magyarázatot, valamint pozitív kifejtést a kérdésről:

„... amit a filozófusok mondanak a szubjektumról és moduszról, éppenséggel alaptalannak és érthetetlennek tűnik. Pl. ők ezt a kijelentést, egy kocka kemény, kiterjedt és szögletes, — úgy akarják érteni, hogy ebben a *kocka* szó kijelöl egy szubjektumot vagy szubsztanciát, amely különbözik a róla predikált keménységtől, kiterjedéstől és alaktól... Én képtelen vagyok ezt felfogni: számomra a kocka semminek látszik, ha megkülönböztetik azoktól a dolgoktól, amelyeket moduszainak vagy akcidenteinek mondanak. És ha azt mondják, hogy egy kocka kemény, kiterjedt és szögletes, akkor ez nem egy tőlük különböző és őket alátámasztó szubjektumnak tulajdonítja ezeket a tulajdonságokat, hanem csupán a *kocka* szó jelentésének az explikációja.” (Pr. 49. §.)

Jelen pillanatban kevésbé érdekes számunkra, amit Berkeley az utolsó mondatban a predikáció természetéről mond (úgy tűnik, hogy eszerint minden egyes hasonló kijelentésnek analitikusnak kell lennie). Ami fontosabb, hogy Berkeley rámutat: hol estek a filozófusok „a nyelv csapdájába”. Hogyan próbálták meg a nyelv, pontosabban a legegyszerűbb(nek hitt) szubjektum-predikátum szerkezetű állítások *vélt felépítéséből* kiindulva, valamint a nyelv és valóság között fennálló viszony hamis elképzelésétől vezetettve a „végső” valósághoz eljutni. És így — anélkül persze, hogy ennek tudatában lettek volna²⁶ — a nyelvfelfogásuk eredményeként jelentkező *ontológiai struktúrákat vetítették a valóságra*.

Berkeley kritikai argumentációjának záróakkordjához egy további kommentár kívánkozik. Az érvelésláncolat itt mindig két vonalon halad. Tényleges menetét remélhetőleg sikerült a fentiekben tisztáznunk. Emögött azonban meghúzódik egy másik összefüggés is, amelyet itt és most csak jelezhetünk. Berkeley kritikájának egyáltalában vett lehetőségét az szolgáltatta, hogy nyelvfelfogásában ki tudott lépni abból a még ma is eleven — bár hamis premissákból építkező és paradoxonokhoz vezető — tradícióból, amelyet — hogy is lehetne másként? — az újkori filozófia történetében Descartes alapozott meg, pontosabban újított fel. Kissé leegyszerűsítve a dolgot, ez a felfogás a nyelvi egy-

²⁶ Berkeley ezen a ponton természetesen nem Locke vagy a többi szubsztancia-filozófus tényleges argumentációjának menetét veszi tekintetbe, hanem annak előfeltevéseit próbálja meg rekonstruálni. A *kifejtés menete* ugyanis ennek épp fordítottja: Locke csupán az ideák kategoriális leírása után tér át a nyelv sajátosságainak elemzésére; ennek a problémának viszont igen nagy teret szentel. (L. a „Human Understanding” egész III. könyvét.)

ségek és az általuk jelölt entitások (a többnyire mentális természetű ideák) közti viszonyt a *tulajdonnevek* jelölési viszonyainak mintájára képzelte el. A denotatív jelentéelmélet e változata szerint — amit *konceptualistának* szokás nevezni — minden szó azonos típusú viszonyban áll a neki megfelelő ideával: a jelentések különbsége tehát a jelölt dolgok különbségében volna keresendő. A nyelv így jelentésük szempontjából teljesen egyenértékű *szavak raktárává válik*. — Ha tehát egy szó jelentésére vagyunk kíváncsiak, akkor mindig ki kell húznunk a raktár megfelelő rekeszéből az alkalomhoz illő ideát, amelyet azután a szokás által szabályozott módon hozzárendelünk a szóhoz. Ez persze nem csupán a jelentés kutatásakor elvégzendő művelet: az értelmes beszéd kritériuma, hogy beszéd közben jelen legyenek a hallgató, és elsősorban a beszélő szellemében a megfelelő ideák. (E jelentéelmélet lényegi sajátosságait nem változtatja meg, sőt növeli a nehézségeket, ha ideák helyett fizikai dolgokról beszélnek.) Ez az elmélet a már ismert premisszák hozzátételével elkerülhetetlenül visz a „valami-szubsztancia” elméletéhez.²⁷

Berkeley szerint (hogy csak egyetlen, ma is lényegesnek mondható észrevételét rögzítsük) a nyelv *összefüggő egységekből* — ti. mondatokból — áll: a „John Locke” és a „filozófus” szavak nem abban különböznek, hogy két különböző dolgot *neveznek meg*. Ugyanis a „filozófus” nem egy név — és éppen ez teszi lehetővé, hogy a „John Locke” szóhoz predikátumként fűzzük.

Berkeley, mikor feloldotta az eredetileg talán még Platón által szentesített köteléket szó és idea közt, nem csupán egy új nyelvfilozófiának biztosított zöld utat, hanem — s itt számunkra ez a lényegesebb — egyben felszámolta azt a kényszerítő „logikát” is, amely Locke-ot a szubsztancia zsákutcájába vitte.

*

Nehéz volna túlhangsúlyozni Berkeley fenti megjegyzéseinek eredetiségét és jelentőségét. Érdemes megfigyelnünk pl., hogy Berkeley Locke-kritikája mind módszerét (nyelv-logikai) mind tartalmát illetően (szubsztancia-kritika) helyenként a XX. sz.-i metafizika-kritika régióiba emelkedik. — Nem tekinthetjük pl. véletlennek, hogy egyik Locke-kal szembeni érvelése (egy új érzékszerv beiktatása sem segítene a szubsztancia elvi észlelhetetlenségén — vö. Pr. 77—78 §) megismétlődik R. Carnap egyik cikkében is, habár az összefüggés részletezésére itt nincs módunk.

1.6. Most pedig nézzük a tanulságokat, amelyek bővivel akadnak. Elsőként meg kell állapítanunk, hogy Berkeley ellenvetéseinek egy része megrendítő erejű, mások viszont — különösképpen azok, amelyek a hasonlóság-elvelet és a szubsztancia doktrínáját támadják — egyszerűen knock outolják Locke-ot.

Nyomban hozzá kell fűznünk ehhez azt is, hogy ezek az érvek nem a Berkeley saját elméletével való összefüggésükből nyerik hatékonyságukat. Ha elfogadnánk ezt a feltételezést, igazán nagy zavarba kerülnénk, mert egyet kellene értenünk Berkeleyvel abban, hogy a materiális szubsztancia elvetése együttjár az *esse est percipi* akceptálásával. Észre kell vennünk azonban, hogy itt is az a

²⁷ Ezzel persze korántsem akarom állítani — mint pl. Bertrand Russell —, hogy a szubsztancia-jelenséget tisztán nyelvi jelenségként magyarázhatjuk, vagy hogy egy modernebb nyelvfelfogás szükségképpen elkerüli a szubsztancia csapdáját. Csupán a szubsztancia fogalmához szükséges nyelvi-logikai előfeltevések leggyakrabban követett módjára akartam utalni.

helyzet állt elő, ami a filozófia történetében, oly gyakori: Berkeleynek nem abban van igaza, amit állít, hanem abban, amit tagad; és ez utóbbi épp azért lehetséges, mert Locke elleni érvei — legalábbis logikailag tisztába tett formájukban — sok esetben *logikailag* függetlenek saját megfontolásaitól.

El kell oszlatnunk azt a látszatot is, hogy Locke bukása bármilyen módon érintette volna vagy érintené a természettudomány tételeinek érvényességét. Természetesen nem azt kell elvetnünk Locke-ból, ami természettudományos orientációjában haladó törekvés volt. Locke azzal vált a leginkább támadhatóvá, hogy pl. a fizika által közvetített ismereteket, tárgyakat, eseményeket *szembeállította* azokkal az ismeretekkel, amelyeket a bennünket körülvevő anyagi világgal való „állandó anyagcserénk” folyamatában szereztünk; mégpedig úgy, hogy a szembeállításban az utóbbiak húzták a rövidebbet. — Miközben tudásunk tetemes részét a tradicionális érvek alapján *látszat-tudásnak*, megalapozatlan *véleményeknek* vagy igazolhatatlan *hitnek* minősítette, a „reális”, „valóságos” és a hasonló terminusokat egy tapasztalatiilag megközelíthetetlen birodalom számára tartotta fenn. Ez a szkepticizmusnak alájátszó tanítás természetesen nyomatékos kihívás volt a *common sense*-zel szemben. A filozófia-történet furcsa tréfája, hogy *ebben a kérdésben* Berkeley képviselte a józan ész Locké ellenében.

*

Locke számára a világ háromféle dologból tevődött össze: *ideákból*, *szellemekből* és *materiális szubsztanciákból*. Láttuk, hogy Berkeley a Locke-nál felgyülemlett nehézségek egy részét úgy oldotta meg, hogy a létezésében igazolhatatlannak, feltételezésében paradoxnak mutakozó szubsztanciák világát, mint tarthatatlant és fölöslegest elvetette. Maradtak tehát a *szellemek* (köztük egy, a többiektől típusában is különböző mindenható szellem) és a hozzájuk tartozó *ideák*. De a létezőknek ez a 3 : 2-es szembeállítása szinte sugallja azt a felületes, standardizált képletet, amelyben Berkeley egyszerűen egy Locke rendszerén élősködő szolipszista. Nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ebben a megmerevedett szembeállításban össze nem hasonlítható dolgok kerültek egymással szembe: az *idea* Berkeley számára egészen mást kellett, hogy jelentsen, miután megszüntette azt az intim, de végül is megfoghatatlannak mutakozó viszonyt, amely a materiális szubsztanciához fűzte. A most következő két fejezetben ezért mindenekelőtt az „*idea*” fogalmát kell megvizsgálnunk.

2. IDEÁK: AZ ILLÚZIÓ-ARGUMENTUM

2.1. Berkeley kulcsterminusa az „*idea*”. Sajnos azonban ő maga a legkevesebb figyelmet sem fordított arra, hogy egyértelművé tegye a szó jelentését. Mivel ezt most már aligha kérhetjük számon tőle, magunknak kell végrehajtánunk a feladatot, mert enélkül nem csupán az *esse est percipi*, de szinte egyetlen más érve sem térképezhető fel. Mindenekelőtt arra kell fényt derítenünk, hogy mi igazolta és mi tette indokolttá Berkeley szemében a mindannyiunk által ismert és használt kifejezések helyett az „*idea*” használatát, amikor pl. azt mondja, hogy „saját ideáinkon vagy érzeteinken kívül semmit sem észlelünk”.

Ezt egy fontos érv — a Locke-részben már említett — illúzió-argumentum funkcióján keresztül kell megvizsgálnunk.

2. 2. A megkülönböztetett bánásmód az egyik legismertebb és legősibb, de a mai ismeretelméleti vitákban változatlanul központi szerepet játszó filozófiai érvnek szól. Legáltalánosabb megközelítésben egy mindannyiunk számára jól ismert tapasztalati tény átfogalmazása: a tárgyak, tulajdonságok, események stb. gyakran — több megfigyelő számára — különbözőnek mutatkoznak; néha ugyanaz a tárgy stb. egyugyanazon személy számára különböző időpontokban, vagy azonos időpontban, de más-más érzék szerv használatával is eltérőnek tűnik; sőt, mi több, előfordul, hogy ugyanazzal az érzékszervvel ugyanabban az időpontban ugyanazt a tárgyat is különbözőnek észleljük. Jóllehet az érv illusztrálására felhozott példák (a vízben törött, szárazon egyenes evező, a betegnek keserű édesség, a távolról kerek, közelről négyyszögletes torony, a különböző hőmérsékletű víz stb.) szinte változtatás nélkül vonulnak végig az ismeretelmélet történetén, a különböző korszakokban igen eltérő vélemények megalapozására, igazolására hozták fel őket a filozófusok. De ha netalán meg is egyeztek abban, hogy minek az igazolására szolgál az érv, még nem biztos, hogy abban is megegyeztek, hogy a különböző premisszák hozzátételével mi *következik* a szóban forgó tételből, vagy hogy miképp lehet megszüntetni az érv által felvetett nehézségeket.

Az illúzió-argumentum már a kezdet kezdetén, az antikvitásban is nagy szerepet játszott. Arisztotelész a „Metafiziká”-ban — sajátján kívül — két megoldási variációt ismertet²⁸; az érv protagoraszi változatát, amely az ellentmondás törvényének feladásán keresztül önmagát rombolja le; és az ún. szkeptikus változatot, amellyel az alábbiakban foglalkozunk részletesebben, és amelyik az érzékszervek megbízhatatlanságára következtetett az illúzió-argumentum alkalmazásával. Majd a tévesnek ítélt nézetek elemzése után maga is leszögezi álláspontját. Saját nézete, a harmadik variáns szerint az illúzió-argumentum azt igazolja, hogy az észlelés két összetevőből áll: az érzékelésből, illetve egy ehhez járuló, ezt kísérő tényezőből, amivel érzeteinket megítéljük.

Mint annyi más esetben Arisztotelésznél, itt is a kérdés világos megfogalmazását, és a többi álláspont kritikai elemzését tekinthetjük maradandónak. E kritikai észrevételeit azonban a legkevésbé a szkeptikusok vették figyelembe, akik a *látzatot* emelték piederstálra. Arisztotelész által bírált görög kollégáik érveinek módosításával vagy felújításával jutottak arra a véleményre, hogy érzeink megbízhatatlanok, mert folyton folyvást megcsalnak bennünket, hol ilyenek, hol meg amolyannak mutatják a dolgokat. Ha ehhez hozzátesszük, hogy nincs egzakt módszerünk annak eldöntésére, hogy mikor tévedünk és mikor nem, akkor ebből nem nehéz levonni az általuk kívánt konklúziót, ti., hogy nem hihetünk érzeinknek, nem tudhatunk meg rajtuk keresztül semmit sem a világról.

Az újkori filozófia kezdetén, a szkepticizmus reneszánszában elfogadott volt az a nézet, hogy nem alapozhatjuk érzékszerveinkre tudásunkat. Az illúzió-argumentumhoz hozzátéve pl. a perspektivikus látásmódunkból következő jelenségeket, a filozófusok a megállapításra jutottak, hogy sohasem lehetünk *közvetlenül* a tudatában a külvilág tárgyainak; elsődlegesen mindig a lelkünk-höz, vagy szellemünkhöz tartozó *ideák* vagy *jelenségek* adottak számunkra.

²⁸ Arisztotelész értelmezéséhez 1: W. D. Rossnak a „Metafiziká”-hoz fűzött szöveg-kommentárjait („Metafizika”, I, 272–283.) és értelmezését (W. D. Ross, 161–163.) Arisztotelész a problémát az 1009a–1012a oldalakon tárgyalja.

Az *idea* itt használt fogalmát a következő példával világíthatjuk meg. Amikor az íróasztalom mellett ülve a „lelki szemeim” előtt felidézem az Erzsébet-hidat, az, aminek a birtokában vagyok, egy *idea*. De a különböző illúziós és perspektivikus szituációk ahhoz a feltételezéshez vezetnék a filozófusokat, hogy abban az esetben is, amikor pl. a hídon állok és látom a hidat, az, aminek a „birtokában vagyok”, amit közvetlenül látok, egy, az előző analógiájára elképzelt *idea* (pl. valami olyasmi, mint a tárgynak a szememben lefényképezhető képe) kell hogy legyen. Mert valamit kétségtelenül látok, csak az nem bizonyos, hogy ennek néhány, vagy akár egyetlen eleme is megfeleltetésbe hozható a tárggyal.

Az újkori filozófusok többségénél az érv arra szolgált, hogy elhatárolják magukat a *common sense* reflektálatlan és a filozófiai analízis fényében igazolhatatlannak látszó *direkt realizmusától*, amely abból indul ki, hogy közvetlenül magát a materiális világ tárgyait észleljük. Ezért azoknak, akik mindennek ellenére nem voltak hajlandók elfogadni a szkepticizmus kínálta lehetőségét, mert nem tartották értelmetlennek azt állítani valamiről, hogy ismerjük, tudjuk, mert láttuk, hallottuk, vagy mert más empirikus evidenciánk van rá, valamilyen *külső biztosítékhoz* kellett folyamodniuk, hogy az illúzió-argumentummal az önmaguk és a világ közé hasított szakadékot áthidalják. Descartes garanciája isten; Locke pedig — ahogy láttuk — a hasonlóság-elvbe és a tudományba kapaszkodva lép át a szakadékon.

Lehetséges-e ilyesféle áthidalás? Berkeley Locke-kal szembeni érvelése egyértelműen felszínre hozta Locke rejtett szkepticizmusát; kiderült, hogy csupán *ad hoc* feltevésekkel képes meghaladni az ideák világa és a materiális külvilág között a kiindulópontban feltételezett dichotómiát.

2. 3. De mit igazolt vajon az érv Berkeley számára? Mit tekintett ő maga a kielégítő megoldásnak? Noha ezek a kérdések döntő jelentőségűek Berkeley értelmezése szempontjából, nem találunk világos válaszokat rájuk. — Kétségtelen, hogy ő sem tudott kilépni a kormegszabta fogalmi keretektől; a filozófiai tradíciók éppúgy fogva tartották, mint számos kortársát. Pedig Berkeley egyik leghőbb vágya volt a szkeptikus konklúziókkal való szakítás, egy minden ízében „bizonyos” filozófia kialakítása; a szkepticizmust a filozófia Luciferjének tartotta. Ugyanakkor — különösképpen a 3D./I-ben — az illúzió-argumentum szinte gátlástalan halmozásával és minden érzékszervünkre kiterjesztett használatával találkozunk. A megoldás tehát csakis a korban elfogadottnak tekintett értelmezéssel való szakítás, valamiféle új megoldás kellett hogy legyen.

Philonous és Hylas nagy csatája a 3D./I-ben segítséget nyújthat ennek felderítésében. Hylas eredeti álláspontja szerint minden egyes tulajdonság *realis*, azaz valóban a tárgyhoz tartozik. Philonous ezzel szemben a következőképpen fogalmazza meg ellenvetését:

„Phil.: Nem abszurditás-e azt gondolni, hogy ugyanaz a dolog ugyanabban az időben hideg is és meleg is legyen?”

Hyl.: De igen.

Phil.: Képzeld most azt, hogy az egyik kezed meleg és a másik hideg, és hogy mindkettőt egyszerre ugyanabba a közepes hőmérsékletű vízzel teli edénybe rakod; nem tűnik majd az egyiknek hidegnek, a másiknak melegnek a víz? . . . [és így] nem arra kellene-e most már következtetnünk, hogy a víz egyidejűleg tényleg hideg is, meg meleg is, azaz saját kijelentésed szerint nem valami abszurdításban kellene hinnünk?”

Hyl.: Őszintén szólva, úgy tűnik.” (3D./I; 178—179; 19.)

Ennek alapján az érvet most már a következő formában vázolhatjuk föl:²⁹

(1) Egy és ugyanazon dolognak nem lehet egyidejűleg két, egymással összeegyeztethetetlen tulajdonsága (minősége);

(1.a.) A *hideg* és a *meleg* összeegyeztethetetlen tulajdonságok;

(2) Minden tulajdonság, amit észlelünk, reális, azaz valóban létezik;

(3) Az egyik kézzel hidegnek, a másikkal melegnek észlelt víz egy és ugyanaz a dolog.

Ha mindehhez hozzávesszük azt a kijelentést, amely a szóban forgó tényt leírja, valóban abszurditás következik a fenti érvből.

Hylas az érv többszöri, más érzékszervekre is kiterjesztett megismétlésére fedezékbe menekül, a tulajdonságoknak két osztályra: *reálisakra* és *látszólagosakra* való osztásával. (3D./II; 184; 25.) A felmerült ellentmondást tehát a (2) premisszáról való lemondással szünteti meg, így az abszurditás már nem következik a fentiekből.

De ez a fedezék is csak átmenetileg tartható számára. Philonous innét is kiüldözi a jól ismert szkeptikus érvekkel. Hogy csak az előbbi példánál maradjunk, ebben az esetben mindkét tulajdonság minősülhet látszólagosnak — mert hogyan különböztethetnénk meg őket? — és megannyi hasonló struktúrájú ellenvetést tudunk megfogalmazni.

Miután nem tud különbséget tenni a látszólagos és reális tulajdonságok között, Hylas arra kényszerül, hogy mindegyiket *látszólagossá* degradálja. Ezután, egy rövid ideig tartó utóvédharcot követően, teljesen összeomlik, hogy a 3D. elején kiábrándult szkeptikusként térjen vissza, — amellyel szemben az egyetlen értelmes alternatívának persze most már csakis a meggyőződéses berkeleyanizmus mutatkozik.

Philonous a 3D.-t a következő mondattal zárja: „Ugyanazok az elvek, amelyek első pillantásra *szkepticizmusra* vezettek, egy bizonyos pontig továbbvive, visszatérítik az embereket a *common sense*-hez.” — Nem kétséges, hogy ez a megjegyzés Hylas kálváriájára vonatkozik. Ez az út Berkeley számára kezdettől fogva járhatatlan, mert a megfigyelhetlen metafizikai realitás feltételezésével veszi kezdetét, ahonnan csak a szkepticizmus felé van folytatás. De hogyan védheti meg ezzel szemben azt a meggyőződését, hogy amit látunk, hallunk, egyszóval amit észlelünk, *mind és mindig valóságos*? Az utóbbi tételt olyan *általános-emberi meggyőződésnek vette*, amelyről sohasem mondhatunk le, és azonosnak tartotta azzal, hogy az emberek nem hajlandóak — a filozófusok módjára — kételkedni abban, amit látnak vagy hallanak. (Vö. pl. PC. 539., 740. stb.) — Ezzel összefüggésben érdemes megfigyelnünk, hogy Berkeley a kiindulópontban a kételyhez való viszonyában, szinte a fordított képletet mutatja, mint Descartes. Berkeleyt a bizonyosság kérdése nem annyiban érdekelte, hogy a szkeptikusok argumentumainak *érvényessége mellett* mit tudhatunk meg bizonyosan, mi tudásunk fundamentuma. Ellenkezőleg; abból indult ki, hogy a szkeptikusok érvei *nem lehetnek* érvényesek, mert az emberek bíznak érzékszerveikben, és ez volt az a tény, amelyre magyarázatot keresett. — Berkeley tehát semmilyen körülmények között nem adhatta fel a (2) premisszát, sőt mi több, azt a tételt, hogy *minden, amit észlelünk, valóságos*, filozó-

²⁹ Az alábbiakban — bizonyos módosításokkal — felhasználtam az érvek K. Marc—Wogau által adott megfogalmazását (K. Marc—Wogau, I, 340—348. old.).

fiájának egyik alaptételévé kellett tennie meggyőződése védelmében, és a szkepticizmustól való megszabadulása végett.

Csakhogy amíg Hylas számára a *realitás kritériuma* az észlelt tulajdonságoktól megkülönböztethető szubsztanciához-tartozás volt, Philonous számára ez az első pillanattól fogva azt jelentette, hogy *egy tulajdonság reális, amennyiben észlelik*, és hogy ilyen észlelt tulajdonságként valóban létezik, abban lehetetlen kételkednünk. Észlelnünk pedig csakis az érzékeinkkel közvetlenül észrevehető dolgokat lehet. (3D./I; 174—175; 14—15.)

Ezzel azonban visszaérkeztünk a kiindulópontához. Hiszen az abszurdítás a megfelelő körülmények között Philonous interpretációja mellett is következik az érvből! — Minthogy az (1) és az ebből következő (1. a.) premisszákat az idézett részben mind Hylas, mind Philonous evidensnek tekinti, csak a (3) premisszában megfogalmazott állítás, az „*egy és ugyanazon*”-nak ítélt dolgok *azonosságáról való lemondás* lehet a kivezető út.

Berkeley interpretációjának kialakításában egyfajta *logikai kényszer* is közreműködött. Hogy magyarázatot keressen az egyidejűleg észlelt ellentétes észleletekre, azt tartotta, hogy az ilyen esetekben *két különböző dologról* van szó; tehát a két észleletet leíró kijelentés viszonya nála (nehogy az ellentmondás törvényét kelljen feladnia, mint Protagorasznak) *p & q*, amelyek már lehetnek egyidejűleg igazak.

2. 4. Mielőtt rámutatnánk, hogy az *azonosság feladása* mit eredményez, milyen kihatásai vannak az elmélet egészének összefüggésében, meg kell vizsgálnunk, hogy Berkeley valóban ezt a megoldást választotta-e.

Az azonosság problémáját viszonylag önálló kérdésként egyetlenegy helyen veti fel, a 3D./III-ban. Hylas itt egy nagyon megalapozott (és a továbbiakban még tárgyalandó) ellenvetést hoz fel:

„Hyl.: . . . ugyanaz az idea, amely az én szellememben van, nem lehet a tiedben, sőt semmilyen más szellemben. Nem következik-e most már alapelveidből, hogy nem láthatják ketten ugyanazt a dolgot? És ez nem teljes képzelenség?” (3D./III. 247; 89.)

Philonous azonban nem itt válaszolja meg ezt az ellenvetést. Zárómondatai:

„. . . maguk a materialisták vallják, hogy amit érzékeinkkel közvetlenül észlelünk, azok saját ideáink. A te problémád tehát, hogy két ember nem ugyanazt a dolgot látja, egyaránt szól a materialisták ellen és ellenem” (uo.) azt sugallják, hogy az ellenvetést nem tekintette kielégítően megválaszoltnak. Ha valóban azt a tételt igazolja Berkeley számára az illúzió-argumentum, amit fent vázoltam, akkor ezt másutt kell keresnünk.

Ismeretes, hogy ilyen szövegrészek bőven akadnak a 3D.-ban. A megítélésem szerint legdöntőbb a következő:

„Szigorúan szólva Hylas, *nem ugyanazt* a tárgyat látjuk, amit érzünk; . . . Mikor más érzékeimmel megvizsgállok egy dolgot, amit láttam, ezt nem azért csinálom, hogy világosabban felfogjam ugyanazt a tárgyat, amelyet előzőleg látással észleltem, minthogy az egyik érzék tárgyat a többi érzék nem észleli.” (3D./III; 245; 87. — Kiemelés nem az eredetiben.)³⁰

³⁰ A látás és a tapintás tárgyainak különbözőségét a Pr. előtt megjelent „An Essay towards a New Theory of Vision”-ben („Works”, I, 171—237.), főleg a 49. §-ban, más független érvekkel is megpróbálta igazolni.

Berkeley itt is, az azonosság kérdésében is, „*a tanultakkal gondolkodni és a köznéppel beszélni*” elvét érvényesíti. Tehát nem törekszik megváltoztatni az „azonos”, „ugyanaz” és a rokon kifejezések használati módját (vö. 3D./III; 217; 89.) — meghagyja őket eredeti közegükben; mint filozófus viszont a terminusok „pontos”, „szabatos” jelentését adja meg. A revideálást így *nem a tényekben, nem is a nyelvben*, hanem gondolkodásunkban, fogalmaink között kell végrehajtani. Ez az átértelmezés nem önkényes cselekedet; éppen ez tesz képessé bennünket arra, hogy ne csupán *használói*, hanem *értői* is legyünk a nyelvnek, ne csupán jártasak legyünk benne, hanem tisztában legyünk a terminusok által hordozott jelentéssel.

Az átértelmezésnek vagy jelentésmegadásnak ez a módja azonban (szemben az 1. fejezetben a Locke-kal szemben alkalmazott érveléssel) szétfeszíteni lát-szik az 1. 1., 1.2. és 1.3. pontokban leírt, önmagában is labilis fogalmi keretet. A következő két pontban ezekre a feszültségekre igyekszem rámutatni.

2. 5. Milyen *következményei* vannak tehát az azonosság feladásának? A legkézenfekvőbb, és azonnal szembetűnő következmény, hogy az érv maga *eltűnik*. A (3) premissza feladásával az (1) és az (1. a.) premisszában tett megkülönböztetés is értelmét veszti; ilyenformán Berkeley nem *megoldotta*, hanem *feloldotta* az érvet.

Az utóbbi megkülönböztetés kulcsfontosságú. Berkeley tökéletesen tisztában volt vele, hogy az illúzió-argumentumban megfogalmazott ellenvetést vele szemben egyszerűen meg sem lehet fogalmazni. (Vö. 3D./III; 258; 101.)

A megoldásnak ez a módja első pillantásra rendkívül egyszerűnek látszik. A szabad szemmel és azután mikroszkópban megfigyelt dolog, a vízben törött, szárazon egyenes evező, az egyik kéznek meleg, a másiknak hideg víz *más-és más tárgyai észlelésünknek* (az őket leíró kijelentések is *p & q* viszonyban állnak). De ezáltal nem lesznek kevésbé valóságosak. *Illúziós szituációk egyszerűen nem léteznek*; amit ilyenkor észlelünk, pont olyan valóságos, mint amit más szituációkban észlelünk.

Ez a megoldás nem csupán egyszerű, hanem óriási előnyökkel is járna. Ha el-tüntetjük az argumentumot, a legélesebb fegyvert kiűtöttük a szkeptikusok kezéből! Mi több — ugyanazzal a húzással —, sikerült volna áthidalni a *common sense* direkt realizmusa — amely az észlelés közvetlenségén alapul — és a filozó-fiai analízis — amely főleg az illúzió-argumentum nyomán éppen ezt tartotta lehetetlennek — közti szakadékot. Amit megismerünk, *közvetlenül ismerjük meg*; az észlelő és észlelt közé nem ékelődik valamilyen kétséges közbenjáró, — de ez épp azért lehetséges, mert ahogy közvetlenül észleljük őket, nem választható el reális mivoltuktól.

És így feloldódott a *kétely* problémája, „ami nevetségessé teszi a filozófusokat a világ szemében”. (Pr. 88. §.) A szkeptikus argumentációk egyik fontos premisszája épp a *hamis* és *helyes* észlelés közti határvonal meghúzhatatlanságán alapult. Ilyen határvonal Berkeley szerint nincs: abban, *amit közvetlenül észlelünk*, a „realitásban” *sohasem kételkedhetünk*. (Vö. 3D./III; 230; 71.)

*

A kérdés most már csak az: sikerült-e Berkeleynek a *common sense*-t és a filozófiai analízist elválasztó szakadékot ténylegesen áthidalnia? Erre a kérdésre határozott „nem”-mel kell felelnünk. Ahhoz azonban, hogy ebből a deklaratív tagadásból ellenvélemény legyen, észre kell vennünk, hogy Ber-

keley a (2) premissza megalapozásánál teljesen jogtalanul hivatkozik a *common sense* direkt realizmusára. A reprezentacionalista észleléselemélet paradoxonaival szemben az észlelés közvetlen tényeire történt redukció jól működő eljárásnak bizonyult, — de csak most kezdjük észrevenni, hogy ez a redukció mit takar. Úgy hiszem, véglegesen elhibázott az a (természetesen nemcsak Philonous, hanem Hylas kiinduló álláspontjában is fellelhető) nézet, amely az észlelés direkt realizmusát egyfajta *naiv realizmussal* azonosítja.

Kétségtelen, hogy az emberi tevékenység egész rendszere arra az előfeltevésre épül, hogy *közvetlenül észleljük* a bennünket körülvevő dolgokat, tényeket, személyeket stb., és ettől semmiféle filozófiai megfontolás nem tud eltéríteni bennünket (ahogy ezt már Hume is jól látta). Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne tudnánk és ne *tennénk* gyakran különbséget illúziós szituációkban észlelt dolgok és ezek tényleges arculata, vagy különösen egy perspektivikusan és ténylegesen rövidülő tárgy között. Világosan mutatják ezt nyelvünk olyan fordulatai is, amelyekben pl. egy korábbi állításunktól épp azt vonjuk meg, hogy egy valóban létező tárgy, tulajdonság, vagy tény leszögezése lett volna, pl. „Csak azt hittem, hogy amit látok, az Erzsébet-híd”; vagy pl. azok az állítások, amelyekben a kétfajta észlelést vetem össze, és állítom szembe, pl. „A biciklim valójában kék, de ilyenkor este feketének tűnik” stb.

Berkeley tehát csak úgy „győzedelmeskedhetett” a szkepticizmus fölött, hogy fogalmi rendszerünk egyik fontos jellemzőjét, egy ténylegesen működő, mindannyiunk által ismert megkülönböztetést elsikkasztott.

2. 6. Megmaradva az eddigi előfeltevések keretei között, rá kell mutatnunk az azonosság feladásának egy súlyosabb következményére is, amely az idea fogalmával kapcsolatos.

„Saját *ideáinkon* kívül semmit sem észlelünk” — mondja Berkeley. Egyáltalán nem könnyű azonban még most sem belátnunk, hogy mit kell értenünk ezen. Mikor este az íróasztalom mellett ülök, látom a *lámpámat*, a *lámpám színét*, a *magnószalag lassú forgását*, hallok a *vonatok zakatolását*, vagy, hogy a *szomszédunk hazaérkezik* stb. Hogyan lehetne és főképp miért kellene a látott és hallott dolgok sokféleségét egyetlen terminus, az „idea” alá besorolnunk? Ha nagyon rá lennénk kényszerítve, hogy *általában* jellemezzük észlelésünk tárgyait, talán mondhatnánk őket „dolgok”-nak, — de miért kellene „ideák”-nak neveznünk őket?

Berkeleynek természetesen számos indoka van erre, így pontosítanunk kellene, hogy az adott összefüggésben milyen értelemben szólhat ez az ellenvetés Berkeley ellen.

(1) Megalapozottnak tűnik, ha azt kérdezzük, hogy vajon miért kell észlelésünk tárgyait említve mindig „ideák”-ról beszélnünk, mikor ezt a szót világosan körülhatárolt értelemben, a nyelv egy másik szférájában kitűnően tudjuk használni? Nem kétséges, hogy Berkeley itt a terminusnak már eddig is többször emlegetett *filozófiai* használatát aknázza ki. (Vö. 3D./III; 236; 77.) Descartes, vagy a Berkeleyhez közelebb álló Locke és Malebranche számára is — a már ismert okok miatt — *axióma-számba* ment azt állítani, hogy észlelésünk közvetlen tárgyai az ideák. Rendszerük felépítésében meghatározó jelentőségű volt az észlelés számukra elfogadhatatlan „naiv realizmusának”, az ebben használatos fogalmaknak, kifejezéseknek, terminusoknak stb. a leépítése és kritikája. Ezt a mozzanatot mintegy dobbantódeszkának szánták, amelyről (Kanttal szólva) a „tisztá értelem légüres terébe” jutnak, ahol már semmi sem köti kezüket és fantáziájukat a megfelelő filozófiai terminológia

kialakításában. Nem így azonban Berkeley, aki épp Locke és Malebranche kritikájában hívta a legeredményesebben segítségül a *common sense*-t; az észlelés különböző kategóriáinak a *common sense*-nek megfelelő leírását tekintette feladatának; és ezért megválaszolandónak tartotta a most firtatott viszonyt az „idea” és a „dolog” között. A probléma számára való jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a kérdést a Pr.-ben a lehetséges ellenvetések között az elsőik közé helyezi:

„De — mondjátok — nagyon kirívóan hangzik, ha azt mondjuk, hogy ideákat eszünk és iszunk, és ideákba vagyunk öltözve. Elismerem, így van, minthogy az „idea” szót a mindennapi társalgásban nem használjuk arra, hogy az érzékelhető tulajdonságok különböző kombinációit — amelyeket *dolgoknak* neveznek — jelölje [és] . . . bármely kifejezés, amely elüt a nyelv megszokott használatától kirívónak és nevetségesnek tűnik majd. De ennek nincs köze annak a kijelentésnek az igazságához . . . hogy azokkal a dolgokkal táplálkozunk és öltözködünk, amelyeket érzékeinkkel közvetlenül észlelünk . . .” (Pr. 38.§.)

Majd a § végén megállapítja, hogy amennyiben egyetértés születik arra vonatkozóan, hogy a bennünket körülvevő dolgok pont azok, amelyeket érzékeinkkel közvetlenül felfogunk, hajlandó lesz a szokásnak megfelelően az észlelés tárgyait „dolog”-nak nevezni „idea” helyett. — Ezzel a válasszal egyáltalán nem érthetünk egyet, amennyiben Berkeley *terminológiai kérdésre* redukálja az eredeti problémát, és így egyáltalán nem oszlatja el gyanúnkát. Valóban csak ennyit jelent ez a különbség?

(2) Berkeley maga siet segítségünkre, mikor Hylas szájába adja a terminológiai különbségek mögött meghúzódó filozófiai problémát:

„Hyl.: . . . Lehet valami világosabb, mint az, hogy te minden dolognak ideává változtatása mellett vagy? . . .

Phil.: Nem a dolgoknak ideákká, hanem inkább az *ideáknak dolgokká* változtatása mellett vagyok; mivel az észlelésnek azokat a közvetlen tárgyait, amelyek szerinted csupán a dolgok megjelenései, én a *valódi dolgoknak maguknak tekintem*.

Hyl.: Dolgok! mondhatsz, amit akarsz, de bizonyos, hogy semmit sem hagysz meg nekünk, csak a dolgok üres formáját . . .” (3D./III; 244; 86; Kiemelések nem az eredetiben.)

Ezzel kis kitérőnk után visszaérkeztünk oda, ahol a 3. pont végén abbahagytuk. Mindaz, amit Hylas a *dolog ideájának* tekintett, épp fordítva, maga egy *önálló dolog* — amely független a többitől; és Philonous számára ezek az észlelés egyedül lehetséges tárgyai.

Elfogadhatjuk-e ezt a választ, mint a *common sense* korrekt analízisét? A következő két fejezetben néhány további érv vizsgálatával azt igyekszem kideríteni, hogy a materiális világ milyen leírásához jutnánk el Berkeley analízise mentén. Azt azonban már az eddigiek alapján is be kell látnunk, hogy az így nyert fogalmi rendszer nem csupán *nem azonosítható azzal a fogalmi rendszerrel*, amelyben gondolkozunk és beszélünk, amelynek révén megismerjük világunkat, hanem számos ponton *ellentmond neki*.

Vajon, amikor a házunk bejárati oldalát egy bizonyos pontról csupán sík felületnek látom, majd egy másik pontról a hátoldalát szemügyre véve, úgyszintén, elhiszem akár egy pillanatra is, hogy mivel *két különböző észleletem* van a házról, *két különböző dologról* is van szó? Vagy mikor a székemet a szoba egy pontjáról háromlábúnak látom, elhitetheti velem bárki is, hogy ez egy

másik dolog, mint az a négy lábú szék, amin ülni szoktam? Biztos, hogy nem! — Látom a ház bejárati oldalát — amelynek természetesen jobb- és baloldala, valamint hátoldala is van; vagy látom a hátoldalát stb.; egyszer három lábúnak, másszor négy lábúnak észlelem a székeket, és mindegyik esetben tisztában vagyok vele, hogy *egy és ugyanazt a dolgot látom* — különböző módokon. Természetesen nem egykönnyű megválaszolni, hogy a különböző látószögek, megvilágítások mellett, s gyakran a különböző időpontokban történt észlelések ellenére *miért vesszük azonosnak* a tárgyakat, dolgokat, eseményeket. Az, hogy ez a kérdés nehezen megválaszolható és problematikus, mit sem változtat azon, hogy a bennünket körülvevő világot a tárgyak, tények, dolgok stb., és *nem az ideák* (vagy modernebb terminológiával: érzet-adatok) szintjén észleljük, és hogy az előbbiek (bizonyos határokon belüli) *azonossága konceptuális sémánk működésének egyik alapkövetelménye*. Kissé elnagyoltan fogalmazva úgy is kifejezhetjük ezt, hogy észlelésünk nem a Berkeley által konstruált szabályokat követi.

A fentebbi kritikai észrevételek haszna mindenekelőtt az, hogy most már könnyűszerrel áttekinthetjük a korábbiakban többször érintett viszonyt, amelyet Berkeley a konceptuális leírás (vagy az ezzel azonosnak tekintett *common sense*-analízis) és a fogalmi átértelmezés, vagy „jelentésmegadás” között feltételezett.

Néhol úgy tűnik, hogy (1) Berkeley ezt a két feladatot azonosnak tekintette; amikor pl. a fogalmi rendszerünkben történt átcsoportosítást a *common sense* „jobb megértése” érdekében kell végrehajtanunk, miközben a nyelv, amelyen leírjuk a tényeket, változatlan marad. Másutt (2) a két pólus között oszcillál, kibogozhatatlanul keveri, vagy átjátssza őket egymásba; és számos olyan szövegrészt is találunk, ahol (3) a két feladatot világosan elkülöníti egymástól, — pl. amikor a filozófusok értelmetlen konstrukcióival és nyelvezetével szembesíti a *common sense* leírását. Különösen azonban az e fejezet 4. pontjában ismertetett megoldás egyértelműen illusztrálja, hogy a *common sense* megőrzése és fogalmi rendszerünk egyidejű átalakítása *összeegyeztethetetlen*, és így a kétféle törekvést nem is sikerülhetett összhangba hoznia. Habár a 3D./III. végén azt írja, hogy törekvése csupán az, hogy „... egyesítsem és erősebb megvilágításba helyezzem azt az igazságot, amely azelőtt megoszlott a tömeg és a filozófusok között; mivel az előbbiek azon a véleményen vannak, hogy *azok a dolgok, amelyeket közvetlenül észlelnek, a valóságos dolgok*; és az utóbbiak azon, hogy *a közvetlenül észlelt dolgok ideák, amelyek csupán a szellemben léteznek*” (3D./III; 262; 105.), bebizonyosodott, hogy a filozófiai megoldás lendülete itt jóval túlvitte eredeti célkitűzésein. Hogy elődei vagy kortársai nyílt vagy latens szkepticizmusát elkerülje, olyan megoldásra kényszerült, amely a *common sense*-zel *ellentétes* állításokban csúcsosodott ki. Ha ezeket az állításait a konceptuális séma *leírásának* gondolta, akkor elemzését egyszerűen el kell utasítanunk, mint hibásat vagy hamisat.

*

Próbáljunk meg most összefoglalásul a fejezet 3. pontjában felvetett problémára válaszolni: hogyan egyeztethető össze a szkepticizmus radikális tagadása az illúzió-argumentum gátlástalan használatával? Úgy válaszolhatnánk, hogy Berkeley megpróbálja a szkeptikusokat saját fegyverükkel megverni.

Az érv használatában Berkeleynél két fázist különíthetünk el. Filozófusunk látta, hogy az argumentum a „klasszikus” alkalmazásában mire szolgált:

„El kell ismerni, hogy az érvelésnek ez a módszere [az illúzió-argumentum] nem annyira azt bizonyítja, hogy a külvilág tárgyainak nincs kiterjedése, vagy színe, mint inkább azt, hogy az érzékekkel nem tudjuk meg, hogy melyik a tárgy igazi terjedelme vagy színe.” (Pr. 15.§.) Ugyanakkor azt is jól látta, hogy csak az illúzió-argumentummal való leszámolás vezethet vissza az emberi tudáshoz. Valójában azonban ő sem tett mást, mint egy speciális módon továbbfejlesztette az érvet, míg az a tárgy-azonosság feladásával önmaga ellentétébe fordult. Az így kapott eredmény azután tényleg kívül került a hagyományos értelemben vett szkepticizmus hatósugarán, de egyben kívülrekedt a *common sense* is. Így tehát az ellenkező tartalommal kell megismételnünk, a 3D. már idézett híres zárómondatát: „... ugyanazok az elvek, amelyek első pillantásra *szkepticizmusra* vezettek, egy bizonyos pontig továbbvive” egyáltalán nem „térítik vissza az embereket a *common sense*-hez”.

SZEMLE

A TUDOMÁNYTÖRTÉNET FELFOGÁSA WILHELM STRUBE „A KÉMIA ÉS TÖRTÉNETE” C. MŰVÉBEN*

H R O N S Z K Y I M R E

Strube professzor a kémiatörténetkutatás kiváló, marxista igényű művelője, aki mögött viszonylag hosszú és eredményes történetírói múlt áll. Nemrég megjelent művében arra vállalkozott, hogy a kémiatörténetírás számára bizonyos általános módszertani jelentőségű munkálatokat végezzen el. E munkálatok elvégzését legalább három aktuális feladat indokolja: 1. a részproblémák vagy korszakok történetének megírására differenciálódott történetírásnak egy integratív igényű történetírással való kiegészítése, 2. a tudománytörténetírás ezen ágában máig erősen ható gondolattörténeti-idealista orientáltság meghaladása, és 3. a kibontakozó tudományos-technikai forradalom tudománytörténetírásának elméleti-módszertani alapvetése. Strube ezeket a feladatokat elsősorban a kémia specifikus termelőerő jellegének előtérbe állításával kívánja megoldani.

*

A tudomány története modern koncepciójának kidolgozásához Strube hasznos kiindulópontot talált a kémiatörténetírás kétszáz éves fejlődésének, az abban megjelenő tudománytörténeti felfogásoknak, ezek társadalmi és tudományfejlődési hátterének kritikai feldolgozásában. Művének ez a része önálló értéket képvisel. A korábbi történetfelfogások történetének első átfogó kritikai elemzésével lehetővé teszi mind a kémiatörténeti művek tudatosabb olvasását, mind pedig a történetírói tudatban máig meglevő negatív szemléleti maradványok eltávolítását.

Vizsgáljuk meg először, hogyan fejlődött a tudománytörténet ábrázolása a kémiatörténetírás történetében, és hogyan látja ezt Strube.

A kémiatörténetírás tulajdonképpen kétszáz éve, a felvilágosodás történelmi érdek-

lődésének részeként jött létre. Röviden jelezzük ennek társadalmi és tudománytörténeti háttérét.

Lényegében egyet kell érteni Strube azon nézetével, hogy a kémiai tudás korai fejlődését az jellemezte, hogy a tudás két, viszonylag egymástól eléggé független síkon halmozódott fel: egyrészt a termelés empirikus ismereteiben, másrészt a természetfilozófiai elméletek részeként. A termelési gyakorlat az elméletet legfeljebb diffúz, sokszor misztikus, a legtöbbször rendszertelen, ellentmondásos, és ritkán konkretizált gondolatokként tartalmazta. Bár egyre inkább váltak a kísérletek ösztönzőivé, mégis a legjobb természetfilozófiai gondolatok sem tudtak tudományos elméletekké konkretizálódni, legyen szó akár az alkimista transzmutációtanról, Paracelsus vagy van Helmont elemtanáról, vagy a tudományos elmélet felé átmenetet képező boyle-i tanításról. Egy modern értelemben vett tudományos kémia igénye metodikailag már Boyle törekvéseiben adva van, és első, félig sikerült realizációját a flogisztónkémia, teljes mértékben pedig a Lavoisier által kidolgozott kémia jelenti. A régi természetfilozófiák fogalmi rendszerével, módszereivel operáló, és nagymértékben a természetfilozófiai spekuláció absztrakt általánosságának szintjén maradó rivális paradigmák esélyüket végleg csak a XVIII. század utolsó negyedétől vesztik el arra, hogy továbbfejlődjenek. Ugyanakkor a kémiai technika belső fejlődése is olyan szintet ér el, amelyen a kémia mindjobban képessé válik a régi, sokszor több évszázados előállítástípusok meghaladására, mindjobban támaszkodva egyben a tudomány ismereteire. Mindezzel az évszázadokkal korábban kialakult ismeretek kortárs jellegüket veszítették el. A jelen elvált a történelem megelőző, igen hosszú, de mégis nagymértékben egységes korszakot képező szakaszától, a pretudományos állapottól. A kémiatörténetírás kialakulásának szakmai kényszerét nagymértékben ennek az új kémiának a kialakulásában láthatjuk.

* Wilhelm Strube: „Die Chemie und ihre Geschichte”, Akademie Verlag, Berlin 1974.

Ami a társadalomtörténeti alapot illeti, az nagyon vázlatosan a következőképpen ábrázolható. Strube tömör megfogalmazásával élve a kémia-történetírás a saját uralmát előkészítő polgárság történeti tudatának részeként keletkezett. Az első kémia-történeti írások — éppen úgy, mint más természettudományoké — az enciklopediák pendantjaiként jelennek meg, a nagy francia Enciklopedia, vagy Angliában Chambers, német területen Zeidler, ill. Krünitz enciklopediájának részeként. Ezek a történeti munkák nem csupán valamiféle semleges gyűjteményes formái a technikai és tudományos ismereteknek, hanem kifejezői elsősorban az átalakuló értékrendnek és a polgári büszkeségnek, és egyik alapvető feladatuk éppen az, hogy a felvilágosodás szellemében felvegyék a harcot a középkori-feudális értékrenddel és nézetekkel.

A kialakuló kémia-történetírásnak ez az ideológiai fegyver jellege jól látszik Wiegleb 1777-ben megjelent írásán, amelyet Strube a kémia-történetírás kiindulópontjának tesz meg. Wiegleb munkája mindekelelt az alkímista nézetek száműzéséhez kíván hozzájárulni. Részletesen tárgyalja azokat a társadalmi, gazdasági, ideológiai tényezőket, amelyek az alkímia hosszú történetében hatottak. Azt is vizsgálja, hogyan veszi birtokába a „transzmutáció”, az elemek egymásba való átalakulásának lehetőségét feltételező természetfilozófiai hipotézis a mesterségbeli tapasztalatokat és alakítja azokat saját empirikus bizonyítékaivá. Jellegzetesen felvilágosodás korabeli gondolkodó módjára Wiegleb az alkímiát tévútnak ábrázolja, és úgy látja, hogy a kémia „igazi” célja az alkímiával fémjelzett korszakban is a természeti anyagok átalakítása, és ezzel a szükségletek kielégítése volt.

Wieglebtől származik — mutat rá Strube — a kémia történetének első periodizálása, amely szerint ez alapvetően három szakaszra osztható: a praktikus szükségleteket kiszolgáló antik kémia, az alkímia, és az „igazi”, a tudományos kémia korszakára, amely a természettörvények felfedezésén keresztül kíván az ipar szolgálatába állni.

Az új kémia kialakulásával a régi kémia történeti jellege világosan kidomborodott, mégis — szemben Strube állításával — nem annyira ez, mint inkább a tudománynak az ipar és a gyakorlat szolgálatába való állításának növekvő igénye volt, ami a múlttal való leszámolást a történetírás formájában is megkövetelte, bár az új célkitűzés még nem támaszkodhatott egyértelműen egy új kémiai tudományra. Sajnálatos, hogy Strube nem is említi Adelung

névét, akinek kultúr- és történetkonvenciója, valamint az aranycinálók életleírásának mintái jelentették a Wiegleb által is követett történetírás modelljét (vö. pl. a „Geschichte der menschlichen Narrheit . . .” egyes fejezeteivel).

A kronologikus történetírás legnagyobb teljesítményét F. Gmelin nyújtja, több mint 2500 oldalas munkájában (megjelent 1797—99 között). Gmelin monstrosus adatgyűjteményében csak a XVII—XVIII. század közötti történet ismertetésére szorítkozott. Műve egy, a természettudományok és iparok történetét leíró sorozat részeként jelent meg, és hasonlóan az előző kémia-történetekhez, ez is bizonyító szándékkal íródott. Így bizonyítandóvá vált az is, hogy a természettudományok az emberi haladás segítésében, a kultúrában, és ezért a képzésben is a szellemtudományokkal egyenlő jelentőségűek, állást kellett foglalnia egy olyan kérdésben, amellyel kapcsolatban német területen a természettudományok művelőinek még ötven évig harcolniuk kellett.

Gmelin munkája még őseredeti egységet mutat. Egyaránt szerepel benne az ipar és a tudomány, a gazdasági és a szorosan vett megismerési vonatkozások ismertetése, de még differenciálatlan egységként. Nála kezd először kifomálódni a „korszellem” terminussal az a magyarázó fogalom, ami a későbbi, elméletibb igényű történetírások alapfogalma lett.

Strube Gmelin-képével kapcsolatban ki kell térnünk a marxista tudománytörténetírás egy makacsul visszatérő hibájára. Arra, hogy az alkímia történeti szerepének megítélésénél a felvilágosodásban kialakult értékelés marad irányadó. Ezzel a humanizmusnak a régen megdöntött középkor képe, mintegy az alkímia áttanszponálódva maradt fenn. Így eltorzult, rejtve marad az a tény — amit a polgári történetírás már régen tisztázott —, hogy az alkímiai elméletek rendszerezték a látszatokat, és így az arisztotelianus természetfilozófiában gyökerező alkímista nézetek olyan plauzibilis hipotézist jelentettek, amely másfél évezredig képes volt újabb evidenciákat magába fogadni. Az átöröklött koncepcióban elvész annak lehetősége is, hogy e nézetrendszer elavulása is észszerűen tárgyalhatóvá váljék, és veszi értékét az az érvelés is, ami az alkímia sajátos társadalmi funkciójára, az aranycinálás gazdasági serkentőire, az alkímista gondolkodás misztikára való hajlamára, vagy egyes képviselőinél szélsőségesen misztikus jellegére vonatkozik. Arról nem is beszélve, hogy az elemátalakulás lehetőségét — az alkímia vezérgondolatát — semmiféle elmélet nem tudta végleg kizárni — így a boyle-i mecha-

nikus filozófia is megengedte — és csak a gyakorlati célkitűzések megváltozása s a sikertelenségek empirikus általánosítása vetett véget az aranycsináló törekvéseknek.

De térjünk vissza közvetlen tárgyunkra. A kémiatörténetírás tudománya tehát a XVIII. század végén a polgári tudat alátámasztásának, kimunkálásának igényével született. Ez határozta meg nézőpontját, fogalmi apparátusát, lehetőségeit. Így azt a preconcepcióját is, amelyet a történet megítélésénél alkalmazott, azt, hogy a jelent a múlttal szemben abszolút érték mérővé tette. Ennek megfelelően e történetírásoknak nem volt önálló jövőképek.

A következő jelentős történetíróval, Trommsdorff-fal (történeti munkája először 1804—1805-ben jelent meg) már kezdetét veszi a tudomány történetének zárt megismerési folyamatként, gondolat-történetként való tárgyalásmódja. Műve vitairat volt az erősödő naturfilozófiai törekvésekkel szemben is, történetírói eszközökkel is megpróbált fellépni ellenük. Trommsdorff tudatában volt annak, hogy a feladatot a kronologikus történetírással megoldani nem tudja. Kísérletet tett egy elméleti igényű tudománytörténetírás létrehozására, amelyik a szaktudomány fejlődését a „korszaklemből”, annak a szaktudományra való hatásából vezeti le. Történetfogalmában, a korszellem előtérbe állításában Herder hatása érezhető. Ugyanakkor Trommsdorff „a tapasztalatok elsőségét elismerő elméletalkotás” jogát, szükségességét igyekezett bizonyítani, és azt a naturfilozófiai eljárásomóddal szembeállítani. A tudomány fejlődésének egyik fő gátját abban látja, hogy a tapasztalatok nélküli elmélet diktálni akar a kutatásnak. Trommsdorff hangsúlyozza ugyan, hogy Schelling természetfilozófiájában a kísérleti kutatást ösztönző mozzanatokot lát, mégis ismételtén a skolasztikát állítja intő példának.

Eddig Strube helyesen írja le Trommsdorff állásfoglalását, hiszen az empirikus természetkutatással szembeállított természetfilozófiai módszer a német természetkutatásban a XIX. század elején valóban nagy károkat okozott, de nem hisszük, hogy a természetfilozófiai módszer eredményei marxista értékelésének fényében Trommsdorff állásfoglalását nem kellett volna differenciáltabban értékelni.

A következő korszakot jelentő H. Kopp munkásságát Strube „a történetírás elméleti kiképződése” címen tárgyalja. Kopp kétségtelenül egyike volt a korszakot jelentő, a legalaposabb és maig is helytálló ítéleteket nyilvánító XIX. századi kémia-történészeknek. Első munkája a kémia-

történetírásban német területen bekövetkezett közel negyvenéves szünet után került kiadásra. Strube helyesen hangsúlyozza, hogy e szünet elsősorban a német kémia fejlődésének elmaradásával hozható összefüggésbe, ami viszont a polgári fejlődés általános lemaradásának volt a következménye. Ismét kétségbe vonták a természettudományok jelentőségét a művelődésben és nevelésben. Ez váltotta ki közismerten pl. Liebig elkeseredett reagálásait is. A kémia ismét bizonyos vonatkozásokban közeledni kezdett a kézművesség és a naturfilozófia kettősségének hajdani sémájához. Kastner pl., aki Liebig tanára volt Erlangenben, „naturfilozófiát” tanított kísérleti kémia helyett, többek között az eszközök hiánya miatt. A kényszerű nyomorúság csábított a naturfilozofálásra.

A Liebig giesseni laboratóriumában tanult Kopp első kémiatörténetét 1843—1847 között adta ki. E korszakban már széles körben hatni kezdtek Niebuhr és Ranke forráskritikai munkái. Hatásuk Kopp munkáján is észrevehető.

Kopp már szigorúan csak a szűken vett szaktudományi fejlődést vizsgálja, a kémiai iparok tárgyalását mellözi. De ez azzal a szükségzerű következménnyel járt, hogy elveszett a lehetősége annak, hogy figyelembe vegyék az ipar és a technikai ismeretek szerepét az alaptudomány fejlődésében. A kémiatörténet korszakolásában jellegzetes hiba kísért Koppnál is. A különböző korszakokat azon a címen vonta egységbe, hogy a kémia „igazi célja” a kézművesség korában is a kémiai reakciók megértése lett volna, azaz megkísérelte a tiszta kézművességet öntudatlan tudománynak beállítani. A korszak tudománytörténeti gondolkodásában jellegzetessé váló tévedéssel találkozunk itt. Kopp a kémia fejlődésében egy nagy evolúciós folyamatot látott, amelyet egy organizmus növekedéséhez hasonlított. Ismét egy korabeli szemléletmód megjelenésével találkozunk (vö. a népek „gyermekkora” stb.). A kor természettudományai között általánosan elfogadott tudományfilozófiai dogmának megfelelően Kopp az evolúciót elsősorban a tapasztalatok felhalmozódásában látta, amely felhalmozódás a fejlődésnek közös mértéket ad.

Röviden írunk kell itt Schorlemmer történetírói munkásságáról. Mint ismeretes, a manchesteri német kémia-professor elkötelezett kommunista, Marx és Engels barátja volt, akiről halálakor Engels méltató cikket is írt. Ennek egy bizonyos félreérthető helye is hozzájárult ahhoz, hogy Schorlemmer kémiai teljesítményét — elsősorban Kedrov — mértéktelenül felnagyította és mint az evolúció tanán

a kémiába való bevitelét értékelte. Ugyanakkor Schorlemmernek a szerves kémia kifejlődéséről szóló könyvét szokásossá vált az első marxista jellegű tudománytörténetírói munkának tekinteni. Strube a Schorlemmer történetírói teljesítményére vonatkozó kérdésben rendkívül mérték tartóan nyilatkozik. Tagadja ennek az értékítéletnek a jogosságát, nyitva hagyva a kéziratot történetírói hagyaték megítélését.

A következő korszakot a kémia története tárgyalásmódjának fejlődésében — amelyet elsősorban Ladenburg és Ostwald nevéhez kapcsolhatunk — az jellemzi, hogy a gondolat-történeti tárgyalásmódon belül előtérbe kerül a tudományfejlődés törvényszerűségei feltárása, és a történeti predikciók iránti igény. Ez a szakasz, amint azt Strube helyesen látja, módszertanilag az önmagába zárt tudományfejlődés modellje koncepciójának csúcspontját jelenti.

A történetírói koncepció fejlődéséhez a tudománytörténet ezen ágában is komoly ösztönzést adott a darwini tanítás színre lépése. Az elméletek fejlődését és tökéletesedését Ladenburg már abból a harcból vezeti le, amelyet azok riváisaikkal folytatnak. Sajnos Strube elmulasztja elemezni, vagy legalább megemlíteni azt, hogy Ladenburgra Buckle „A civilizáció története” című munkája alapvető hatást gyakorolt, és ezzel elveszíti a lehetőségét annak, hogy vizsgálja a pozitívista történetírás szerepét, hatását a kémiatörténetírásra. Pedig az később is, pl. Berthelotnál is mély nyomokat hagyott. Ezzel Strube megfosztotta magát attól a lehetőségtől is, hogy tisztázza, milyen szerepet játszott a pozitívizmus a tudományfejlődés törvényszerűségeinek vizsgálatában orientáló tudománytörténetírásban.

A program határozott kivitelezését Ostwald valósítja meg, Ladenburg inkább még csak a kezdetet jelenti. Ostwaldnál a történeti prognózis adja már a tudománytörténetírás alapvető értelmét. Ezért a törvényszerűségek feltárásának követelése mellett Ostwald alapvető feladatot lát a tudományfejlődés mellékáramainak vizsgálatában is. Miközben lépést tesz a rivális elméletek létének differenciáltabb felfogására, rámutat arra, hogy az elméletek adott korszakban a tapasztalati mezőnek csak egy részét tudják megragadni, valamint arra is, hogy ezért a mellékáramokban és az elhanyagolt tényekben, gondolatokban a jövő elemeit találhatjuk meg. Ostwald az elméletek felbomlási folyamatát egy — mai kifejezéssel élve — pozitív visszacsatolással működő folyamatnak fogta fel. Strube Ostwaldal kapcsolatban helyesen

hangsúlyozza, hogy nála kapta a tudománytörténetírás először a történeti prognózis feladatát. Nehéz lenne elkerülnünk, hogy legalább ne utaljunk arra, hogyan bomlik tovább a történeti időnek korábban túlzottan homogén fogalma a kémiatörténetírásban tulajdonképpen az egyenlőtlen fejlődés idő fogalmának problémájáig. Másrészt Ostwaldról szólva, érdemes hangsúlyozni bizonyos gondolatainak Tuesdall mai tudománytörténetírói törekvései-vel való rokonságát.

Ostwald tehát a tudománytörténetírást a szaktudományi kutatás továbbfejlődése integráns összetevőjének tekintette. Ennek a feladatnak a szem előtt tartásával küzdött tudománytörténeti intézetek felállításáért.

Strube — akit elsősorban az érdekel, hogy miért különült el az alaptudomány történetírása és az ipartörténetírás — a kémiai iparok ábrázolása fejlődésének külön fejezetet szentel. A kémiai iparok megismerésére irányuló erősödő igény a német kémiai nagyiparnak a múlt század második felében történt robbanásszerű kifejlődésével függ össze. A megjelent munkák nagy részét éppen az ipari fejlődés felett érzett büszkeség ösztönözte, és ennek a büszkeségnek az alátámasztását várta el az olvasótábor (vö. benzol ünnepség). Ahogyan a német festékipar kifejlődésében jelentős szerepet játszó kémikus, Caro megfogalmazta: a feladat az, hogy bemutassák azt a hatalmas haladást, ami az iparnak a tudománnyal való átítatása következtében létrejött.

A szaktudomány és a kémiai iparok XIX. század végi történetírása viszonylag különböző ösztönzőkre támaszkodott és nagymértékben elkülönült maradt. Ezek más feladatokat megvalósítva egy munkamegosztás elemeiként funkcionáltak. Itt ki kell emelnünk, hogy a kor nagy elményére való koncentrációból erőt merítő ipartörténetírással, és a jelzett munkamegosztás eredményeként a tudomány—ipar viszony ábrázolása a tudomány ipari szerepének bemutatására szűkült. Egészen háttérbe került a technika belső fejlődése és a tudomány ipari alkalmazását kiegészítő szükségzerű empirikus mozzanat, és ezen keresztül az iparnak a tudomány fejlődésére való hatásának ábrázolása.

A XX. század elejétől Németországban a kémiatörténeti kutatás nem fejlődött, ellentétben az óriási léptekkel fejlődő iparral és alkalmazott kutatással — hangsúlyozza Strube. Helyesen emeli ki, hogy ez nem belső történetírói problémák következménye, hanem meghatározott társadalmi-politikai-ideológiai hatások következménye. Az egyre inkább a monopóli-

umok irányítása alatt termelő német vegyiparban kialakuló utilitarista tudomány szemlélet előtt már az alaptudomány művelése is öngazdálásra szorult, a kémia-történet pedig elveszítette jelentőségét. A kémia tudománya és a kémikus foglalkozás elismertté válásával megszűnik mind a legitimációs igény, mind a későbbi, a XIX. század végi, az elért eredmények feletti büszkeségből eredő hajtóerő.

A korszak német tudománytörténetírását ellentétes mozzanatok jellemzik: egyfelől az egyre kétségbeesettebb törekvések a tudománytörténetírás kulturális-nevelési jelentőségének hangsúlyozására, de másfelől a tudománytörténetírásnak a német imperializmus és a monopóliumok érdekei szolgálatába való állítása. Az első világháború után a diszciplína a szocialista nézetek elleni harc eszközevé is vált. Bizonyos esetekben a második világháború előtt durván, nyíltan, a második világháború után a tényszerűség álarcába bújva szolgálta-szolgálja a nagymonopóliumok öngazdálását.

A tényleges tudományosságra törekvő munkák viszonylag kisebb számban jelentkeztek. Strube ugyan nem említi, de itt hivatkozni kell pl. Habermas és követőinek szerepére a tudomány és az ipar-történet közötti kapcsolat feltárására irányuló ösztönzésben, bár ez náluk egy egyoldalú, szélsőségesen instrumentalista értelmezésben kapott helyet.

Láttuk Strube válaszát arra a kérdésre, hogyan ment végbe a kémiai alaptudomány és az ipar fokozódó összekapcsolódása ellenére a tudomány és az ipartörténetírás viszonylagos elkülönülése. Ő ebben elsősorban külső társadalmi tényezők hatását mutatja ki.

Strube keresi azokat a mai kémia-történeti munkákat, amelyek az ipar és a tudomány fejlődését egyesítve tárgyalják. Jó szemmel emeli ki az amerikai A. Ihde munkáját, aki mind a külső társadalmi determinánsok, így a politikai tényezők, mind a belső meghatározók szerepét is bemutatni törekszik. Ilyen összefoglaló művek újabbban egyre nagyobb számban jelentkeznek, lényegében a tudománytörténetírás ezen ágában bekövetkezett, szélsőségig vitt differenciálódás ellensúlyozására. Azonban az ilyen művek fő hibája nézetünk szerint — miközben törekvésüket elismerés illeti —, hogy a fogalmi eszközök kidolgozottságának hiányában inkább csak egy jól-rosszul rendezett összességet mutatnak be. Ervényes ez pl. Balázs Lóránt nálunk megjelent kémia-történetére is.

A kémia-történetírás még mindig elsősorban a gondolat történetére való orientáltság határozza meg. A kémia-történet-

írás egészét torzító tendencia ellenére is hiba volna nem megemlíteni e tárgyalási mód olyan eredményeit, mint amilyenek pl. a Duhem-féle tudománytörténeti iskolához tartozó H. Metzger munkái voltak a kémiai gondolkodás XVII.—XVIII. századi fejlődéséről, vagy M. Boas-Hall Boyle monográfiáját. A várható továbbfejlődés szempontjából pedig — legalábbis a nyugati tudománytörténetírásban — gondolnunk kell arra, hogy a polgári történetírás mind erősebben odafigyel a tudományelméleti vitákra (vö. pl. D. Knight értékes, de értékrelativizáló könyvét az anyagelméletek XIX. századi történetéről, amelyen Popper hatása látszik, és amelyre a tudományelmélet művelői is felfigyeltek). A Kuhn-féle tudományelméleti modell bírálata és — legalábbis német nyelvterületen — a pozitivizmus elleni kritika viszont szociológizáló tendenciákra ösztönöz.

*

Ezután következik a könyv második, pozitív része, a *Gesamtprozess* koncepciójának marxista igényű munkahipotézis-ként való kifejtése. Itt azonban Strube messze az első rész színvonalát alatta marad. Mielőtt összkoncepcióját ismertetnénk, rámutatunk történeti elemzésre néhány értékes ill. problematikus-helytelen részletére.

Strube a tudományelőtti termelés megértésére egy helytelen alternatívát állít fel. Eszerint a tapasztalat vagy pusztán véletlenek segítségével halmozódott volna fel a korai kémiai technikában, vagy pedig már az egyiptomi mesterembereknél meg kellett jelennie a céltudatos próbálkozások alapuló technológiai kísérletezésnek. Ezzel azonban — szerintünk — jogtalanul vitéti vissza a múltba az Agricola korától elterjedő kismintás fémvizsgálatok módszerét, pusztán arra hivatkozva, hogy a fennmaradt egyiptomi papirusztekercsek fejlett technikai ismeretekről tanúskodnak. Ugyanakkor meg sem említi olyan magyarázati lehetőséget, mint amilyen az empirikus technika „kvázi-organikus” fejlődése.

Figyelemreméltó állításokat tesz Strube, amikor a kémiai technika specifikumát elemzi. Már Marx hangsúlyozta a cső- és edényrendszer jelentőségét, valamint rámutatott a kémiai iparral kapcsolatban az eljárás mód, a kiválasztott reakcióút szerepére a termelési idő lerövidítésében. Strube ezen a vonalon megy tovább, és mint a kémiai iparok specifikumát emeli ki, hogy ezen iparok fejlődése döntő mértékben függ az eljárások fejlődésétől, tehát a kiválasztható reakcióutakra vonatkozó ismeretek fejlődésétől. Ez ad különös lehetőséget a

kémiai iparok területén a szellemi munkának arra, hogy beépüljön a termelésbe.

Meg kell említenünk, hogy az elmélet és kísérlet kölcsönhatását Strube lényegében — amint azt még részletesebben látni fogjuk — a tudományelmélet modern eredményeinek ismerete vagy figyelembevételével vizsgálja, és ez ebben a vonatkozásban művében vulgarizálásukhoz vezet.

Ha most a Strube által vázolt összkoncepció alapelemeit keressük, akkor mindegyiknél arra kell rámutatnunk, hogy szerinte a kémia három egymástól elszakíthatatlan elemből álló struktúra: az ipari tevékenység, a kísérleti munka és az elmélet rendszerét jelenti. A történelem során — mondja — ezeknek egy differenciálódott rendszere jött létre, és a TTF kémiájának fő ismertetőjele a közöttük fokozódó mértékben létrejött kölcsönhatás lenne. Strube ezt az egységes összefoglalást mindenekelőtt egy specifikus termelőerő mozgásának tekinti. Mindezzel azonban nagyot lép a tudományos ismeretek szűk, instrumentalista értelmezése felé, elhomályosul az a tény, hogy a kémiai tudományos ismeretek felhalmozódásának kialakuló nagyipari módszerei nem foghatók úgy fel, mintha az ismeretek termelése teljesen azonos lenne egy sajátos termelőerő termelésével, és az ismeretszerzés értelmét leszűkíthetnénk az anyagi termelés kiszolgálására.

Láttuk már, hogy Strubénál a műltra vonatkozó történeti elemzésben a tudás és tudomány nem eléggé differenciált megkülönböztetése hibákhoz vezetett. Ugyanez a TTF kémiája megértésében is problémát okoz. Nem látja ugyanis azokat a specifikumokat, amelyek a modern kémiában tudomány és ipar kapcsolatában felléptek. Egyrészt elmarad nála az alaptudomány iparba való behatolásának differenciált elemzése. Munkájában nem tükröződik az utóbbi harminc év egyre jellemzőbbé vált fejlődési tendenciája, a kémiai mérnöki tudomány kialakulása, és ezen belül a kémiai termelés természettudományos alapjainak egy viszonylag zárt alkalmazott tudományi elméletté válása, valamint az eredmények átvitelének, az empirikus adatokkal való egyesítésük metodológiájának tudományossá tétele (ld. pl. a hasonlóságelmélet felhasználását), vagy a rendszerelmélet és a kibernetika behatolása. E vonatkozásban Strube semmitmondó általánosságok szintjén marad. Az az állítás, hogy az elmélet és az ipari gyakorlat között a kísérlet közvetít, átmeneti terméket képez, csak a pontosan megragadható összefüggéseket kódosítja el. Másrészt elmarad Strubénál az összefüggés másik oldalának elemzése, ti. az ipari tapasztalatoknak, általánosabban az iparfejlődésnek

az alaptudomány fejlődésére való, a modern korban is rendkívül jelentős hatásának elemzése. Az az állítás, hogy ez a kísérleten keresztül valósul meg, csak az összefüggések elkenésére alkalmas képzet.

A „Gesamttprozess” elemzése követelésének keretében bírálja Strube még egyszer a kémiatörténetírás gondolat-történeti irányultságát, és rámutat, hogy ennek következményeként maradt el a kísérletkezés történetének megfelelő súlyú elemzése még az iptörténet kutatásánál is erősebben.

A következő lépést a tudománytörténeti modell kifejlesztésében a kémiatörténetet meghatározó specifikus fejlődéstörvények vázolója jelentené. Nos, itt válik Strube leginkább képtelenné a maga által kitűzött feladat teljesítésére. Ugyanis specifikált fejlődéstörvények helyett lapos általánosságokat találunk (ezeknek az „általános törvényszerűségek” kategóriájába kellene tartozniuk): a szükségletek expanziójának, a „kumuláció és kulmináció” egymásra következőségének, és a „kiszélesedett problémafeltevésének” a törvényeit. Míg az elsőre és harmadikra mint a tudomány történetét meghatározó specifikus törvényekre nem érdemes különösebben szót vesztegetni, kitérünk a második „törvényre”. E törvényt ugyanis meglepő módon, mint marxista megállapítást, Whewellre és Th. Kuhnra hivatkozva állítja fel, mint akik felállításának előmunkáit elvégezték. Tartalmáról a következő összefoglalásból nyerhetünk fogalmat: „A forradalmi szakasz az adottnak a kritikájával kezdődik, amely az újonnan megszerzett alapján jön létre, és lesz egy új minőség kialakulásának kiindulópontja. Ezt először egyes művekben, majd gyűjteményes munkákban, tankönyvekben rögzítik, amelyek követelik a termelőerők fejlődését. Az újonnan találtak, amelyek rendszer következményeként jelennek meg, tehát rendszereszerűek, először jól beépíthetők. Végül ségedhipotéziseket követelnek, mint a megmerevedés és dogmatikussá válás kifejeződéseit. Ekkor ellenáramlatok jelennek meg, új elméleteket alkotnak, gyakran először a régire támaszkodva, majd azzal tudatos ellentétben. Új és régi harcba bocsátkozik, bizonyos ideig egymás mellett áll, mindaddig, amíg a döntés egy magasabb minőség javára ki nem kényszerül.” (145.) Nem hisszük, hogy az idézet különösebb kommentárt kíván.

Ide kívánczok annak megemlézése, hogy egy jelenkortörténeti kutatás metodológiájának megalapozása mindenképpen megkövetelné a jelenkortörténet fogalmi specifikálását, amire az, hogy szorossá váló kölcsönhatás van a jelenkorban a Gesamtt-

procesz elemei között, egy elég sovány kifejtést jelent. Pedig, a gyakorolt történetírás laposságá miatt, talán éppen a kémiatörténetírásban kellene kidolgozni ezt a legégetőbbben, hogy megfelelőbb fogalmi apparátust állítsanak a most használt „jelen” fogalom helyett, ami mintegy záróvonalként határol el múltat és jövőt, és lehetővé teszi a történész és a szakkémikus munkamegosztását.

Joggal mutat rá Strube, hogy a tudomány- és a technikatörténetírás a szocialista országokban sem kap megfelelő elismerést, annak dacára, hogy a marxista elmélet hangsúlyozza szerepüket a történelem alakulásában.

Rendkívül elgondolkoztató végül Strube azon fejtegetése, hogy a tudomány és technika történetének a természettudományi, a műszaki egyetemeken, de a történészek között sincsen meg a szükséges történelmi tudatformáló hatása. Utalni kell azonban ezzel kapcsolatban arra a történelmi szükségserűsége, ami a „paradigmán belül

dolgozó” szorosabb értelemben vett szakember esetében, azt közvetlen munkája szempontjából a történet iránt valóban közömbössé teszi. Ez az, amit, hogy úgy mondjuk, az egyetemi képzés a történelmi ismeretnek a tudomány távlati fejlődésében betöltött szerepét szem elől tévesztve, és az általános emberi képzéssel már keveset törődve, túlzottan is védelmébe vesz.

Strube munkája olyan könyvet eredményezett, amely gazdag részletekben, jó kritikája a német kémiatörténetírás fejlődésének, de amelyben a szerző a maga elé tűzött feladatot, a marxista kémiatörténetírás metodológiájának kidolgozását nem oldotta meg. E vonatkozásban egyes részleteredmények mellett nyilvánvaló és lapos filozófiai általánosságokat, sokszor pedig hamis, bár egyes esetekben a köznapi tudat fogalmaihoz közel eső — ezért látszólag igaz — általánosságokat nyújt. Részletekben gazdag könyve mégis a legjobb eddigi kísérlet, legalábbis rendszeressége miatt.

A VÉDÁKTÓL WITTGENSTEINIG, AVAGY A FILOZÓFIATÖRTÉNETÍRÁS ANTINÓMIÁI*

TÜTŐ LÁSZLÓ

Egy esztendeje jelent meg 21 000 példányban Lendvai L. Ferenc és Nyíri J. Kristóf közös filozófiatörténelmi munkája, amely „A Védáktól Wittgensteinig” alcímet viseli, és így vált ismertté. A feltűnően magas példányszámot ismeretterjesztő funkciója tette indokolttá. A szerzők célja: olyan bevezetést nyújtani a filozófia történetébe, amely a marxi történelemfilozófiai és társadalomelméleti szemléletmódot közvetíti konkrét filozófiatörténelmi anyag közegében közérthető nyelvi formában.

Az eltelt év a könyv szempontjából kettős eredményt hozott: egyrészt nagyon rövid idő alatt elfogyott a könyvesboltokból, ami azt bizonyítja, hogy számottevő társadalmi igény van könnyen elérhető (azaz olcsó), és könnyen kezelhető filozófiai munkákra, másrészt szakmai körökben heves vitákhoz vezetett — ennek megfelelően lelkes üdvözléseket és lendületes bírálatokat egyaránt kapott. Az üdvözlések méltatták újszerűségéért, miközben a bírálatok kárhoztatták ugyanezért.

Mindenesetre átfogó, egyetemes filozófiatörténet megjelentetése (ha kis terjedel-

mű és ismeretterjesztő célzatú is) fontos eseménye a magyar filozófiai életnek és könyvkiadásnak, amely nem bővelkedik a filozófia egész történetét napjainkig bemutató művekben (előzményként csak Sándor Pál háromkötetes és a szovjet munkaközösség hétkötetes alkotásai említhetők).

„A Védáktól Wittgensteinig” szerkezete gondolatilag világos és egyértelműen céltudatos: a tényleges filozófiatörténelmi részt megelőzően a bevezetés először rövid történelemfilozófiai áttekintést nyújt: „Marx nyomán, az emberiség történelmének rövid vázlatát adjuk, ezzel kettős célt követünk: egyfelől arra a valóságos folyamatra utalunk, melynek a filozófia története pusztán eszmei visszfénye; másfelől állást foglalunk azokkal a legáltalánosabb problémákkal kapcsolatban, melyek a filozófiában, annak története során, felvetődtek”, majd „az emberiség szellemi fejlődéstörténetét”, azaz a különböző tudatformáknak, ideológiaformáknak a történelmi folyamathoz kapcsolódó mozgását vázolja.

Mit jelent valójában ez a felépítés elméletileg? A filozófiatörténet szempontjából az elvonttól a konkrét felé haladást. A történelemfilozófiai vázlat nem más, mint a filozófia (és egyéb felépítmények) történe-

* Lendvai L. Ferenc—Nyíri J. Kristóf: „A filozófia rövid története”. (Kossuth Könyvkiadó 1974)

tének legáltalánosabb, végső fokon meghatározó ontológiája, elvont elméleti meg-alapozása, a „szellemi fejlődéstörténet” pedig a közvetítés a filozófia ezen ontológiai-története és a filozófiatörténeti rész között. Ez a struktúra azt az alapkonceptiót tükrözi, amelyet a szerzők következe-tesen alkalmaznak az egész műben, misze-rint a „filozófiai eszmék történetét (csak-úgy mint a vallások, a művészetek, a tudomán-nyok történetét) lehetetlen önmagából megértenünk: a filozófiai kérdések filozófi-án kívüli problémákban — társadalmi, gazdasági problémákban, a korabeli vallás, művészet vagy tudomány problémáiban — gyökereznek, s a válaszokat filozófián kívüli tényezők meghatározóan befolyá-solják”. Ennek megfelelően párhuzamosan ábrázolódik az ősi egységes társadalom és az ősi társadalom egységes tudatformája, a mágia felbomlása, a patriarchális hagyomá-nyokat bomlasztó munkamegosztás, áruter-melés, pénzgazdálkodás követke-zményeként elkülönült osztályok és elkülö-nült tudatformák (vallás, művészet, filozó-fia) keletkezése, majd az eredetileg egysé-ges filozófiai gondolkodás differenciálódása tudományra és filozófiára, amelyek egy-másmellettsége a továbbiakban szemben-állássá fejlődik — azaz az antagonisztikus társadalomnak antagonisztikus tudatfor-mákban való tükröződése. Bornírt körülmények között az elméleti reflex is szükség-képpen bornírt elvontságokban mozog: a fi-lozófiával szembeállított tudomány is ideo-lógikus, hiszen a mindennapi társadalmi va-lóság képeire formálja a természetet, az uni-verzumot, a társadalmi mikrokozmoszt makrokozmoszá nagyítja. Ez az ideológikus tudomány, még amikor zseniális felfedezéseket tesz, akkor is ezt a módszert követi: pél-dául Darwin a törzsefejlődés törvényeinek megtalálásakor „keserű szatírát írt az em-berekről és különösen honfitársairól, ami-kor kimutatta, hogy a szabad konkurencia, a létezésért folyó küzdelem, amelyet a közgazdászok a legnagyobb történelmi vívmányként ünnepelnek, az *állatvilág* normális állapota” (Engels: A természet dialektikája: MEM 20, 336.). Hasonlókép-pen ideológikus marad elvontsága, a tudománnytól és a gyakorlattól elszakított-sága következtében a filozófia, amelyet a szerzők az ellentmondásos társadalom öntudata-ként, mint az ellentmondások feloldására irányuló spekulatív-logikai kísérletet jel-lemeznek.

A kényszerű munkamegosztás és az osztályok elhalásával — és így az antago-nizmusok megszűnésével — a tudatformák antagonizmusa és munkamegosztása is megszűnik. Az egységes, harmonikus kom-munista társadalom egységes és harmo-

nikus tudatforma létrejöttének a feltételét teremti meg, amelyben felszámolódnak a korábbi elválasztottságok: az elvont-ideo-lógikus tudomány és az elvont-ideológikus filozófia létezése befejeződik azáltal, hogy tudományos tudománnyá és tudományos filozófiává alakul át, amelyek egybeesnek, azonosak. Az ily módon kialakult egységes tudomány a társadalmi-technikai gyakor-lattal ötvöződik.

A könyv körüli viták elsődlegesen ezek-hez a megállapításokhoz és ezek konkrét filozófiatörténeti következményeihez kap-csolódnak. Ezért érdemes megvizsgálni a filozófiatörténetírás egyik antinómiáját: Ideológia (azaz hamis tudati forma) a fi-lozófia, vagy tudomány? Tudomány vagy filozófia a marxizmus?

A szerzők véleménye: „Marx elmélete filozófia, amennyiben a hagyományos fi-lozófia örököse, immár nem filozófia azonban annyiban, hogy a valóság nem-ideológikus, misztifikációmentes leírását és értékelését jelenti”. A szerzők tehát Marx tanítását a tudomány színvonalának tekintik, míg a filozófiát pusztán ideológiának.

Ez a nézet Marx és Engels tanaira épül. „A nézet ideológia” a filozófiát egyértel-műen ideológiaként kezeli és megszűnésé-ről beszél: „A valóság ábrázolásával az ön-álló filozófia elveszíti létezési közegét. Helyére legfeljebb a legáltalánosabb ered-mények összefoglalása léphet . . .” (MEM 3,25.). Rímél ezekre a gondolatokra az idős Engels megfogalmazása: a modern materializmus a régi materializmus „ma-radandó alapzataihoz hozzáfűzi még a filozófia és természet tudomány kétezer éves fejlődésének, valamint magának e kétezer éves történelemnek egész gondo-lati tartalmát. Ez egyáltalában nem is fi-lozófia többé, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy külön tudományok-tudományában, hanem a valóságos tudomá-nyokban kell beigazolódnia és tevékeny-kednie” (Anti-Dühring; MEM 20,135.). Engels nézete szerint tehát tudomány és filozófia dualizmusa felszámolódik, szinté-zisre jutnak, az egész filozófiai limlom eltűnik a pozitív tudományban. Tudomány és filozófia ezen egyesítését a marxizmus valósítja meg: a marx történetfelfogás „a történelem terén éppúgy véget vet a filozó-fiának, ahogyan a természet dialektikus fel-fogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is tesz” (Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; MEM 21, 292.).

A marxizmus ily módon a tudománnyal, a filozófia pedig ideológiaként jelenik meg. Fel kell azonban figyelni arra, hogy nem ugyanaz érvényes az egyes konkrét fi-lozófiai és az egyes konkrét tudományos

jelenségekre, mint a filozófiára általában, a tudományra általában, azaz az elméleti tisztasággal, fogalmilag megragadott filozófiára és tudományra.

A filozófia tudományon kívüliségének gondolata annyiban helyes, amennyiben a filozófia igaz, azaz tudományos megállapításai elvontan elméletiek maradnak, és a konkrétól (a szaktudományoktól és a gyakorlattól) elválasztva valóban nem jelentik a tudományt, de annyiban nem kielégítő, hogy ezek az igaz megállapítások mégiscsak tudományosak, részét képezik a tudománynak, és egy későbbi szintézishez (elmélet és gyakorlat, elvont és konkrét szintéziséhez) elméleti anyagot szolgáltatnak. Ennyiben a tudomány egyik pólusának, oldalának kimunkálását is végrehajtják. A filozófusok egyes igaz meglátásai a tudomány megformálatlan anyagát is képezik.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a tudomány, a marxizmus nem keletkezhet a semmiből, hanem csak a korábban elválasztott filozófiai és tudományos jellegű jelenségek egyesítéseként. A filozófia is ideológiaforma, de minden ideológiaformák legtudományosabbika — és az ideológia is rátalál tudományos igazságokra, hiszen ideológus és tudományos nem mereven elhatárolódó, ellentétben az ideológiával és a tudománnyal.

Ezért mondhatja Engels: „A teoretikusok féltudásúak a természettudomány területén, a mai természetkutatók meg teljesen éppannyira azok az elmélet területén, annak a területén, amit eddig filozófiának neveztek. Az empirikus természetkutatás olyan óriási tömegű pozitív ismeretanyagot halmozott fel, hogy egyszerűen elháríthatatlanná vált annak szükségessége, hogy ezt az anyagot minden egyes vizsgálati területen rendszeresen és belső összefüggése szerint rendezzék”, amire „mindmostanáig nincs más eszköz, mint az eddigi filozófia tanulmányozása” (A természet dialektikája; MEM 20, 343.). Ennyiben a marxi tanítás az ideológikus filozófiának és az ideológikus tudománynak nemcsak megszüntetése, hanem megőrzése is, tehát megszüntetve-megőrzött ideológikus filozófia és megszüntetve-megőrzött ideológikus tudomány, azaz valóságos, tulajdonképpen tudomány.

Mind ezek alapján a marxizmusnak a tudománnyal való azonosítása, ezáltal nem a filozófiatörténetbe, legfeljebb a filozófiatörténethez kapcsolódóként értelmezése felveti a kérdést: mi a súlyosabb torzítás, a marxizmusnak a filozófiatörténet részeként történő tárgyalása, vagy teljes elhagyása? Mindkét álláspont egyaránt támadható és védhető.

Az ideális megoldás természetesen az antinómia feloldása, és abból kiindulva, hogy a marxizmus a tudomány és a filozófia történetének egyaránt eredménye, egy teljességre törekvő műben a tudománytörténeti és a filozófiatörténeti rész eredményeinek összegezőjeként való bemutatása. Egyetemes tudománytörténet ismeretese viszont egy olyan írás keretein belül, amelynek célkitűzése a filozófia rövid történetének ismeretterjesztő szándékú összefoglalása, gyakorlatilag kivihetetlen.

Való igaz, hogy a marxizmusnak olyan bemutatása, amely mellőzi a pozitív tudományok történetét — mint a marxizmus egyik előzményét —, súlyos csönkítés, hiszen ezáltal egyik oldalának elhagyásával éppen a lényege sikkad el: az hogy megszüntette az elvont oldalak egymástól elidegenültségét.

A marxi gondolatkörnek, mint a filozófia pozitív megszüntetésének, elmaradása azonban ennek ellenére alapvető hiányossága a könyvnek (bármennyire ez a gondolatkör hatja át az egész írást), nemcsak azért, mert a klasszikus német filozófia és az utópikus szocializmus gondolati szálai így elvarratlanok, további sorsuk nem válik ismertté, hanem főleg, mert rejtett marad a filozófiai alapkérdésekre adott ellentétes válaszok pozitív feloldása, az elvont antinómikus pólusok (például materializmus és dialektika, fatalizmus és indeterminizmus, egoizmus és altruizmus, szabadság és szükségszerűség, abszolút és relatív stb.) szintézise. A filozófiatörténetírásnak — és különösen az ismeretterjesztő szándékú filozófiatörténetírásnak — a pozitív tájékozódás és eligazítás érdekében vállalnia kell azokat a kisebb torzítás okozta buktatókat, amelyeket a marxizmusnak a hagyományos filozófiák sorába állítása jelent. Minden hiányt hagyó jellege ellenére a filozófia egyetemes történetének lezárását a marxista gondolatnak kell alkotnia.

Feltűnő, hogy a Lendvai—Nyíri filozófiatörténetével kapcsolatos vitákban több figyelmet kapott a bevezetés, mint maga a filozófiatörténeti rész, amelynek mintegy kétszáz oldalán az eddigi marxista egyetemes filozófiatörténetekhez képest jelentős módszertani különbségek figyelhetők meg — több szempontból éppen azok egyoldalúságaira való reakcióként értelmezendő. Ebben az összehasonlításban a filozófiatörténetírás (története és gyakorlata) újabb antinómiai mutakoznak meg: a filozófia történetét 1. eszmék történeteként vagy a társadalomtörténet gondolati reflexeként, 2. a tudományos megismerés fejlődéseként vagy ideológiatörténetként, 3. normatív-kritikai vagy leíró módon, 4. tényhalmozó vagy struktúrákiemelő jel-

leggel, 5. történetileg vagy logikailag kell bemutatni?

1. A filozófia történetének eszmék történeteként kezelése a filozófiai gondolkodás mozgását gondolatok, iskolák egymásra hatásoként, folyamatként ábrázolja. Ebben a felfogásban a filozófiának van immanens története, önmozgása, önfejlődése, amelyet a szellemi-filozófiai kritika mozgat. A filozófiatörténet belső összefüggéseire, belső problémáira összpontosít, és azt gondolat-történetként, iskolatörténetként jeleníti meg. Ezzel szemben a filozófiatörténetet a társadalomtörténet gondolati reflexeként kezelése külső, filozófián kívüli tényezők függvényének tekinti a filozófia mozgását. Eszerint a filozófiai gondolatok nem értelmezik önmagukat, önmagukban esetlegesnek mutatkoznak — esetlegességük és önállóságuk látszatának feloldását pedig következmény, okozat jellegük kimutatása adja, így egy nagyobb összefüggérendszer, a társadalom-totalitás részeként, mozzanataként jelennek meg. Ez a felfogás tagadja, hogy a filozófiának önálló, autonóm története lenne, valamint hogy a filozófiatörténetnek immanens törvényei lennének — a történelem törvényeit tekinti a filozófia lényegi mozgástörvényeinek. Az egyes filozófiák társadalmi funkciójának, illetve történelemfilozófiai okainak felmutatására összpontosít, így azokat a gazdasági-társadalmi valóság történelmi vetületéként, kifejeződéseként, a filozófián kívüli valóság párhuzamaival átitatva ábrázolja. Ennek megfelelően a filozófiai rendszerek mozgását, differenciálódását, ellentétes pólusokra hasadását valamely konkrét társadalmi mozgalom, osztály, réteg differenciálódásából, ellentétes pólusokra eséséből magyarázza. A filozófiai, etikai, ismeretelméleti, antropológiai, társadalomelméleti, természetontológiai stb. formában megjelenő gondolatokat társadalmi tartalmak formáinak tekinti.

Marx és Engels írja „A német ideológia”-ban: „a valóságosan tevékeny emberekből indulunk ki és az ő valóságos életfolyamatukból ábrázoljuk ez életfolyamat ideológiai tükröződéseinek és visszhangjainak fejlődését is. Az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusn megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükségszerű párlatai. Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát. Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják” (MEM 3, 25.).

Az idős Engels szintén a filozófia látszat-életéről beszél és a gazdasági viszonyokkal való kapcsolatát hangsúlyozza: „a társadalom mindenkor gazdasági szerkezete az a reális alapzat, amelyből mindegyik történelmi időszakasz jogi és politikai berendezéseinek, valamint vallási, filozófiai és egyéb elképzelésmódjainak egész felépítménye végső fokon magyarázandó” (Anti-Dühring; MEM 20, 27.). Ugyanakkor Marx és Engels filozófiai rendszerek egyesítéséről, a materializmus fejlődéséről, „belső” életéről is szól, és például a francia materializmust a metafizika elleni harcnak is tekinti.

2. A filozófiatörténetnek a tudományos gondolat fejlődéseként kezelése a filozófiatörténetnek ismeretfejlődésként, gondolati letisztulásként, ismerethelyesbítések sorozataként tévedések kiküszöbölése, ismeretkritikák történeteként, egy változatlan valóságba, keresztmetszetébe való behatolás-ként kezelését jelenti. Ezzel szemben a filozófiatörténetnek ideológiatörténetként kezelése a filozófia létét nem megismerési szükségletből magyarázza. A racionális filozófiakritikával, azaz a helyesbítő célzatú felvilágosítással ellentétben, amely a filozófiai tévedést a helytelen megismerés következményének tekinti, a filozófiakritikát csak a filozófiát megalapozó társadalom kritikája részeként tartja értelmesnek. Eszerint a filozófia története során valamely tévedés korrigálását nem ismeretkritika, hanem a történelmi fejlődés valósítja meg. Az egyes filozófiai gondolatoknál nem azt hangsúlyozza, hogy tudományosan igazak vagy tévesek, hanem hogy ontológiailag szükségszerűek, azaz nem igazságtartalmuk, hanem valóságtartalmuk felmutatására törekszik. A filozófiától nem elvont történelemfeletti igazság, hanem konkrét történelmi valóság tükrözését várja.

Mivel a filozófiai gondolatok nem önértelműek, hanem a társadalomtotalitástól kapják jelentésüket, ha két filozófus ugyanazokat a szavakat mondja, még nem biztos, hogy ugyanazt mondja. A szavak értelmét nem egy társadalmi állapotoktól független valósághoz, hanem az adott társadalmi struktúrához való viszony adja meg. Így önmagukban igaz tartalmakat hordozó nézetek, mert nem tudományos, hanem ideológikus funkciójúak, nem tudományosak. Az elvont igazságok történelmileg tévesnek és az elvont tévedések történelmileg igaznak, konkrét igazságnak bizonyulhatnak.

Mivel a különböző korok filozófiái nem ugyanazon valóságról beszélnek, hanem más-más, időközben megváltozott valóságról, tehát tárgyuk különböző, gondolati

értékelés, kritika, cáfolat is: a téves gondolatok igazságtartalmának cáfolata és valóságtartalmának magyarázata. A helyes választ nem az egyes korokhoz külső norma, hanem a történelmi mozgás, a valóság olyanná (osztály nélküli társadalommá) fejlődése adja meg, ami lehetővé teszi, hogy ez a norma a konkrét történelmi valósághoz képest ne külső, hanem immanens, történelmileg konkrét legyen. Ekkor válik a tudományos norma történelmileg igazzá.

Marx és Engels alapállása a tudományos objektivitás érdekében tudatosan antiideológikus. A közvetlen érzelmi-indulati viszonyulással ellentétben, amely ismeretkritikai és erkölcsi ellenérzések veszélyét hordozza, a tudományos, szentvélen megítéléshez szükséges távlattevéssel dolgoznak. Marx tartózkodik a direkt normatív-értékelő kijelentésektől: „Önmagában véve nem arról van szó, hogy magasabb vagy alacsonyabb fejlettségi fokot értek-e el azok a társadalmi antagonizmusok, amelyek a tőkés termelés természeti törvényeiből fakadnak. Magukról ezekről a törvényekről van szó . . .” (A tőke, I. MEM 23, 6.). A tények, ha tudományosan, összefüggéseikben jelennek meg, önmagukat értékelik. Marx nem a maga közvetlenségében ítél arról, hogy mi jó és mi nem jó, hanem totalitásokban értelmezi a dolgokat: ha egy jelenség szükségeszerű, akkor „működése — akár jó ez, akár rossz — jó, mert szükséges” (Értéktöbblet-elméletek I; MEM 26, 251.). Nem moralizál: hogy mi igazságos és mi igazságtalan, az önmagában nem eldönthető, csak egy nagyobb összefüggésben elfoglalt helye alapján: „a gazdaságilag igazságos . . . a gazdaság általános törvényei által meghatározott . . .” (A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai; MEM 46/I, 312.). Ennek szellemében Marx a tőkés termelést minden dologi korlátja ellenére nagyra értékeli, kiemeli történelmi jelentőségét, hiszen először valóította meg az emberi egyetemességet.

Engels nem nézi el a filisztereknek, hogy turkáljanak az utópikus szocialista „ma már csak mosolyt keltő fantasztaságokban és saját józan gondolkodásmódjuk fölényét fitogtassák az ilyen „eszélősséggel” szemben. Mi inkább örvendünk — írja — a zseniális gondolatcsíráknak és gondolatoknak, melyek a fantasztikus lepel alól mindenütt előtörnek . . .” (Anti-Dühring; MEM 20, 253.).

Zseniális tévedésekről, zseniális tévutakról, e tévedések érdeméről beszél. „Sokkal könnyebb — gúnyolódik — a régi természetfilozófiának nekirontani, semmint történelmi jelentőségét méltatni” (Anti-Dühring; MEM 20, 10—11.), és természetesen veszi, hogy egyetlen korszak

„nagy gondolkodói sem tudták áthágni a korlátokat, melyeket saját korszakuk szabott nekik” (uo. 18.). Hasonlóképpen vélekedik Marx is: „Hogy azonban az áruértékek formájában minden munka mint egyenlő emberi munka, s ezért mint egyenlő érvényű fejeződik ki, azt Arisztotelész magából az értékformából nem olvashatta ki, mert a görög társadalom a rabszolgamunkán alapult, ennél fogva az emberek és munkaerejük egyenlőtlensége volt természeti bázisa. Az értékfejezés titkát, minden munka egyenlőségét és egyenlő érvényűségét, mert és amennyiben egyáltalában-való emberi munka, csak akkor lehet megfejteni, amikor az emberi egyenlőség fogalma már népi előítélet szilárdságával rendelkezik. De ez csak olyan társadalomban lehetséges, amelyben a munkatermék általános formája az áruforma, tehát az embereknek egymáshoz mint árubirtokosokhoz való viszonya az uralkodó társadalmi viszony. Arisztotelész lángeze éppen abban mutatkozik meg ragyogóan, hogy az áruk értékfejezésében egyenlőségi viszonyt fedezett fel. Csak kora társadalmának történelmi korlátjai akadályozták meg őt annak felfedezésében, miben is áll „valójában” ez az egyenlőségi viszony” (A tőke, I; MEM 23, 64.). És hogy mennyire nem jelenthet egy-egy normatív címke önmagában hiteles értékelést, mutatja Engels véleménye, miszerint Hegelnél „a természettudományok összefoglalása és racionális csoportosítása nagyobb tett, mint az egész materialista ostobaság együttevét” (A természet dialektikája; MEM 20, 482.).

Mindamellet nem lehet eltekinteni attól, hogy a marxizmus klasszikusai polemikus írásaikban bizonyos ostobaságokat ostobaságoknak minősítenek és közvetlen kritikával viszonyulnak hozzájuk.

4. A filozófiatörténetírásnak tényhalmozó, adatfelsoroló felfogása az elérhető maximális információs anyag nyújtására törekszik. Ezzel szemben a strukturáki-emelő felfogás a filozófiatörténet legáltalánosabb összefüggéseire összpontosít. Először szemléletet és nem nagy információmennyiséget akar adni, ezért az egyes gondolatoknak és gondolkodóknak a filozófia történetében elfoglalt helyének behatárolására, az összefolyamatban való elhelyezésére koncentrálnak. Ennek érdekében kiemeli az egyes filozófiáknak a történelmi valósággal és a többi ideológiatörténettel kapcsolatos párhuzamait. Eltekint a létező, de hegeli—engelsi értelemben nem valóságos gondolatoktól, számára egy tény, egy gondolat nem közvetlenül önmagában érdekes, hanem csak akkor, ha reprezentatív kifejeződése végső fokon meghatározó

társadalmi alapjának. Mivel első megközelítést kíván nyújtani, céljának tekinti, hogy ha röviden is, de minden jelentősebb gondolkodót megemlítve felmutassa az összefolyamatban elfoglalt helyüket, az egészre biztosítson rálátást.

5. A filozófia történetének történeti ábrázolása kronológiai hűséggel, az egyes filozófiákat a fizikai időben elhelyezve tárgyalja. Ezzel szemben a logikai ábrázolás a társadalmi időben mozog, az azonos történelemfilozófiai helyzetek szerint csoportosít, így a későbbben keletkező, de történelmileg fejletlenebb, korábbi fejlődési fokot képviselő gondolat az időrendben őt megelőző előtt kerül bemutatásra. Ez a megközelítés például lehetővé teszi a polgári filozófia történetének egységes ábrázolását (hiszen történelemfilozófiailag azonos helyzet kifejeződése), nem ékelődik közbe marxista antipólusa. Ennyiben a napjaink után létrejövő polgári filozófia is a már meglévő marxi gondolatnál korábbiak számát. Ezért nem lehet végleges filozófia-, irodalom-, művészettörténetet stb. írni a múltról, és a jövőben keletkezőt pótkfejezetekben, pótkötetekben bemutatni.

Ezt a logikai módszert alkalmazza Marx is, például amikor az értékformák fejlődését egységesen tárgyalja, elvonatkoztatva attól, hogy ázsiai, antik vagy germán bázison történik-e. Ugyanakkor — akárcsak Engels — a konkrét vizsgálatoknál ragaszkodik a kronológiai hitelességhez.

Összegezve: a filozófiának konkrét vagy elméleti történetét kell ábrázolni? A konkrét történet közvetlenül az eszmék történeteként, a tudományos megismerés fejlődéseként megjelenő, normatív, információ-halmozó, történeti, míg az elméleti történet a társadalomtörténeti reflex, ideológiatörténeti, antiideológikus, struktúrákiemelő, logikai oldalt hangsúlyozza. A konkrét történet kevésbé emeli ki a filozófiák társadalmi alapjait, ideológiájellegét, történelmi értékeit, túlrészletező adathalmazai gátolják az általános összefüggések egyszerű, koncentrált áttekinthetőségét, a történelemfilozófiai-elméleti oldal szempontjából gyámoltalan. Ezzel szemben az elméleti történet elvonatkoztat a filozófia önálló belső mozgásaitól, az egyes gondolati rendszerek igazságértékének keresésétől, egymásrahatásától, a végső fokon érvényesülő történelemfilozófiai összefüggések, törvények elvont tisztaságában való kiemelés érdekében a konkrét társadalmi-politikai összefüggésektől, valamint attól, hogy a filozófia történelmileg a tudomány részévé válik.

Az elméleti megközelítés a végső fokon meghatározó tényezőkből magyarázza a

származtatott tényezőket, így elsődlegesen nem a konkrét egyes filozófiai jelenségek okát adja, hanem a tipikusét — a filozófiát magyarázza. A valóságos egyes azonban nem egyirányú meghatározottságú, és konkrét értelmezéséhez figyelembe kell venni egyéb, másodlagos súlyú jelenségek hatásait is, amelyek az elméleti tisztaságú ábrázolást szennyeznek.

A problémát az jelenti, hogy mind a konkrét, mind az elméleti történetírás csak egyik oldala a tudományos filozófiatörténetírásnak, amely konkrét teljességre tör, és amelyből sem az általános elméleti összefüggések, sem a konkrét elemzések nem hiányozhatnak. Arról lehet vitatkozni, hogy rétegezett, lépcsőzetes (az elméletitől, azaz az elvonttól a konkrétéhoz vezető), vagy az egymásba olvasztott kifejtés a termékenyebb, de arról kevésbé, hogy csak együttesük jelent a tudományos teljesség irányában történő mozgást, hiszen az elméletinek olyan a viszonya a konkrét filozófiatörténethez, mint a történelemfilozófiának a konkrét történelemtudományhoz, a filozófiának a szaktudományokhoz, a dialektikának a mozgásokkal foglalkozó tudományokhoz: az egészre való rálátást biztosító, orientáló elméleti bevezetés, amely a konkrét vizsgálódások számára alapvető tájékozódási és módszertani segédeszköz. A magyar megjelent többkötetes egyetemes marxista filozófiatörténetek a konkrét történetek típusához állnak közelebb. Nagy információs gazdagságuk mellett fő jellemzőjük, hogy bár egy kor filozófiája ismertetések sosem mellőzik e filozófia konkrét társadalmi hátterének bemutatását, filozófia és társadalom elvont szétválasztottságban, egymásmellettiségben marad: ilyen a kor társadalmá, ilyen a filozófiája — de a kifejtésben az adott valóság nem hatja át a filozófiát. Kapcsolatuk a formális utalások szintjén marad, a történelmi helyzetképet csupán egy zárómondata kapcsolja átvezető mondatként filozófiai vetületéhez: „Ennek az állapotnak az ideológiai visszatükröződését láthatjuk e korszak nagy filozófusának, X-nek bölcséleti rendszerében”, „Ezek voltak X filozófia keletkezésének és fejlődésének történelmi körülményei és eszmei előfeltételei”.

Több szempontból ezekre a filozófiatörténetekre való reakcióként keletkezett „A Védáktól Wittgensteinig”, amely az elméleti történetírás lehetőségeit kutatja. Erre az útkeresésre elsődlegesen nem az ismeretterjesztő célkitűzés és a terjedelmi korlátozottság kényszere adja a magyarázatot, hanem koncepcionális okok: a történelemfilozófiai alapösszefüggéseket hangsúlyozó filozófiatörténet hiánya. A

ta egyetemes filozófiatörténetírás egy hiányzó oldalának kidolgozására tett kísérletükkel a szerzők az egyik elvont pólusra a másik elvont ellenpólussal felelnek. „A Védáktól Wittgensteinig” részben foglya marad annak, amitől elrugaszkozik, amennyiben helyenként annak taszító hatása határozza meg.

Természetesen a filozófiatörténetírás elmentés pólusainak a jelentkezése sem a semmiből jön, hanem a filozófiatörténetírás kívüli okai vannak. A konkrét-normatív módszer arra a történelmi időszakra (illetve az ennek megfelelő szemléletre) jellemző, amikor a kapitalista és a szocialista világrendszerek politikai-ideológiai szembenállása kiélezett ideológiai harcot, a polgári nézetekkel szemben kizárólagosan polémiát kívánt. Ekkor a filozófiatörténetírás is közvetlen politikai eszköz volt: agitatív, nevelő, meggyőző funkciót kellett betöltenie, rámutatnia a burzsoá tanok egyoldalú, téves, osztálykorlátok miatt helytelen voltára és így kevesebb tér maradt számára a tévedések okainak megértésére, belső elemzésére. Ez a funkció egy világtörténelmileg hátrányos gazdasági és kiélezett politikai helyzet következménye. A szocialista országok gazdasági magabiztosságának megszilárdulása, a hidegháborús korszak befejeződése, a békés egymás mellett élés politikája, a kelet-nyugati közeledés, általában a politikai enyhülés légköre új típusú, a politikai-ideológiai funkciót közvetetebben, árnyaltabban betöltő, tudományos tárgyilagosságú tárgyalásmód lehetőségét teremtette meg. A megváltozott körülmények terméke „A Védáktól Wittgensteinig” is. A szerzők azért, hogy bizonyos a részfilozófiatörténetek területén jelentkező elméleti irányultságú kezdeményeket folytatva felhívják a figyelmet e pólus kidolgozásának a szükségességére, megteremtették a filozófiatörténetírás antinómiái pozitív feloldásának a lehetőségét.

Elméleti koncepciójuk világos: a filozófiát a csereérték, az árutermelés pozitív és negatív értelemben vett fenomenológiájának jellemzik. A használati érték és az izmosodó csereérték (társadalmi szinten a patriarchalizmus és a polgárosodás) küzdelme az ideológia területén a mágiáról leválasztja a filozófiát. A hellenizmus és a császár kori Róma filozófiája, az antik kereszténység, a reneszánsz és a reformáció egyaránt a kereskedőtökének a patriarchális harmóniát széttrő mozgásával összefüggésben jelenik meg, de már a kozmoszcentrikusból embercentrikussá váló filozófia a maga egészében polgári tendenciák tükrözője. Az embercentrikus gondolkodás a természet hatása alatt fejlődik egyén-

centrikussá (a hellenizmusban). A prekapitalista (ázsiai, antik, keresztény-rendi) közösségek bomlasztására való reakcióként és bomlasztójaként megerősödik a filozófiai gondolat: kialakul a polgári privatizáló gondolkodás alapszerkezete, amely a patriarchalizmus egydimenziós, az egyént, a személyiséget nem ismerő, a közösségben feloldó, és az embert a természettel, a kozmosszal, azaz a külsővel harmonikus egységben gondoló szemléletmódját az elszigetelt egyén személyes belseje és a matematikailag megragadható és racionálisan meghódítható társadalmi-termeszeti világ kettősségére cseréli. Az egyéncentrikus privatizáló filozófiában a világhódító polgárság eleinte a racionálisnak látott világban otthonosan létezőként jelenik meg, az ipari tőke és a szabadversenyes kapitalizmus előrehaladásával azonban irracionális elemek csúsznak e racionálisnak tartott világba, amelyek az egyént az ellenségessé váló külsővel szembekeverült belseje otthonos bensőségességébe való menekülésre, bezárkózásra kényszerítik, ahol a személyiség a maga autonóm világát próbálja őrizni. A hitelrendszer, a banktőke létrejöttével, azaz a monopolkapitalizmus kialakulásával párhuzamosan az egyéni benső otthonossága, a belső világ autonómiája és egyáltalában az egyén, az Én fogalma is problematikussá válik: haldoklik az egyéncentrikus filozófia, amelynek külső-belső dualizmusáról kiderül, hogy a polgári gondolkodás számára csak egy dimenzió létezik, a külső, amellyel az egyén közvetlenül azonosná lett. Éltűnik az individualitás, megszületik a nivellálódott átlagember, tömegember, aki nem különbözik a többiekől, elvesztette személyiségét, egyéniségét. Az egyén feloldódik az uniformizáló nyilvánosságban. A polgári filozófiák ismeretelméleti, etikai, nyelvfilozófiai problémái mind ennek a depriativáló tendenciának a kifejeződései.

Ez a koncepció az egyes filozófiákat nem vulgáris közvetlenséggel osztályalapjaiból vagy napipolitikai eseményekből vezeti le, hanem egy nagyobb korszakot jellemző alapszerkezetből, a történelem-filozófiai jegyek közvetítésével. Ez az általános történelemfilozófiai megalapozás teszi lehetővé — a közös bázis révén — a rokonideológiai területén történő kitekintéseket. Ily módon kerül a könyvbe filozófiai párhuzamok következtében Defoe, Swift, Goethe, Schiller, Lessing, Hölderlin, Novalis, Dosztojevszkij, Horatius, Lukianos, a buddhizmus, a taoizmus, a kereszténység, Luther, Kálvin, Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton, Darwin stb. ideológiatörténeti helyének behatárolása.

Éppen ezen utalások gazdagsága miatt marad fájó Roger Bacon, Mably, Morelly, Meslier, Schleiermacher, a legújabb polgári filozófia bizonyos irányzatainak kimaradása, valamint az itáliai reneszánsz és a reformáció bővebb bemutatásának hiánya. Az elméleti összefüggések feltárása megadja azt a struktúrát, amelynek alapján a konkrét részproblémák áttekinthető tárgyalása lehetővé válik. „A Védáktól Wittgensteinig” tesz is bizonyos kezdő lépéseket ebbe az irányba, de ezek a lépések nem törekednek (nem is törekedhetnek) teljességre. Mindenesetre kezdemények történnek tisztán filozófián belüli mozgások, okok ábrázolására, gondolatok, gondolati rendszerek egymásrahatásának, filozófiák utóéletének, az egyes problémák későbbi megoldási kísérleteinek és a marxizmus megoldásainak stb. bemutatására. A könyv jelenlegi állapotában egy sajátos befejezetlenséget tükröz: egész gondolati anyaga a marxizmus szintézisre kihelyezett, de magát a szintézist csak közvetve, implicit formában kife-

jező. Lukács György életművének a „Lélek és formák”-kal történő félbehagyása ugyancsak olyan lezáratlanságot mutat, amely folytatást sejtet. „A filozófia rövid történet”-ét követő alcím, „A Védáktól Wittgensteinig” pedig hasonlóképpen folytatást sugall, esetleg Marxtól Lukács Györgyig címmel.

Mindenesetre szükséges lenne ezt a lezáratlanságból adódó hiányt megszüntetni akár egy önálló második kötettel, akár egy olyan új, bővített kiadással, amely a marxista gondolkör bemutatása mellett a fent említett hiányosságokat is felszámolja.

„A Védáktól Wittgensteinig” hibái ellenére és hibáival együtt fontos és tanulságos eseménye a magyar marxista filozófiatörténetírásnak és remélhetőleg termékeny tanulságokkal szolgáló olyan mű, amely nagyobb terjedelmű, szaktudományos alaposságú, az elméleti és a konkrét történet egyesítését megvalósító egyetemes filozófiatörténet megalkotására ösztönöz.

TEILHARD DE CHARDIN: „AZ EMBERI JELENSÉG”*

LAUKÓ ÉVA

1879 óta (XIII. Leó pápa enciklikájától) a katolikus egyház hivatalos ideológiája a neotomizmus. E bölcséleti rendszerrel szemben kialakult egy olyan áramlat is, amely a modern világhoz való alkalmazkodást tűzte ki feladatául. A két irányzat — a neotomizmus és a modern vagy nyílt katolicizmus — az 1930-as évek elejére kristályosodott ki. Az utóbbi irányzat egyik aktív képviselője Teilhard de Chardin volt.

Teilhard fő művét, „Az emberi jelenség”-et, melyben húsz év kutatómunkáját foglalta össze, nemrég adta ki a Gondolat Kiadó, elősegítve ezzel az érdeklődő közönség tájékozódását. A könyvet több hasonló című és témájú cikk előzte meg, de Teilhard életében egyik sem jelent meg. Húszhónapos cenzori munka után az egyház így vélekedett „Az emberi jelenség”-ről: „Ez az írás valamiféle keveréke a tudománynak, a filozófiának, a teológiának meg a költészetnek...” Teilhard nézeteivel az egyház nyíltan szembeszállt és elítélte a vallási dogmákat érintő modernizációs kísérleteit. Írásait kitiltották a papnövéndékek és vallási intézmények könyvtáraiból, de még a katolikus könyvkereskedésekből is. Így „Az emberi jelenség” is,

amelynek kéziratát gépirójának ajándékozta, csak halála után jelenhetett meg.

Teilhard megkísérli összefoglalóan elemezni mindazokat a problémákat, amelyek életében foglalkoztatták. Ezeket a könyv főbb részeinek címe is jelzi: I. az élet előzményei, II. az élet, III. gondolat és IV. a felsőbbrendű élet. Teilhard a neotomizmus eszmerendszerét elveti és a modern természettudományos eredmények felhasználásával egy új, modernebb filozófia felépítésére törekszik. Filozófiájában mindvégig nyomon követhető az a belső ellentét, amely a hívő keresztény és a jól képzett szaktudós, paleontológus között fennáll. Jellemző az új utakat követő Teilhard-ra, hogy ő a hitet szeretné valahogy a tudományhoz igazítani, és ha tesz is „engedményeket”, úgy azok a vallási dogmák rovására történnek. A hit és a tudomány viszonyát a nemzedékek harcának elemzésével vizsgálja, majd saját álláspontját ismerteti. Nézete szerint a hit és a tudomány szintézisére kell törekedni, párhuzamos megoldásukra, nem pedig kölcsönös kizárásukra. Két évszázados szenvedélyes vitában sem a hit, sem a tudomány nem csökkentette a másik erejét, sőt e harc után vált világossá, hogy egyik sem fejlődhet a másik nélkül, mivel ugyanazon élet adja mindkettő lelkét. Teilhard szerint, ha a tudomány túljut az analitikus, alsóbb szinten és szintézisre

* Teilhard de Chardin: „Az emberi jelenség”, Tordai Zádor bevezetésével, Gondolat, 1974.

törekszik, akkor helyét az imádat, a hit foglalja el. Ez utóbbival olyan területeket hódít meg az emberiség, amelyek a tudomány számára megközelíthetetlenek. Hit és tudomány ugyanannak a megismerési cselekvésnek két arcéle, összehangolt fázisa. Ez a fajta megismerés az egyetlen, amely a fejlődés múltját, jelenét és jövőjét át tudja fogni, szemlélni, felmérni és befeljezni. E két még ellentétes hatalom kölcsönös erősítésében, az értelem és a misztika összekapcsolódásában kell az Emberi Szellemnek legelősebb áthatolóképességét és életereje maximumát megtalálnia.

Teilhard elfogadja a teremtés gondolatát, de azt nem hagyományosan értelmezi, hanem folyamatnak tekinti. Ez a folyamat az elemi létezők kialakulásától az ember megjelenéséig tart, majd az emberi korpuszculák egyesülésével az „egyetemes Krisztusig”. „Az emberi jelenség” ezt az utat kívánja bemutatni, Teilhard-ra jellemző választékos stílusban. Ennek megfelelően könyvének első három fejezetében egy metafizikus és misztikus fejlődésméletet rajzol fel. Ez a felfogás metafizikus annyiban, hogy csupán a progresszióra alapozza az evolúciót és egy irányult folyamatot ért fejlődésen, amely valamiféle belső célt, belső tartalmat valósít meg: az „Omega-pont” elérését. Elképzelése misztikus annyiban, hogy a fejlődés alapjaként a dolgok külső-belső oldalát, valamint az ún. radiális és tangencionális energiát jelöli meg, és ezeket minden létező közös és szükségszerű komponensének véli. Elképzelését sok példával támasztja alá. Az emlősök rétegeinek e szempont szerinti elemzése közben gazdag anyagot nyújt szaktudósoknak és filozófusoknak egyaránt. Teilhard a fejlődés egyik mennyiségi egységének tekinti az Emlősök Rétegét. E réteg által érthető meg az Élet Fája, amit földtörténeti korok figyelembevételével épít fel. Használja a „fillum” és „verticillum” fogalmakat és ezek alkalmazásával bontakozik ki az élőlények törzsfája, az „eleven tömeg” elágazódásai. Az előrehaladó élet cikkelyekre oszlik szerinte, és egy-egy cikkely a gerinces állatok egy-egy osztályának felel meg. Az élet fájának lombozatát a gerincesek, a férgek és az izeltlábúak törzse alkotja. Teilhard külön elemzi a „Rétegek rétegét, a Négylábúakat”, melyek előrehaladott és végső fejlődési foku-
kon mutatkoznak meg. Nagy ugrásokkal, rétegről rétegre haladva mindinkább fejlettebbé válik és központosul az idegrendszer. Az emlősök esetében — egyetlen rétegen belül — sokkal terjedelmesebb és barázdáltabb lesz az agyvelő. Ez a felszínen rostokban és idegekben mutatkozik meg, a melyben a tudat megjelenése kíséri a folya-

matot. Így az emlősök az élet fáján főágot alkotnak, az aggyal és kézzel rendelkezők pedig ennek a főágnak a sudarát, az Emberszabásúak magát a rügyet képviselik, amelyben ez a sudár végződik.

A fejlődés eddigi múltja — mondja Teilhard — az emberiség jelenét, a „Nooszféra” harmonikus kialakulását készítette elő. A Nooszféra — ebben a misztikus felfogásban — a Föld egységes „Szellemtakarója”, az eddigi evolúció látható eredménye, amely a harmadkor végén csírázott ki, s azóta végigárad a növény- és állatvilágon, a bioszférán kívül és afelett. Teilhard-nál a Nooszféra a társadalmat helyettesíti, így az emberiség további fejlődését is ez a Nooszféra határozza meg, az a szellemi burok, amelyet a biológia törvényei kormányoznak. Van-e megfelelő kiútja ennek a fejlődésnek? Szerinte ez a probléma a modern világ nyugtalanságának gyökere, a bizonytalanság oka. Teljes optimizmus vagy pesszimizmus: e kettő között nincs középút, mivel a haladás természeténél fogva minden vagy semmi. Két irány, csupán kettő, az egyik felfelé visz, a másik lefelé vezet, de nincs lehetőségünk félúton megállni. Egyik sem mutat kézzelfogható bizonyosságot, de vannak hitvallásra indító, ésszerű hívások, amelyek a remény felé vezetnek. Fontos, hogy belásuk, a jövőben nemcsak a túlélés adódik számunkra, hanem a „felsőbbrendű élet” is. Ahhoz, hogy elérjük a lét e felsőbbrendű formáját, gondolkodnunk és haladnunk kell mind előbbre, abban az irányban, ahol a fejlődés múltbeli vonalai összefüggésük legmagasabb fokát érik el. Teilhard-nál az ember kerül a világmindenség középpontjába, az az ember, aki nem más, mint „öntudatra ébredt fejlődés”. Kizártnak tartja az ember esetleges bukását, mert így értelmét veszítené a világmindenség. Természettudományos ismeretei alapján nem tartja kizártnak a más bolygókon is lehetséges életet, s e tényt a teremtés egyetemességének gondolatával fejezi ki. Az egyik bolygón élő emberek elpusztulása csupán egy kísérlet eredménytelenségét jelentené, nem pedig a teremtés végső összeomlását. Elméletében, bár sehogy sem illik oda, mégis helyet kap a világ vége. Mint teológus hisz ebben, bár a „világ vége elképzelhetetlen” — írja sok helyen.

Teilhard szerint a fejlődés nem végtele-
nül nyitott perspektívájú, hanem egy konkrét végpont felé való haladás, a kollektív tudat, a kollektív személyiség elérése az Omega-pont által. Az Omega-pont a fejlődés végpontja, befejezője. Itt éri el az emberiség a maga istenét, Krisztusát, a Célt, amely együttáll állapot is, amelynek irányába a fejlődés halad. Az Omega-pont

egy nagy, összetett állandó, és természeténél fogva az entrópia alól megszökik. Az Omega betetőz és lezár, személyeket raktároz el magában, de csak egyetlen felbukkanási pontja van. Az Omega kozmikus szerepe az, hogy beindítsa és sugárzásban tartsa a világ gondolkodó részeinek teljes összességét. Nem elegendő valamiféle virtuális vagy eszményi Központ ahhoz, hogy mindenkinek vonzó lehessen, a legfelső fokon jelenlévőnek is kell lennie. A tapasztalat számára világos, hogy a létezők az evolúció során csak egymás után bukkannak fel, és gépies függésben vannak a megelőzőekkel. Az Omega is így jelenik meg a folyamat végén, abban a mértékben, ahogy benne csúcsára ér a szintézis mozgása. Az Omega-pont a sor utolsó tagja, genezisből jött létre, de abból rögtön ki is emelkedett. Ha nem lenne így, akkor szeretettel nem láncolhatna le, romolhatatlanságában nem szilárdulna meg. Nem lenne Omega, ha természeténél fogva nem állana az általa összefogott Időn és Téren kívül.

Könyvének utolsó fejezete (A felsőbbrendű élet) a megvalósulandó jövőt tárja fel. Teilhard szerint az emberek a Krisztussal való találkozást maguk valósítják meg, a nooszféra fejlődése és vallási jellegű telítődése során. A találkozás az azonosulás során az „emberi jelenség” elszakad az anyagtól és belép az örök életbe. Ilyen vonatkozásban szertefoszlik isten mindenhatósága, mivel isten rá van szorulva az emberekre: közösen, együttesen valósítják meg a „szuperéletet”, melynek alapja az egyetemes szeretet lesz. Az egyetemes szeretet — Teilhard szerint — pszichológiailag lehetséges és gyakorlatilag eddig hatásosnak bizonyult, sőt két évszázad óta egyre nő a hívők lelkében. Szükségszerű ez a növekedés, mert ha kialudna a szeretet a hívők lelkében, építményeivel együtt isten megszűnne létezni.

A kereszténység rendelkezik a jövő valóságától joggal elvárható feltételekkel, így fellendülése szükségesebb, mint bármikor volt — vallja Teilhard. A kereszténység az egyetlen szellemi áramlat, amely elég bátor és haladó, hogy a világot átfogja a hit-remény-szeretet hármass koncepciójával. A kereszténység mennyiségi és minőségi értéke az életnek. A minőségi érték egy sajátos új formában fejeződik ki, mint minden biológiai fejlődés. Az Öszövétség uralma alatt a kereszténység még csak egyetlen nép vallása volt. Az emberi megismerés előrehaladtával terjed el szervezeti és tudati formában egyaránt, előkészítve az egyetemes szeretet megvalósulását.

A Teilhard által kidolgozott alapelvek

két egymástól elszakadó részből állnak. A fejlődés múltjára vonatkozó részben természettudományos eredményekre támaszkodva sok helyes megállapítást tesz. A második részben eltávolodik e helyes vizsgálódási alaptól és a jelen, illetve a jövő képeinek megfestésekor a vallás és a teológia területére csúszik át. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy nem felel meg a valóságnak sem, és hogy nem sikerült alapvető célkitűzését sem megvalósítani, azaz teljes képet adni az emberi jelenségről.

Életművét nem egyértelműen értékelik a különböző filozófiai irányzatok. Általában az optimista, humanista gondolkodót látják benne, aki képes volt szembeszállni az egyház évszázados konzervatív és reakciós felfogásával. Teilhard atya nézetei igazán csak halála után kezdtek elterjedni, elsősorban Franciaországban, majd később más katolikus országokban, így Belgiumban, Olaszországban, Németországban és Ausztriában. Teilhard hatása nem mindegyformán egyforma, ezért nem tekinthető egységesnek az a filozófiai tendencia sem, amelyet ma mint „teilhardizmust” foglalnak össze.

Teilhard bizonyos hatása egyes szocialista országokban, Lengyelországban és nálunk Magyarországon is érezhető. Ez természetesen összefügg az egyház megváltozott helyzetével, azzal, hogy az új feltételekkel való lépéstartás létkérdésévé vált.

Az évenként rendezett Teilhard-üléseken a marxista filozófusok is képviselve vannak. A legutóbbi Teilhard-munkahetet „Az ember holnap” címmel hívták össze 1973-ban. E problémák kifejtése, értelmezése, valamint Teilhard egyetemes és humanista jellegű gondolataival való megismerkedés hasznos és termékeny párbeszédet eredményezhet az egyes haladó keresztény áramlatok és a marxizmus között. Teilhard fellépésének pozitív vonásai magyarázzák az olvasóközönség széles körű érdeklődését, amely „Az emberi jelenség” magyar nyelvű kiadását kísérte.

A kötetet Tordai Zádor „Miért érdekli önt, a marxistát, Teilhard de Chardin?” címmel vezeti be. Tordai Zádor Teilhardban a „gondolkodó” filozófust látja, aki meri vállalni a hit és a tudomány dilemmáját, és szellemi küzdelemben végigjárva az utat, megpróbálja leküzdeni azt. Tordai előszavában Teilhard filozófiájának pozitív vonásait, monizmusát emeli ki, és kimutatja esetenkénti kapcsolatát a dialektikával. Tordai Teilhard-t mint szaktudóst is méltatja, aki munkásságával kétségtelesen sokat adott a paleontológiának. Nagyra értékeli hatását, ez a haladás útját kereső katolikus irányzatokkal esik egybe.

A KULTÚRTÖRTÉNET NÉHÁNY FILOZÓFIAI-METODOLÓGIAI PROBLÉMÁJÁHOZ*

FEHÉR ISTVÁN

Figyelmet érdemlő könyv A. J. Gurevics nemrég magyarul is megjelent munkája, amelyben megkísérli rekonstruálni a középkor emberének világképét. „Hogy megértsük a középkori ember életét, magatartását és kultúráját, nyilvánvalóan meg kell kísérelnünk, hogy rekonstruáljuk fogalmait és értékeit — írja bevezetőjében a szerző. — Fel kell tárnunk „gondolkodási szokásait” azt a módot, ahogyan a valóságot értékelte, ahogyan a világot látta.” (15.). Vállalkozása során Gurevics a középkori kultúra néhány centrális kategóriáját (tér, idő, jog, gazdagság, munka) veszi elemzés alá, s ezekből próbálja felépíteni a kor világképét.

Hogyan értelmezi feladatát Gurevics? Milyen történeti, kultúrfilozófiai előfeltevéseken nyugszik elemzése? Milyen metodológiai eszközöket vesz igénybe elemzése véghezvitelében? Igen lényeges problémákkal találkozunk itt, amelyek — úgy véljük — általánosabb tanulságokkal szolgálhatnak.

Gurevics kiindulópontja az, hogy a középkori ember világképének immanens vizsgálata szükségessé teszi középkorfogalmunk kritikai felülvizsgálatát. „A középkor (medium aevum) fogalma néhány évszázada keletkezett, annak a korszaknak a jelzésére, amely a görög-római ókort az újkortól elválasztja, s kezdetétől fogva tartalmazott kritikait, sőt pejoratív élt: a jelzett korszakot az európai kultúra hanyatlásaként, a kulturális folytonosság megszakadásaként jellemezte, s e jelentéstartalmát mind a mai napig nem veszítette el.” (5.).

Gurevics helyesen állapítja meg középkorfogalmunk terheltségét. Mind kronológiailag, mind tartalmát tekintve tulajdonképpen a feltörekvő polgárság korából származik, s ennyiben magán viseli egy sajátos társadalmi mozgás — a polgárosodás — gazdasági és ideológiai törekvéseinek ellentmondásosságát.

„E középkorszemlélet, amely bizonyos mértékig alátámasztást nyert a XVII.—XVIII. században, amikor a fiatal polgárság a feudalizmussal való nyílt leszámolásra készülődve leleplezte a nemesség és az egyház uralmát, *valójában minden alapot nélkülöz* . . . A középkor mindenekelőtt *önálló kulturális érték*” — hangsúlyozza a

* A. J. Gurevics: „A középkori ember világképe”, Kossuth, 1974, 298 oldal.

szerző. (5–6. — Kiemelés tőlem — *F. I.*) Gurevics többszörösen aláhúzza elemzésének ezt a jellegét, azt, hogy ő a középkort önálló kulturális értékékként vizsgálja, s ilyen kiindulóponttal joggal utasíthat el minden teleológikus, nem immanens kultúrtörténeti vizsgálódást.

Ezen a ponton azonban több lényeges szemléleti-metodológiai problémába ütközünk. Az elsőt abban fogalmaznánk meg, hogy miközben Gurevics elutasítja történelmietlensége miatt a polgári középkorfelfogást és hangsúlyozza a középkor szellemi arculatának önállóságát, elutasításában maga is történelmietlen: képtelen számot adni a polgári kritika hatékonyságáról, illetve ennek okairól. Mihelyt a középkori kultúrát és társadalmat levésében — kialakulásában, virágzásában és hanyatlásában — ragadjuk meg, Gurevics álláspontja elégtelennek bizonyul, mivel nem tudja megmagyarázni, miért tölthetett be rendkívül aktív szerepet a felvilágosodott polgárság anakronisztikus, kiüresítő közép- és valláskritikája, miért tarthatta magát évszázadokig egy ilyen típusú középkorszemlélet, és milyen jellegű volt az a történeti-társadalmi mozgás, amelynek a talaján ez a szemlélet egyáltalán kivirágozhatott.

Fontosnak tartjuk jelezni ezt a problémát, éppen azért, mert nézetünk szerint is manapság még az a nézet van túlsúlyban, amely túlontúl könnyen teszi magáévá, a feltörekvő polgárság középkor- és valláskritikáját, annak összes ellentmondásával egyetemben. Ennek a kritikának döntő jellemzője az antihistorikus szemlélet, amely nem akarja megérteni, hogy isten „a középkori ember számára . . . posztulátum, egész világképének és erkölcsi tudatának alapszüksége, amely nélkül képtelen lett volna megmagyarázni a világot és tájékozódni benne”. (7.) De Gurevics helyes megállapításának értékét csökkenti az a tény, hogy ő viszont történetietlenül szemléli a felvilágosodás történetietlenségét.

Es itt lép be egy második fontos módszertani probléma. Miközben ugyanis Gurevics a középkor világképének önmagában való megértéséért küzd, túlhangsúlyozza e kor kultúrájának önálló, immanens értékét, és egy olyan állásponthoz közelít, amely a világképek és kultúrák összetettségét, illetve egyenértékűségét vallja.

Igazságtalanok lennének azonban Gurevicsel, ha csupán koncepciójának általunk problematikusként tartott oldalaira helyeznénk a hangsúlyt. Gurevics ugyanis bizonyos határokig joggal követeli azt, hogy a kultúrtörténeti — és történeti — vizsgálódások az adott kort a maga összefüggésrendszerében elemezzék, és ilyen értelemben a maga immanenciájában, mint sajátos kulturális értéket képviselő korszakot. Álláspontja azonban kevésbé körvonalazott marad abban a tekintetben, hogy meddig terjednek egy ilyen típusú vizsgálat határai, s melyek történetfilozófiai alapjai, hogy tudniillik a vizsgálat immanenciája öncél-e, vagy pedig egy általánosabb szintű kultúr- vagy történetfilozófiai koncepció nélkülözhetetlen részmozzanata. Több megjegyzéséből úgy tűnik, hogy az előbbi álláspont felé hajlik: „... a múlt történelmét — írja például — nemcsak azért tanulmányozzuk, hogy megértsük, hogyan jött létre a jelen, vagyis nemcsak, hogy úgy mondjuk, teleológikusan”. (6.) Ezeknek a kultúrtörténeti vizsgálódás immanenciáját hangsúlyozó megjegyzéseknek némiképp ő maga is ellentmond: „Amikor viszont azt látjuk, hogy milyen különböző, milyen sokféle az emberi létforma a különböző történelmi korokban, vagy más-más civilizációkban, kultúrákban, akkor jobban megértjük a magunk sajátosságait, helyünket a világtörténelmi folyamatban.” (6.) Eltekintve az „emberi létforma” némiképp impresszionista terminusától, ebből a megállapításból az derül ki, hogy a történeti megismerés mégiscsak valamilyen vonatkozásban van a jennel. De itt a megismerés valamilyen szűk, kontemplatív jelleget kap: feltételezhető, hogy az a tény, hogy más kultúrák és civilizációk megismerésével jobban és mélyebben vagyunk képesek megérteni saját korunkat, valamilyen szempontból hasznos számunkra; de hogy ennek azután mi a szerepe és funkciója számunkra, túl az ismereteinkben beállott gyarapodás okozta intellektuális élvezeten, az homályban marad. A probléma természetesen nem újkéletű: a történeti megismerés objektivitásának a kérdése, illetve a történettudomány és a kultúrtörténet helye a tudományok rendszerében máig sem véglegesen lezárt kérdés. Ami azonban Gurevics fejtegetéseiből feltétlenül hiányolható, az a történeti megismerés jelent, sőt jövőt konstituáló jellegének kidomborítása, amennyiben természetesen nem szakítjuk el a kultúrtörténetet a történeti-társadalmi folyamatától, s nem desztilláljuk tiszta intelligibilis létezővé, hanem mint a totalitásnak alárendelt résztotalitást vesszük figyelembe.

Ez a körvonalazatlanság és bizonytalan-

ság érződik más helyen is: „A történelmi megismerés valamilyen módon mindig önismeret is egyúttal: aki egy kor történelmét tanulmányozza, szükségszerűen összeveti azt a maga korával. Nem ebben foglaltatik-e végeredményben a kultúrtörténet értelme?” (6.) Gurevicsnek tökéletesen igaza van abban, hogy a történelmi megismerés egyben önismeret is. A feladat azonban éppen annak konkretizálása, milyen módon az. A „valamilyen módon” elmosódó meghatározása a kérdést ismét megválaszolatlanul hagyja. Az is igaz, hogy „aki egy kor történelmét tanulmányozza, szükségszerűen összeveti azt a maga korával”. A fenti körvonalazatlanságból következik azonban, hogy ezen összevetés szempontjai, funkciója ismét csak homályban marad. Ezek után nem tudható, miben is áll közelebről a kultúrtörténetnek a szerző által hangoztatott értelme.

A történeti megismerés objektivitásának és teleológiától való mentességének kövételével Gurevics komoly problémakomplexust érint: „... félt, hogy amikor egy kort és civilizációt a magunkéval összevetünk, saját mércéket alkalmazunk erre a korra és civilizációra. Ez bizonyos mértékig szükségszerű, veszélyét azonban világosan látnunk kell. Lehet, hogy az, amit a modern ember alapvető értéknek tart, egyáltalán nem volt az egy más kor és más kultúra számára. És viszont: ami a mi szemünkben hamis és jelentéktelen, lehetett mélyégesen igaz és lényeges egy más társadalom tagjának.” (6-7.) „Különlegesen lényeges ez akkor, amikor olyan sajátos korszak megértésére teszünk kísérletet, mint a középkor. Tőlünk olyan idegen eszmerendszerét és gondolkodásmódját a modern tudat általában nehezen fogja fel — vajon nem ebben rejlik-e a középkort kísérő előítéletek magyarázata? A történelmi eseményeket jól ismerjük. Jóval kevésbé belső okaikat, azokat az indítékokat, amelyek a középkori embert lelkesítették, amelyek társadalmi és eszmei kollíziókhöz vezettek. Holott minden társadalmi mozgás emberek mozgása, gondolkodó, érző lényeké, akik meghatározott kultúrával és meghatározott eszmékre épülő tudattal rendelkeznek... Ha nem vesszük teljes mértékben figyelembe ezt az értékorientációt... nem léphetünk fel azzal az igényvel, hogy... tudományos magyarázatot adjunk a történelmi folyamatra.” (8.) Gurevics fejtegetései egy igen fontos vonatkozásban teljesen helytállóak, mint minden valóban tudományos megközelítés metodológiai és történetfilozófiai alapjai: egy kor kultúráját ugyanis csak a maga összefüggésrendszerében lehet megérteni. Ennek figyelmen kívül hagyásával a tör-

téneti megismerés csupán prekoncepciókkal teli metafizikus történelemkonstrukciókhoz vezethet. Másfelől azonban nem tudja megoldani azt az itt felmerülő kérdést, hogy a történeti alakzatok önállóságát mint előfeltevést hogyan lehet összeegyeztetni megismerésük jelent konstituáló jellegével, valamint a világtörténelmi folyamat egészével. A problémát két, filozófiatörténetileg jellegzetes álláspont megemlékezésével kívánjuk illusztrálni. A történeti alakzatok önállóságát, önmaguknak való elégséges voltát deklarálja Hegel a „Fenomenológia” Előszavában: „Egyrészt el kell viselni ennek az útnak a *hosszúságát* (ti. a tudásnak az érzeiki tudatból a tudományba való fejlődését — *F. I.*), mert minden mozzanat szükségszerű; — másrészt *időzni* kell mindegyiknél (ti. a művelődési folyamat stádiumainál — *F. I.*), mert mindegyik maga is egyéni egész alak . . .”¹ Eltekintve attól hogy Hegelnél a történelem az abszolút szellem története, s „csakis a szellemi a *valóságos*”², egyszerűen, hogy Hegel idealista — a történeti alakzatok itt is a maguk totalitásában jelennek meg. Hegel koncepciójában továbbá az önállóság nem jelent összemérhetetlenséget vagy egyenértékűséget (gondoljunk csak az antik kultúra kiemelése). És ami még fontosabb: Hegelnél a világszellemnek a művelődési folyamat különböző stádiumain való átfejlődése mögött felsejlik a történelem valódi dialektikája. Hegelnél tehát az összeegyeztetés látszólag sikerrel járt: szemlélete egyrészt valóban történeti s a világtörténelmi folyamat egészét öleli át; másrészt ez megengedi, sőt megalapozza a különböző korok önmagukban való vizsgálatát. Hegel ezzel túllép a felvilágosodáson, melynek antihistorikus történelemszemlélete így summázható: az ember a természetes állapotból ilyen vagy olyan módon rabságba jutott, vallásos babonák és hiedelmek martalékává lett, de most eljött az idő, hogy az Ész segítségével felszabadítsuk. E koncepció szerint — mint tudjuk — a közép-kor kolosszális tévedés, zsákutca volt, amelyet törölni kell az emberiség történetéből. Hegelnél, aki számára „minden mozzanat szükségszerű”, ilyesmiről természetesen szó sincs; álláspontjának problematikusága azonban éppen ezen a ponton nyilvánul meg. Amíg ugyanis a felvilágosodás történetietlen szemlélete a történelem hosszú századait igyekezett kitörölni azok lényegi megértése nélkül, addig Hegel „megértő” történelemszemlélete — természetesen néhány, itt nem tárgyalható fon-

tos kivétellel — a szükségszerűség pecsétjét üti rá a történelem eddigi menetére, miáltal kiküszöbölődik a lehetőség és szükségszerűség és valóság egymás szinonimáivá válnak. Végső soron tehát az egyes korok teológiáját felváltja az abszolút szellem teológiája, amelynek szükségszerű tettevé válik a történelem, s így látszattörténelemmé fokozódik le.

A hegeli tehát egy, s mint láttuk, korántsem problémamentes megoldás, ahol az összeegyeztetés „ára” éppen egy kifinomultabb, rejtett teológia jelenléte. Gurevics metodológiai problémáját illetően (hogyan lehet biztosítani a történelmi megismerés immanenciáját, teológiamentességét, és milyen szerepet kapjon a jelennel való összefüggés) érdemes kérdésfelvetését Max Weber álláspontjával összevetni. A kultúrjavak önállóságát, öntörvényűségét illetően Gurevics álláspontja, úgy tűnik, többé-kevésbé egybevág Weberével. Csakhogy Weber a maga polgári álláspontjáról sokkal élesebben fogalmazza meg azt a kérdést, hogy mit jelent a kultúrtörténeti formációk megismerésének objektivitása, „értékmentessége”, egyáltalán lehetséges-e, s meddig terjednek határai. Weber válasza a neokantiánus pluralista ontológia talajáról kiindulva — amely élesen elválasztja a Seint és a Sollent, és az ezeknek megfelelő empirikus tudományt, illetve az értékek intelligibilis világát, az etikát és a teológiát — végső soron elutasító: „Nem létezik a kultúrának . . . *semmiféle* tökéletesen „objektív” tudományos elemzése, *függetlenül* ama különleges és „egyoldalú” szempontoktól, amelyek szerint . . . az illető jelenséget a kutatás tárgyaként kiválasztjuk, elemezzük és ábrázolva tagoljuk.”³ Eltekintve attól a korántsem problémamentes tényről, hogy Weber terminológiájában az objektivitás az empirikus tudomány objektivitás-fogalmával azonosul s ezáltal egyfajta szinonimája lesz a „semlegességnek”, Weber megállapításával egyet lehet érteni. Csakhogy amikor a társadalmi-történeti megismerés előfeltevéseinek értékvonatkozatottságát aláhúzza, ezeket az előfeltevéseket ideológiai meghatározottságuk miatt rögtön ki is rekeszti a tudomány köréből és a hit szférájába utalja. Weber számára a világnézeti-szemléleti kérdések tudományosan nem tárgyalhatók, a tudomány valójában mindig különböző isteneket szolgál nekik alárendelten. Az empirikus tudomány Weber számára „specifiku-

¹ G. W. F. Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai Kiadó, 1973, 23.

² Uo. 20.

³ M. Weber: A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”; „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 30.

san Istentől idegen erő”: „Ki hiszi ma még — írja — ... hogy a csillagászat vagy a biológia vagy a fizika vagy a kémia ismeretei valamit is mondhatnának nekünk a világ értelméről... ?”⁴ A történeti-társadalmi-kulturális kérdések területe elvileg különbözik — Weber szerint — a természettudományokétól: itt „a világ különböző értékrendjei engesztelhetetlen harcban állnak egymással”⁵, ebben a tartományban a tudomány mint az eszközök birodalma a célok birodalmának csak alávetetten jelenik meg. „Egy empirikus tudomány arra senkit sem taníthat meg, hogy mit *tegyen*, hanem csak arra, hogy mit *tehet* és — bizonyos körülmények között — mit *akar*.”⁶

Weber tehát a kultúrtörténeti megismerés világnézeti terheltségének megállapításával határozottan exponálja azt a kérdést, amelyet Gurevics homályban hagy, hogy ti. hogyan hat a jelen az elmúlt korok megközelítésére. Más kérdés az, hogy megoldása végül is elégtelen, mivel abszolút módon szembeállítja a tudományos és világnézeti kérdéseket, s ezen utóbbiakat az irracionális hit körébe sorolja. Ennek következtében a különböző kultúrtörténeti megközelítések filozófiai-világnézeti alapjai sem lesznek tudományosan vizsgálhatók, miáltal kultúrtörténeti metodológiák és az általuk tanulmányozott kultúrkörök is összemérhetetlenné és egyenértékűvé válnak.

Ha Hegel eljárására és Max Weber fel fogására utalunk itt, csak azért tettük, hogy jobban érzékeltessük Gurevics metodológiai problémájának jellegét és nehézségét. Ismételjük: Gurevicsnek igaza van, amikor arra törekszik, hogy a középkori kultúrát a maga belső összefüggéseiben vizsgálja, mint „önálló értéket”, de egyfelől vét a történetiség elvének, másfelől nem tudja tisztázni a jelen viszonyát a múlthoz. Hozzá kell tennünk, hogy ezek a problémák Gurevicsnél nagyrészt rejtettek maradnak: számára evidens, hogy „a múltat olyanak akarjuk megismerni, amilyen valójában volt” (7.), s hogy léteznek az ennek a vizsgálatnak a véghezviteléhez szükséges adekvát eszközök.

A vizsgálat *konkrét* metodológiai alapelveit illetően Gurevics már részletesebb felvilágosítással, illetve érveléssel szolgál. A középkori ember világvilágképének fogalmait rekonstruálandó, „fel kell tárnunk, gondol-

kodási szokásait’, azt a módot, ahogyan a valóságot értékelte, ahogyan a világot látta”. (15.) Egy ilyen típusú rekonstrukció elvégezhető a művészet eszközeivel is, a kultúrtörténetnek azonban biztos metodikai alapokra van szüksége, „amelyek garantálják a rendelkezésre álló anyag megközelítésének viszonylagos objektivitását. Úgy hisszük, a kultúra azon alapvető, egyetemes kategóriáinak feltárása irányában kell elindulnunk, amelyek nélkül kultúra nem létezhet, amelyek a kultúra minden alkotását áthatják.” (15.) Ilyen kategóriák az idő, a tér, a jog, a gazdagság, a munka és a tulajdon. Ezek a fogalmak egy „világmodell” alkotnak — írja Gurevics —, olyan koordinátarendszert, amelynek segítségével az ember átéli az őt körülvevő világot. „Ezek az alapvető kategóriák mintegy megelőzik a társadalom egyes tagjainak vagy csoportjainak tudatában kialakuló eszméket és világnézetet; éppen ezért bármennyire is különbözzenek az egyének és csoportok ideológiai és meggyőződésai, alapjukban megtalálhatók azok az univerzális, az egész társadalom számára kötelező fogalmak és képzetek amelyek nélkül nem épülhet fel semmilyen eszme, elmélet, sem filozófiai, sem esztétikai, sem politikai, sem pedig vallási koncepció és rendszer. Ezek a kategóriák alkotják a kultúra alapvető szemantikai „készletét”. (16.) Ezen szemantikai készletet alkotó kategóriák a történelem minden szakaszában jelen vannak, jellemzőek az adott kultúrára, bár tartalmukban nagy eltéréseket mutathatnak. A középkori kultúrának ez a szemantikai készlet alapján való vizsgálata sajátos nehézségekkel jár. Egyrészt, mivel ezek a kategóriák áthatják az egész társadalom életét, feltárásuk korántsem lehet teljes, a ránk maradt emlékeket szükségképpen szelektálni kell: másrészt tisztázatlan, melyek a szemantikai készlet számára elsőrendűen releváns kategóriák, amelyek egyébként koronként változhatnak.

A világmodell rekonstrukciója elsősorban szinkron szemléletet követel. „A középkori, világvilágkép’ több száz éven át volt az emberi tudat domináns világvilágképe”. (20.) Genezisében általában a görög-római antikvitás és a kialakuló kereszténység túlnyomó szerepét szokták kiemelni; Gurevics hangsúlyozza a középkori világvilágkép eddig meglehetősen elhanyagolt harmadik összetevőjének, a barbár, mindenekelőtt a germán kultúrának a beépülését a középkori tudatba. Gurevics törekvése egy általános kultúrmodell felvázolása, amely hasonlóan a weberi ideáltípushoz, eltekint a modellt deformáló, zavaró tényezőktől, egy-egy kategória kialakulásától, változásától felbomlásától. Ebből következik, hogy

⁴ M. Weber: „A tudomány mint hivatás”, i. m. 141.

⁵ Uo. 147.

⁶ M. Weber: „A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés, objektivitása”; M. Weber, i. m. 12.

az elemzés érvényességi köre korlátozott: „megoldatlan marad a korábbi állapotról a későbbire való átmenet problémája”. (22.) A szinkron szemlélet történetfilozófiai alapjainak néhány hiányosságára az előzőekben próbáltunk utalni; Gurevics itt nyíltan meg is fogalmazza az előbbi aggályainkból folyó metodológiai problémát. Ha az átmenet egy ilyen típusú elemzés keretei között tisztázatlanná válik, akkor az elemzés számára külsőleges, új metodológiai eszköz nélkül nehezen oldható meg a korábbi vagy későbbi korokkal való összevetés problémája. Új metodológiai eszköz bevezetése azonban ugyanakkor azt is jelenti, hogy az összehasonlítási alap kívülről jön, s ebben az esetben különböző, elmentés előjelű koncepciókhoz vagy világnézetekhez válik asszimilálhatóvá, s ezáltal kétes értékű „semlegességre” tesz szert.

Gurevics azonban közlekedik a fenti kategóriákból felépítendő világmodell metodikai eszközeit, s az elemzés ebből fakadó célját. „Figyelmi középpontjában . . . tulajdonképpen nem a középkor ideológiája áll, nem a társadalmi státus meghatározta tudatos világnézet, hanem a világról alkotott azon elképzelések, amelyeket az emberek nem mindig tudatosítottak egészen . . . Más szóval a bennünket érdeklő kulturális elemeket nem annyira ideológiai, mint inkább szociálpszichológiai szinten kívánjuk feltárni, nem annyira a világ megértésének, mint inkább a világ megélésének szférájában, jóllehet tudatában vagyunk, mennyire összefüggnek, mennyire egymásba olvadnak e szférák.” (23.) Milyen értelemben fogja fel Gurevics a középkori kultúra *szociálpszichológiai* megközelítését? „Nem érhetjük be a társadalom vizsgálatának és leírásának túlnyomóan tárgyilagos, pontosabban „tárgyi” módszerével, amely úgy közelíti meg a társadalmat mint a fizikai tárgyakat, tehát „kívülről”; ezen túl a kutatásnak meg kell kísérelnie, hogy az emberi tudat és „világfelfogás” mélyére hatoljon, feltárja szerkezetét és az általános történelmi mozgásban játszott szerepét. A kultúrtörténeti elemzés tárgya az élő, gondolkodó, érző társadalmi lény, az ember, akinek magatartását a társadalom határozza meg, és akinek magatartása visszahat a társadalom életére és mozgására. A középkori ember gondolkodásmódjának konkrét vizsgálata iránuló első, egyelőre elszigetelt kísérletek kétségkívül érdekesek, és arról tanúskodnak, hogy e megközelítésnek van perspektívája.” (23.) „A könyvünkben megrajzolt kultúra-„modell” inkább „ideáltípus”, semmint a valóság többé-kevésbé pontos reprodukálása — írja Gurevics —. A kultúrának azokat az összetevőit igyekszünk kivá-

lasztani, amelyek majd még további, alaposabb vizsgálódást igényelnek. Ki kell jelölni a kutatás irányát, nagy vonalakban fel kell vázolni a körvonalakat, amelyeket később pontos, részleteiben kidolgozott anyaggal lehet kitölteni. Nem annyira a középkori kultúra tartalmáról lesz tehát szó, mint inkább az alapját képező kategóriákról. Ha szabad magunkat így kifejeznünk, nem magát a „szöveget” vizsgáljuk, hanem a hozzászolgáló „szótárt”. (24.)

Ahogy a fenti két idézetből kitűnik, Gurevics szerint a szociálpszichológiai megközelítés egy adott kultúra rekonstrukciójának nélkülözhetetlen első fázisa. Nélkülözhetetlen, mivel nem kívülről közelít, hanem az egykorú szövegek vizsgálatán keresztül tárja fel azon centrális fogalmak szemantikai oldalát, amelyek kultúrtörténeti szempontból relevánsak; első fázis pedig, mivel nem a kultúra tartalmát, nem a „szöveget”, hanem a „szótárt” vizsgálja. A „szótár” elkészítésének előnye, hogy a centrális fogalmak szemantikai rekonstrukciójával bebiztosít a kutatás közben, néhol óhatatlanul fellépő anakronisztikus szemlélettel szemben, amennyiben a kutató hajlamos későbbi korok jelentésárnyalatait és értékszempontjait visszavetíteni a megelőző kor világképébe. Ennyiben a csak forrásmunkákra alapozó fogalmi rekonstrukció biztosítja a szigorúan történeti szemléletet.

Másfelől azonban a szigorú előfeltévesmentesség, valamint a szinkron szemléletmód fenti aggályainkat új formában idézi fel: az ilyen formában rekonstruált kultúrkép óhatatlanul némileg statikus, univerzalisztikus lesz, s bár az univerzalizmus, mint tudjuk, a középkori világkép döntő jellemzője, kétséges, hogy adekvát megközelítési módja maga is univerzalisztikus kell, hogy legyen (csakúgy, mint ahogyan a történetietlen szemlélet adekvát bírálata vajon lehet-e a történetietlenség?). Ezen kívül bizonyos fokig szintén elkerülhetetlen, hogy a rekonstruálandó kategóriák szemantikai tartalmai némileg önálló létezőké hiposztazálóddjanak, ami által az a benyomásunk támad, hogy ezen kategóriák jelentéstartalmai — amelyek szoros összefonódásáról Gurevics több helyen biztosít minket, sőt az elemzések során meggyőzően bizonyít is — az adott kultúrát valamilyen módon kívülről vagy felülről kormányozzák. Erre benyomásunkat támasztja alá a szinkron vizsgálati módszer említett korlátja, amely a kategóriákat nem kialakulásukban, változásukban, hanyatlásukban vizsgálja, hanem ezektől eltekintve, azokra a jegyekre koncentrálnak, amelyek évszázadokon keresztül közősek voltak bennük. Ezáltal a történeti-logikai egysége a logikai rányába tolódik el, s a fogalmak közös-

jelentéstartalmai zárt logikai rendben, a platóni idea normativitásával „telepednek rá” a kultúrtörténeti folyamatra ahelyett, hogy belőlük bomlanának ki. Ez az érzésünk annak ellenére fennáll, hogy Gurevics helyenként utal a kategóriák genesisére és hanyatlására, valamint, hogy több helyütt expliciten hangsúlyozza a kategóriák gazdasági és egyéb társadalmi mozzanatokba való beágyazottságát. Ez a hangsúlyozás azonban megmarad a verbális deklaráció szintjén, s nem oldódik fel metodológiai eszközökben. Gurevics természetesen nem ismer el semmiféle platonizáló szemléletet. (Ez egyébként, következetesen végigvive, betöltene a történetfilozófiai megalapozás általunk fentebb kifogásolt hiányosságát!)

Mindebből következően a konkrét kifejtés során elélnk táruól világmodell széteső mozzanatok atomisztikus szintézise lesz — nem pedig totalitás —, ahol a különne-mű elemeket csupán az „idő”, „tér”, „jog” „munka” stb. kategóriákban feltáruól jelentésmozzanatok szoros kapcsolódása fűzi egybe. Másfelől azonban — s itt mutatkozik meg a koncepció és módszer felemás volta — éppen mivel Gurevics nem vállalja a platonista megalapozást, ezen fogalmi lényegek, absztrakciók nem rendelkeznek ontológiai prioritással, sőt, ontológiai státusuk tökéletesen tisztázatlan. (Legfeljebb valamiféle logikai prioritásról lehet szó: nézetünk szerint másképp aligha értelmezhető az a megállapítás, hogy a kategóriák „mintegy megelőzik” a belőlük felépülő világnézeteket.) Ezáltal a koncepció saját magát ássa alá, amennyiben a szintetizáló, kohéziós mozzanatot megfosztja kiemelt történetfilozófiai helyétől.

Hiányzik az igazi szintézis, és ez az, amit elsősorban hiányolunk: azt a túlsúlyos vagy totalizáló tényezőt, ami biztosítaná a történetfilozófiai-ontológiai megalapozást. A választott módszer sajátos jellege következtében még az olyan „materiális” kategóriák, mint a munka, a tulajdon stb. is tiszta fogalmi lényegekké kristályosodnak. Jelentéstartalmuk — pl. a munkához, tulajdonhoz való viszony, a munka, a tulajdon funkciója, értéke az adott kor számára — egy szintre kerül az idő-és térfelfogással, s mindannyian csak adalékká válnak a középkori kultúra közelebből nem kibontott, az elemzésben nem szereplő túlsúlyos mozzanata számára. Természetesen az alkalmazott módszer mellett ez nem is lehet másképp, mivel egy „szótár” számára elvileg minden szó egyenértékű, nem lehetnek kiemelt szavak; eljárása pedig az, hogy az egyik szót a másikkal, a másikat a harmadikkal, a harmadikat az elsővel stb. magyarázza meg.

Ellenünk vethetnék, hogy nem vesszük

figyelembe a mű célkitűzését, s túl sokat követelünk egy csapásra, holott Gurevics beismeri, hogy a középkor szemantikai készletének rekonstrukciója csupán előmunkát egy, ezen a bázison később kiépítendő középkori kultúrkép számára. (Itt kell megjegyeznünk, hogy a mű eredeti címe — „A középkori kultúra kategóriái” — sokkal pontosabb, mert szerényebb, mint a választott magyar megfelelő.) Egy előmunkát azonban bizonyos feltevéseket enged meg a későbbi művekre vonatkozóan. Gurevicsnek az adott módszer nehézségére vonatkozó megjegyzései utalnak arra, milyen irányban lehet a kutatást kibővíteni, illetve folytatni. Egyrészt intenzív formában; egy-egy kategóriára vonatkozóan egyre újabb forrásokat lehet feltárni és elemzés alá vonni, s ez a végtelenségig folytatódhat (ezt a feladatot maga Gurevics is utópikusnak nevezi), másrészt extenzíve, azaz a „szótárt” újabb és újabb kategóriák felvételével szintén a végtelenségig lehet bővíteni. Mindez természetesen az eredeti metodológiai alapelvek talaján maradván. Abban a pillanatban azonban, amikor az ilyen metodológiát követő kutatás egy általános kultúrtörténeti vagy kultúrfilozófiai koncepcióba igyekszik beilleszkedni, ennek alapelveit már kívülről kell kapnia, s ahogy az előzőekben utaltunk rá, különböző világnézetek talaján mozgó elméletek számára válik integrálhatóvá.

A fentiek során utaltunk a könyv „atomisztikus szintézis” jellegére, illetve a túlsúlyos mozzanat hiányára. A konkrét elemzésekből kiragadott két példával szeretnénk illusztrálni állításunkat. Ezt két okból is fontosnak tartjuk: egyrészt, mivel eddig túlnyomórészt módszertani-filozófiai alapelvekről volt szó, s nem vizsgáltuk az adott módszert „munka közben”; másrészt az atomisztikus jelleg — jóllehet már az előfeltevésekből vagy éppen azok hiányából is megragadható — nem utolsósorban itt mutatkozik meg.

A középkor jogszemléletét tárgyaló fejezetben Gurevics részletesen és kitűnően elemzi a jogi és erkölcsi szabályozás szintjén a nyugat-európai feudalizmus társadalmi struktúrájára jellemző korporativitást, mint a vertikális uralkodás-alávetettséggel szembenálló s egyben azt kiegészítő horizontális viszonyt, majd egybeveti Bizánccal, ahol a „horizontális” kapcsolatok fölött domináltak az alattvalóktól az uralkodó felé épülő „vertikális” kapcsolatok”. (167.) Ezután egy körülbelül másfél oldalas elemzésben árnyaltan ábrázolja a „bizantinizmusra” jellemző despotizmust, képmutatást, szolgálalkúságot, egyszóval azt a jogfosztottságot, ami éles ellentéte

volt a nyugat-európai feudalizmus társadalmi-jogi struktúrájának. Az összehasonlítás árnyalt és pasztikus: amit egyedül hiányolunk benne, az annak a kísérlete, hogy legalább röviden okát adja a két társadalmi-jogi struktúrában mutatkozó ezen különbségnek, hogy ti. egy totalizáló — a jelenség genezisére utaló — mozzanat segítségével érthetővé tegye azt. Enélkül csupán arra a ködös és misztikus magyarázatra vagyunk utalva, hogy a két társadalmi-jogi struktúra közti különbség oka eltérő jogszemléletükben gyökerezik; hogy tudniillik Nyugat-Európában érvényesült a jogtudat, bár frott jog nem nagyon volt, míg Bizáncban volt frott jog — a híres Justinianus-Kódex — de nem érvényesült a jogtudat. Hogy azután ennek mi volt az oka, az teljesen homályban marad. Úgy néz ki, mintha valami végső okhoz jutotunk volna el, valamilyen intelligibilis létező két különböző alakban való rejtélyes inkarnációjához. Fel lehetne hozni, hogy az okok részletekbe menő vizsgálata a másfél oldalas elemzést túlságosan megnyújtotta volna, s egyébként is Gurevics másutt is inkább csak leír s nem magyaráz; minden egyes összevetésben vagy leírásban szereplő jelenség pontos történeti-társadalmi okokra való visszavezetése a választott formát szétrobbantáná, s a szerző nem tudta volna egy-egy kategória jelentését olyan árnyaltan és sokoldalúan feltárni, ha mindenütt visszatér volna a jelenségeket előidéző végső okokig. Ez természetesen igaz; mindenesetre azonban visszamehetett volna egy olyan túlsúlyos mozzanatra, amelyből kiindulva a különböző kulturális képződmények statisztikusan nagy átlagban megmagyarázhatók.

Másfelől a terjedelmi okokra való hivatkozás is csak némileg jogosult. B. Russell a „History of Western Philosophy” c. könyvének bevezetőjében az egész európai eszme- és kultúrtörténetet tekinti át 9 (!) oldalon, a következőképpen ír az adott korról: „A kereszténység egy igen fontos, már a sztoikusok tanításában benne rejlő, de az antikvitás egész szellemétől idegen állásfoglalást népszerűsített; ti., hogy az embernek Istennel szembeni kötelezettsége előbbre való az állammal szembeni kötelezettségénél. Ez a nézet... túlélté Constantinus megtérését, mivel a korai keresztény császárok arianusok voltak, vagy hajlottak az arianizmusra. Mikor a császárok ortodoxak lettek, ez a nézet a háttérbe szorult. A bizánci birodalomban és a belőle kinövő orosz birodalomban, amely kereszténységét Konstantinápolyból származtatta, rejtve maradt. Nyugaton azonban, ahol a katolikus császárok helyét majdnem azonnal öröklődő barbár

uralkodók foglalták el, az állampolgár vállalási kötelezettségének a politikaiaval szembeni elsőbbsége fennmaradt...”⁷

Nem érezzük magunkat elhivatottnak annak eldöntésére, milyen mértékben helytálló ténybelileg a fenti, a maga részéről ugyancsak sommás, némiképp leegyszerűsítő megállapítás. Számunkra pillanatnyilag nem is ez a releváns, hanem az, hogy Russell a két társadalmi szerkezet és kultúra közti eltéréseket megpróbálja egy egyetlen túlsúlyos mozzanatra visszavezetni, tudniillik az uralkodó és az egyház kapcsolatában fennálló strukturális eltérésre, s mindezt kialakulásában, levésében megragadni: míg Nyugaton, lévén a császárok oppozícióban a kereszténységgel, az egyház képes volt, sőt, rá volt kényszerítve hogy a transzcendens eszmének, s nem a földi embernek való engedmességre buzdítson (Ágoston: „Civitas Dei — Civitas terrena”), s ehhez az évszázadokig tartó anarchia következtében többé-kevésbé megvoltak a politikai-gazdasági-ideológiai eszközei, addig Keleten, ahol az uralkodók maguk is keresztények voltak, s a birodalom jól megszervezett, centralizált, despotikus-bürokratikus jellegű volt, erre nem nagyon volt lehetősége. Ez a felfogás, amennyiben helytálló, pregnánsan képes megalapozni Gurevics fenti elemzését: ezek után már nem kell a két jogszemléletet rejtélyes eltéréseiben keresnünk a két társadalmi-jogi struktúra különbségének végső okát, s világossá lesz, miben keresendő a bizánci „ami a császárnak tetszik — törvény” (168.) önkényuralmi elve. A russelli koncepció metodológiai előnye történetisége, vagyis hogy képes a konkrét történeti-társadalmi mozgásban megragadni olyan momentumokat, amelyek meghatározóak lettek hosszú évszázadokig, más szóval azt mondja: ilyen és ilyen okok egybejárásának következtében a helyzet így és így alakult. Gurevics elemzése viszont inkább csak gazdagon árnyalt állókép, amely azt mondja: a helyzet ilyen és ilyen.

Ugyancsak a középkori jogfelfogásról szóló fejezetben Gurevics hangsúlyozza a jog mindenre kiterjedő és mindenkit hatalma alá hajtó, még az uralkodó számára is kötelező, időn és téren kívüli „isteni eredetét”; álláspontját sokoldalúan támasztja alá konkrét példákkal. A jog és igazság uralkodó számára is kötelező jellegét a következő példával világítja meg: „Így például az angliai bírák, noha állami szolgálatban álltak, meglehetősen függetlenséget tanúsítottak az uralkodóval szemben; olyan

⁷ B. Russell: „History of Western Philosophy”, George Allen and Unwin Ltd., London 1947, 13.

esetekben, amikor a törvény és a szokásjog szembekerült a király akaratával, a királyi bírák a jog oldalára álltak.” (147.) Okokról megint csak nem esvén szó, az angliai bírák velük született becsületességében, korrektségében kell keresnünk a magyarázatot, vagy pedig — mivel Angliáról feltehetően csak a példa kedvéért esett szó — abban, hogy a jog tiszta intelligibilis léténél, valamint kategorikus imperatívusz jellegénél fogva még az uralkodóval szembeszegülésre is rábírható. Ha azonban Hankiss—Makkai „Anglia az újkor küszöbén” c. könyvének alábbi, az angol abszolutizmusra vonatkozó elemzését vesszük figyelembe, a képp némileg új megvilágításba kerül: „Klasszikus formájának a francia abszolutizmust szokták tekinteni, nyilván azért, mert ez ábrázolja legélesebben a feudális abszolutizmus jellegzetes vonásait: az uralkodó a hatalmat egy közvetlenül tőle függő, s az egész országot behálózó bürokratikus hivatali apparátus által, a feudális uralkodó osztály önkormányzati testületeinek kikapcsolásával, de a feudalizmus fenntartásának érdekében, a polgárságra támaszkodva, de azt elnyomva és kiszípolozva gyakorolja. Az angol abszolutizmus . . . lényegesen eltér ettől a klasszikus típustól, mert *nem rendelkezik hivatalos hivatalnokszággal*, hanem középkori módszerekkel kormányozott. A királyi tanácsban és a főtisztviselőkben túlnyomóan arisztokraták ültek, akik földbirtokból származó jövedelmekhez képest *elenyészően csekély tiszteletdíjért folytatták kormányzati tevékenységüket*, s csak a tényleges hivatali munkát végző közép- és alsórendű királyi tisztviselők maroknyi csoportja élt hivatalnoki fizetéséből.”⁸ Majd pedig: „A kontinens abszolút monarcháinak legnagyobb vívmánya volt, hogy az adóztatást sikerült kivonniuk a rendi ellenőrzés alól. Ez többnyire azzal járt, hogy a feudális uralkodó osztály tagjai minden adótól mentesültek, ezzel szemben viszont átengedték az uralkodónak azt a jogot, hogy a polgárságot és a parasztságot tetszése szerint adóztassa. Angliában *a feudális uralkodó osztály nem élvezett adómentességet*, ez azonban csak kárára vált a kincstárnak, mert a feudális érdekeket képviselő parlament, nem háríthatván át az adóterheket a polgárságra és a parasztságra, a saját zsebével együtt az egész társadalmat védelmezte a király adóztató törekvéseivel szemben . . .”⁹

Ha a fenti elemzést szem előtt tartjuk, akkor az angol abszolutizmus eltérő sajá-

tosságaiban igencsak „evilági” okait kapjuk az angol jogszolgáltatás és jogszemlélet azon, különben csupán érzékfölötti okokra visszavezethető furcsaságának, hogy a bírák, „noha állami szolgálatban álltak . . . nem váltak a királyi akarat pusztávégrehajtóivá”. Ennek fényében már nem pusztán a tiszta intelligibilis jog, hanem igencsak „materiális” érdekek is kormányozták az arisztokratákat, illetve a jog és igazság iránti érzékennyé válásuknak előfeltétele volt többek között az az „ügyetlen” királyi intézkedés, amely egy táborba sodorta őket a parasztsággal és a polgársággal, aminek következtében saját érdekeiket — némileg jogosultan — az egész nemzet érdekének tüntethették fel.

Ezáltal azonban Gurevics példája új megvilágításba kerül: többé nem azt példázza — pontosabban: nem csupán azt —, hogy a jog eo ipso a királyi akaratától független, transzcendens létező volt, hanem azt (is), hogy meghatározott, konkrét viszonyok közepette a jog és az igazság mint ideológiai alakzatok, hogyan képviselhetek meghatározott társadalmi-politikai törekvéseket. Tehát a jog mint definiálatlan, absztrakt, transzcendens létező itt konkrét társadalmi-ideológiai tartalmakkal telítődik. Makkai fenti elemzésének érdeme ismét csak a történeti (és materialista) szemlélet, az okok és folyamatok levésükben való megragadása, tehát, hogy mikor az angol abszolutizmus fenti sajátosságait elemzi, pontosan azokat a tényeket ragadja ki, amelyek meghatározóak, konstitutívak lesznek évszázadok múlva. Vagyis: bár ő is állapotot ír le — az angol abszolutizmus sajátosságait —, a megrajzolt kép mégsem statikus, mozdulatlan, mivel nem előfeltevésmentes, sőt, teleológiával terhelt; ez a teleológia azonban pozitív előjelű, azokra a sajátosságokra helyezi a hangsúlyt egy állapot leírásában, amelyek — akár relevánsak, akár nem az adott korban — mindenképp konstitutív tényezőkké lesznek a jövő egy kiemelt pillanata — az angol polgári forradalom — számára. Az a keret viszont, amiben Gurevics felhossa a példát, ismét csak univerzalisztikus benyomásainkat erősíti. Újabb adalékot kaptunk — az adott esetben a jogszemléletre vonatkozóan — a középkor meg lehetőségen kavargó, konglomerátumszerű kultúrképéhez, amelyben minden mozaik egyformán fontos és egyben elhanyagolható, ahol a barokkos fényben villódzó, egymást keresztező és egymással összefonódó kultúremlékek és töredékek sokszínű kavalkádjá képtelen egy megvilágító fény sugar hatására egységes struktúrába rendeződni, egységes jelentést felvenni.

Bírálatunk az eddigiekben Gurevics

⁸ Hankiss Elemér—Makkai László: „Anglia az újkor küszöbén”, Gondolat, Budapest 1965, 79. Kiemelés tőlem — *F. I.*
⁹ Uo. 80. Kiemelés tőlem — *F. I.*

könyvének elsősorban metodológiai-történetfilozófiai alapjait próbálta előtérbe állítani s két kiragadott idézetten lemérni ezen megalapozásnak a konkrét kultúrtörténeti elemzésben való funkcionálását. Ezáltal szükségszerűen a koncepció általunk problematikusan tartott vonásaira helyeződött a hangsúly. Ezen egyoldalúságot némileg elkerülendő, legalább befejezőképpen röviden utalnunk kell a könyv érdemeire is. Ha „a középkor mindenekelőtt önálló kulturális érték” kijelentést és a hozzá kapcsolódó gondolatokat történetfilozófiai megalapozottságuk hiányossága miatt marasztaltuk el, akkor mindenképpen el kell ismernünk, hogy másfelől ez a megközelítés és a belőle kibontakozó elemzések középkorfogalmunk totális felülvizsgálatának kétségkívül jogosult szükségességét jelentik be, és végzik is el részben. Az a tény, hogy a konkrét elemzések nem olvadnak közös struktúrába, semmit sem von le az immanens elemzések tényyszerűségéből. Ezek során Gurevics több olyan félreértést oszlat el, amelyet nem utolsósorban épp a felvilágosodás hagyományozott ránk, s amely mint lerakódott előítélet nagyban nehezíti a történeti megismétlést. Ezek közé tartozik például az a felfogás, amely szerint a középkorban az „ököljog” uralkodott: „ez a vélekedés a polgári jog kialakulásával egyidőben keletkezett, részeként annak a bíráltnak, melyet a polgárság az új társadalmi igények kielégítésére többé nem alkalmas középkori jog fölött gyakorolt”. (159.) Gurevics vitába száll azzal a másik általánosan elterjedt felfogással is, amely a filozófia „ancilla theologiae” szerepét lealacsonyítónak, megalázónak, a középkor szellemi szikkadtságára, babonásságára jellemző vonásnak tartja („ezt a szerepét nemcsak nem érezték lealacsonyítónak, ellenkezőleg, felemelőnek tekintették, hiszen először is az önkéntes szolgálatban a középkori ember nem látott semmi lealacsonyítót, másodsorban a filozófiát, tulajdon szemlélete szerint csak közelebb vihetta az isteni igazsághoz, ha a hittudományt szolgálta”. (254.) Tegyük hozzá, hogy amiből ez az anakronisztikus szemlélet táplálkozik — hogy ti, az egyház csrájában fojtott el minden tudományos kísérletező kezdeményezést, s így a tudomány teljesen gúzsba kötötte és fejlődését hátráltatta —, az csak későbbi fejlődés eredménye, s csak Galilei, Bruno, Kepler, Kopernikusz korára áll. A megelőző időszakban azonban a tomiz-

mus, és főleg a padovai és párizsi arisztotelianizmus a maga módján bizonyos vonatkozásban elősegítette és előkészítette annak a tudományos szemléletmódnak a kialakulását, amely az előbb említett tudósok személyében jutott később diadalra.

Gurevics szintén revízió alá veszi azt a nézetet, amely szerint „a középkorban, egészen a reneszánsz koráig, nem létezett személyiség, hogy az individuumot tökéletesen elnyelte a szocium, amelynek teljesen alá volt vetve”. (260.) „Az egyént a testület alakította. A modern individualisztikus tudat szemszögéből nézve a középkori csoport gúzsba kötötte a személyiség fejlődését. De a középkor (egy bizonyos pillanattig) nem érezte e gúzsakötöttséget; természetes formának tekintette, az egyedülneket, amelyben az egyén kibontakoztathatta képességeit. Saját társadalmi szféráján belül az egyén viszonylagos szabadsággal rendelkezett, tevékenységében, érzelmi életében fejezte ki magát. A csoportba tartozás általában nem nyomasztotta, ellenkezőleg, megelégedésének forrása volt, mert önbizalmat adott neki. Így tehát a középkori személyiségnek nem volt meg az az általános, tehát absztrakt jellege, amely az újkorban jellemzőjévé vált: a személyiség konkrét volt, meghatározott szerepet töltött be az általános társadalmi rendben, amelyet isteni világtrendnek tekintett, és elsősorban e társadalmi szerepben fogta föl önmagát.” (174—175.) A modern értelemben vett személyiség, a személyiség mint polgári individuum nem létezett, ez a személyiségtípus azonban nem a személyiség megvalósulásának egyetlen lehetősége, csupán egyik, konkrét történeti megvalósulása — állapítja meg Gurevics.

A sort még folytathatnánk; Gurevics számos más helyen száll szembe megcsontosodott előítéletekkel, és próbálja meg rekonstruálni a kor tudatát. Nagy kár, hogy a fenntartásainkban jelzett történetfilozófiai-metodológiai megalapozás hiányosságai folytán elemzései nem állnak össze egységes kultúrfilozófiai koncepcióvá. Ezen korlátok — amelyeket részben a szerző maga is lát, pl. mikor műve „előmunkálat”-jellegét kiemeli — erősen lehatárolják az elemzések érvényességi körét. Ezen határokon belül viszont Gurevics könyve számos olvasmány, mind a korról már bizonyos ismeretekkel rendelkező szakember, mind pedig a korhoz először közelítő érdeklődő olvasó számára.

SUMMAIRES

Osaba Varga: Law and its Approach as a System

In the development of law its formal rationalization began as its objectification as a norm of behaviour. Formal rationality became a principle inspiring the totality of law in capitalistic development. There was a socio-economic demand on calculability, so law became calculable. Law organized as a system of rules arose as a result of universal mathematics and as one of the axiomatic tendency of natural law. This form of law was the most adequate to the bureaucratic demand of feudal absolutism and to the bourgeois requirements on predictability and security in law. The concept of law as a deductive, axiomatic system is the adequate manifestation of this historical particularity, i. e. its axiomatic character even in its fictive existence belonged to the just-so-being (*Geradesosein*) of the concrete society which produced it.

As the capitalism of free competition has turned into monopolistic capitalism, this concept became untenable. It was replaced by a new concept, which was adequate to the new just-so-being of a changed society.

But law is always a practical system. This means, that its real essence as a system, its determinant features, which are to be found in its social nature, can not be explored by any formal reconstruction. This is why the system of law may not be conceived as a static, closed system to be considered axiomatic or axiomatizable.

Tamás Tóth: Making bourgeois interests bear. Its early forms in France. I.

The communal period in the development of mediaeval towns, a period during which the historical process of emancipation of feudal bourgeoisie becomes manifest, is clearly distinguishable from the pre-communal period, characterized by the fact of a total feudal dependence. Many difficulties arise, however, with respect to the commu-

nal period itself, a period having great importance in making bourgeois interests bear, and showing an extraordinary historical richness of forms. It is this problem upon which the first part of the study attempts to throw some light, with the help of a kind of mirroring method. In order to gain an orientation in the mass of facts, the study makes use of the conceptions of some distinguished scholars of bourgeois town research, and at the same time compares these theories with each other and with new research results, pointing out the limits of the former. Taking Engels' observation, according to which in defending its walls and moats „wurden... die Städtebürger die Klasse in der die Fortentwicklung der Produktion und des Verkehrs, der Bildung, der sozialen und politischen Institutionen sich verkörpert fand", as a point of departure, the author attempts to analyze the inner life (characterizable as a rather complicated system based on the unity of rights and duties) of bourgeois towns. It examines the various manifestations of the „competence" of municipal authorities, municipal finances, and the specific problems of municipal economic policy. The „petty and limited" nature of guild bourgeoisie the author strives to understand through a reconstruction of the relevant ideas of Marx and Engels.

János Sági: Problems of genetics

The so-called genetic apparatus which organizes the reproduction of living organisms consists of nucleic acids and proteins. The process according to which the genetic apparatus functions is the result of development. The essence of this development is complementary recognition. The paper discusses some important philosophical problems of the genesis and evolution of the genetic apparatus; i. e. problems of the spontaneous origin and interaction of proteins and nucleic acids. The author writes about the central dogma which

describes how the information transfer happens in living systems of today. The last topic of the paper is the question of definition of life. This problem is discussed regarding macromolecules.

Sándor Szigetvári: The analysis of „species”

The author deals of the topic from the point of view of dialectical logic. According to the paper dialectical logic is the most important theoretical weapon for developing natural sciences. There are a lot of notions in natural sciences, which are ambiguous and unclarified. This fact is due to the extraordinarily rapid development of these sciences. The notion „species” in biology belongs to the notions mentioned above. By the aid of dialectical logic we can research the subject matter of this notion; i. e. what had it to say and what has it to say nowadays. The origin of the scientific investigation is the ontological structure of the notion. The result of the work is a „chain” of concepts: sensory impression, morphological features and at the end we can grasp the essence: reproductive isolation. The investigation of the self-contradictory notions of species may command special interest. In these notions the contradiction between appearance (morphological features) and essence (reproductive isolation) become conspicuous. In this part of his paper the author analyses the difficulties, which arise, when biologists want to characterize developing populations by the aid of reproductive isolation. He draws a line between the special scientific subject matter of different notions of species on the one hand, and views of neopositivism on the other. According to the paper we may find these views connected with the notion „species” too.

Kornél Solt: On extensional deficiencies of definitions

The author examines the topic mentioned in the title. His main interest is to discern descriptive and normative (stipulative) definitions, regarding their extensional characteristics. His opinion is this: a descriptive definition is extensionally correct, if the sets, which represent the extensions of the definiendum and of the definiens respectively, have the same elements. If this is not true, the descriptive definition is extensionally incorrect (it is wide, or it is narrow, or it is wide and narrow too). Thus it is the *same* definition, whose definiens is measured to the extension of the definiendum. But in a normative definition the definiendum has not an independent

extension, so „measuring” has no sense as it had above. So in the case of a normative definition the extension of the definiens is measured to the extension of the definiens of an *other* normative definition. The extension of the definiens mentioned later helps us to decide, whether our normative definition is or is not extensionally correct.

Zsolt Papp: Who deceives the producer?
(Some contributions to the Marxist concept of consciousness — i. e. how mind is determined objectively)

The paper discusses two inseparable sides of a problem: how do social systems function and reproduce themselves on an increasing scale on the one hand, and how are they reflected (in the mind) on the other. The author wants to show some characteristics of social reflection. 1. Social reflection is never „pure”. This means, that it does not give information of the real genesis of social appearances. 2. Social reflection may not be understood as the equivalent of the process, in which the individual gives himself an account of the system and his role in it. 3. When man fits himself to the society, he acquires information of some processes. He learns, how things in his environment are moved and how do they function, but he has less information of that, what these things really are. The paper attempts to demonstrate these facts in analysing commodity and ordinary consciousness. The latter works functional-restitutively. Examining the relation between social product and consciousness the paper introduces the principle of system-orientated causality instead of linear causality. This is demonstrated on the example of commodity. Thus it is pointed out, that the possibility of a critical point of view to the „Verdinglichkeit der verdinglichten Verhältnisse” by the way of mere realization of what they really are is an illusion. The secrecy of the commodity form may disappear (Marx), but henceforth it does not disappear itself. The mind's reflection of reality is not right — the subjects of production are swindled. Though the cause of this is not the subject, it is reality.

István Faragó-Szabó: On Berkeley's solipsism. I.

The author deals of Berkeley's main philosophical arguments from the point of view of Marxism. His main interest is in the following question: was or was not Berkeley a solipsist? He investigates the question in

detail; mainly in the epistemology and theology of Berkeley. The paper relies on the results of contemporary special literature, analyses Berkeley's critic on material substance and his relation to Locke. The

latter question is the subject of many debates in the history of philosophy. In chapter II. the author makes a strict inquiry on Berkeley's theory of perceptions and on his relation to the illusion-argument.

РЕЗЮМЕ

Чаба Варга: Право и системный подход к праву

В развитии права его формальная рационализация началась как объективация поведенческих форм. В охватывающий целое право принцип, превратилась формальная рационализация в ходе буржуазного развития в связи с возникновением общественно-экономической потребности калькулируемости права. Право, организованное как система правил, возникло как преодоление всеобщего математизма и аксиоматического направления естественного права; эта форма лучше всего соответствовала бюрократическим нуждам феудальных абсолютистов и буржуазной потребности надёжности и предвидимости права.

Понимание права как дедуктивной аксиоматической системы является адекватным выражением той исторической партикулярности, которая в своей фиктивности, в своём существовании лишь как потребность, принадлежала к тому же конкретному общественному бытию, которым было порождено и самое это понимание как таковое. В процессе превращения капитализма свободной конкуренции в монополистический капитализм это понимание распалось, давая место такому пониманию, которое лучше соответствовало изменившемуся конкретному общественному бытию.

Но право всегда как практическая система; собственная сущность и детерминанты её системности — которые скрываются в общественном характере системного существования — не могут быть раскрыты с помощью никакой формальной реконструкции. Именно поэтому систему права нельзя считать какой-то статической, замкнутой, исключительно дедуктивной, аксиоматической, или же аксиоматизируемой системой.

Тот Тамаш: Ранние формы реализации буржуазных интересов во французских городах I

В развитии средневековых городов явно отделим друг от друга прекоммунальный период, который может быть охарактеризован фактом полной феодальной зависимости и коммунальный период, в котором раз-

вёртывается исторический процесс эмансипации феодальной буржуазии. Тем больше сложностей содержит в себе этот самый, имеющий большое значение с точки зрения реализации буржуазных интересов, коммунальный период, со своим историческим богатством форм.

Первая часть нашей работы пытается освещать эту проблематику, неким методом отражения. Для ориентации во множестве фактов она пользуется концепциями некоторых значительных представителей буржуазного исследования города, в то же время она указывает на их ограничения, сопоставляя эти теории друг с другом и с результатами новейших исследований. Исходя из определения Энгельса о том, что в защите её деревень и канав, «городская буржуазия стала классом, в котором воплащалось дальнейшее развитие производства и оборота, просвещения, общественных и политических учреждений», автор делает попытку для анализа (основывающаяся на единстве прав и обязанностей, оказывающейся достаточно сложной системой) внутренней жизни буржуазных городов. Он распространяется на разные проявления компетентности городских властей, на денежные дела и на проблемы своеобразной муниципальной политики в области экономики. Он пытается понять «мелочный и ограниченный» характер цеховой буржуазии с помощью воссоздания мыслей Маркса и Энгельса относительно цехов.

Янош Шаги: Эволюционные вопросы молекулярной генетики

Так называемый генетический аппарат, управляющий репродукцией живых существ состоит из нуклеиновых кислот и белков. Нынешнее функционирование этой системы является продуктом развития, которое то развитие основано на комплементарном познании. Статья рассматривает важнейшие философские вопросы, относящиеся к стихийному возникновению и взаимодействию белков и нуклеиновых кислот, то есть к проблемам возникновения и эволюции генетического аппарата. Автор занимается и, так называемой, центральной дог-

мой, описывающей передачу генетической информации в существующих сегодня живых системах, а также даёт короткое изложение вопросов, связанных с определением жизни вышеуказанных макромолекул.

Шандор Сигетвари : Диалектико-логический анализ биологического понятия вида

Своим диалектико-логическим анализом биологического понятия вида автор обращает внимание на то, что диалектика и сегодня является самой важной формой мышления для развивающихся естественных наук. В естественных науках вследствие их бурного развития, много ещё невыяснённых, неоднозначных — и поэтому конфузных — понятий. Среди таких находится в биологии понятие вида, содержание которого можно уяснить с помощью орудий диалектической логики. Эта вскрывающая работа ведёт от онтологической структуры вида к ряду понятий, охватывающих чувственную непосредственность вида, его морфологические свойства и в конце его сущность, репродуктивную изоляцию. Особное внимание заслуживает исследование противоречивых понятий вида, в котором проявляется столкновение явления (морфологические особенности) и сущности (репродуктивная изоляция). В этой части работы автор подробно исследует те затруднения, которые в настоящее время препятствуют биологам применять критерий репродуктивной изоляции к развивающимся популяциям. В ходе анализа автор отделяет друг от друга профессионально-научное содержание еразличных концепций и прикрепнувшие к ним неопозитивистические философские воззрения.

Корнел Шолт : Об экстенциональных ошибках определений

Автор занимается экстенциональными ошибками определений и в тех рамках прежде всего вопросом о том, чем отличаются с точки зрения экстенциональных особенностей дескриптивные и нормативные (стигулятивные) определения. Анализируя, между прочим, взгляды У. С. Сальмона, автор отмечает, что дескриптивные определения экстенционально тогда безошибочно, когда множества репрезентирующие экстензии определяемого и определяющего тождественны. В противном случае дескриптивное определение экстенционально ошибочно (широко или узко, или же в одно и то же время широко и узко). В таком случае «мерой» является экстензия определяемого определения, а предметом измерения экстензия определяющего *того же* определе-

ния. Именно поэтому при оценке того, разве какое-то нормативное определение является безошибочным или же ошибочным, «мерой» всегда является экстензия определяющего кокого-го *другого* (считаемого лучшим, или более целесообразным) нормативного определения, а экстензия определяющего оцениваемого определения является предметом измерения.

Жоэл Папп : Кто обманывает товаропроизводителя?

— К вопросу о марксовом понимании предметной детерминированности сознания —

Существование и расширенное воспроизводство общественных строев неотделимо от их отображения. Статья рассматривает несколько особенностей общественного отображения, а именно:

1. Общественное отображение никогда не является «чистым», в том смысле, что оно не даёт информации относительно действительного возникновения общественных явлений.

2. Общественного отображения нельзя отождествлять с тем, как *отдельный* человек представляет себе, отчитывается самому себе об общественном строе и господствующих в нём отношениях.

3. В ходе нашего общественного приспособления мы скорее получаем знание о манипулировании предметами окружающего нас мира чем о их действительной сущности. Статья пытается показать вышесказанное, вскрывая марксовый анализ обывденного сознания, действующего на основе функционально реституивного принципа. На примере товара, автор, касательно отношения общественного предмета и сознания, вместо принципа линейной причинности ставит принцип причинности системной. Вследствие этого ясной становится иллюзорность возможности превращения овеществленных отношений в объект критического дистанса путём простого осознания овеществленности. Исчезновение таинственности товарной формы (Маркс) не приводит к исчезновению самой этой формы. Тот факт, что сознание отображает ложно, что субъекты производства являются обманутыми, является виной не субъекта, а действительности.

Иштван Фараго-Сабо : Солипсизм Беркли. I

Автор рассматривает главные положения философии Беркли, особое внимание обращая на разъяснение вопроса был-ли Беркли солипсистом или нет. Этот вопрос автор углублённо рассматривает в его связи с гносеологией и телеологией. Исходя из по-

ложенный современной литературы, занимающейся Беркли, автор рассматривает становящиеся предмет многих историко-философских дискуссий, отношения Локка и Беркли, а также критику субстанции у Беркли. Во втором и третьем разделе автор занимается теорией восприятия Беркли; его отношение к аргументу иллюзионного анализ непосредственного восприятия и известный

лозунг: *esse est percipi*. В дальнейшем автор доказывает, что теория восприятия Беркли в этой форме была бы несостоятельной и так роля бога в системе Беркли не может принять форму *deus ex machina*. В заключительной части статьи автор занимается структурой доказательств бытия бога у Беркли и его отношением к феноменализму.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Faragó-Szabó István, ELTE Bölcsészettudományi Kar Filozófiatörténeti Tanszék, egyetemi tanársegéd · *Fehér István*, tanár · *Hronszky Imre*, Műszaki Egyetem Filozófiai Tanszék, adj. · *Laukó Éva*, ELTE Filozófiai Tanszék munkatársa · *Papp Zsolt*, MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete, tud. munkatárs · *Sági János*, MTA Központi Kutató Intézete, aspiráns · *Solt Kornél*, fővárosi bírósági tanácselnök · *Szigetvári Sándor*, ELTE TTK Filozófiai Tanszék, egy. docens, fil. tud. kandidátusa · *Tóth Tamás*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, adj. · *Tütő László*, ELTE Bölcsészettudományi Kar Filozófiatörténeti Tanszék, tud. ösztöndíjas · *Varga Csaba*, MTA Állam- és Jogtudományi Intézete, tud. munkatárs

0122055
HUSZADIK ÉVFOLYAM

1976/3

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, ANCSSEL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC,
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1976/3

TARTALOM

ÁGH ATTILA: A Grundrisse rendszere	317
TÓTH TAMÁS: A polgári érdekek érvényesítésének korai formái a francia városokban. II.	350
FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN: Berkeley szolipszizmusáról. II.	370
SOLT KORNÉL: Hasonlóságok különböző modalitások között	389
KOLIN PÉTER: Vallási funkciók és pszichikus funkciók (A mágia mint kollektív pszichológiai eszköz a tradicionálisan szabályozott társadalmakban)	398
LUDASSY MÁRIA: A természetes erények és a mesterséges igazság (Hume Értekezése az Emberi természetről)	418

DOKUMENTUM

PRÁGER MIKLÓS: Marx „Tézisek Feuerbachról” tizenegyedik tételének magyar fordításai	447
---	-----

SZEMLE

H. VARRÓ RÓZSA: A dialektikus materializmus alkotó alkalmazásának tartalmához. Filozófia és modern biológia	453
BÖDDI BÉLA: Egy biológus hozzászólása	460
TÓTH TAMÁS: Lengyel marxista elemzése az ipari társadalom elméletéről	463
Rezümék	468

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120—243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal cím:

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

A GRUNDRISSE RENDSZERE

ÁGH ATTILA

Marx ökonómiai munkássága lényegében a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-kal kezdődik, amely a klasszikus polgári politikai gazdaságtan elsajátításának és kritikájának korai formája lévén, még nem tesz határozott különbséget a klasszikus és vulgáris gazdaságtan között, s önálló rendszer helyett inkább azok filozófiai „metakritikáját” nyújtja. A „Német ideológiá”-val egyidőben írott *Leske-féle* „Gazdaságtan” mint *második* szakasz már a munkaértékelmélet bázisán álló, saját átfogó rendszerének kidolgozására törekvő Marxot mutatja. A *harmadik* szakaszban, az 1846–1848-as periódusban az olyan művek mint a „Filozófia nyomorúsága”, a „Kommunista Kiáltvány” és a „Bérmunka és tőke” már teljességgel a klasszikus polgári politikai gazdaságtan vívmányai elsajátításának és továbbvitelének jegyében íródtak. Így Marx maga is alkalmazza a használati érték és csereérték fogalmát, de még nem tud előrelépni az árutermelő munka kettős jellege felé, átveszi a ricardói (mennyiségi) pénzelméletet, de nem elemzi még a pénz valamennyi funkcióját, meglátja a ricardói munkabér elmélet (demográfiai) korlátozottságát, de nem tudja még kidolgozni helyébe a magáét stb. stb., egyszóval *Marx az új és a régi gazdaságtan határmezsgyéjén áll*, amit legjobban az mutat, hogy nem tudja még feloldani értéktörvény és értéktöbblet ellentétét (tőke és munka közötti „árucseré”), de határozottan előrelép a döntő fogalom, a tőke értelmezésében, bírálja annak dologi felfogását, s mint társadalmi viszonyt, felhalmozott munkát mutatja be, ennyiben — mint Marx jelzi — „A filozófia nyomorúsága” magában foglalja a „Tőke” csírait (MEM 19, 219.).

Az 1848–1849-es forradalmi periódus elmúltával Marx legfontosabb feladatává ismét gazdaságtani rendszerének kidolgozása válik, ezen keresztül realizálódna munkásmozgalmi-forradalmi törekvései és filozófiai-elméleti munkásságának fejlődése is az ötvenes években. Marx már a „Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue” c. folyóirat 1850 márciusa és novemberében között kiadott hat számában ökonómiai kutatásait a közvetlen forradalmi célok szolgálatába állítja. Ebben a folyóiratban közölt írásaiban fedi fel először a gazdasági válság és a forradalom objektív feltételei összefüggéseit és feltárja a gazdasági válságok periodicitásának okait az állítóke felújításának szakaszosságában. 1849 decemberi, Weydemeyerhez írott levelében még úgy véli, hogy a közeli „világégés” miatt nem lesz alkalma gazdaságtana befejezésére (MEM 27, 491.) s ezért a lapban munkássága súlypontját még a forradalom társadalmi-politikai tanulságait elemző munkák alkotják, mint „Az osztályharcok Franciaországban” (ill. vele párhuzamosan Engels „Forradalom és ellenforradalom Németországban”) c. műve. 1851 során azonban fokozatosan belátja, hogy a forradalmi helyzet elmúlóban van és a „Louis Bonaparte

brumaire 18-ája” (1852) c. munkája már megfogalmazza a nagy felismerést, hogy a kapitalizmus nem a vég kezdetét, hanem a kezdet végét éli, s ezért új forradalom csak új válság nyomán lehetséges. 1851-től a munkásszozgalm apályának beálltával így Marx fokozatosan visszavonul az aktív mozgalmi tevékenységtől — a Kommunisták Szövetsége 1852-ben fel is oszlik — és londoni emigrációjában megkezdi a politikai gazdaságtan rendszere kidolgozását.

1850—1853 között tehát Marx gazdaságtani kutatásainak *negyedik* szakasza bontakozik ki.¹ Ezt a szakaszt a hatalmas anyaggyűjtés jellemzi, de egyúttal az a meggyőződés is, hogy a közelgő forradalom szolgálatában az ökonómiai rendszerezés viszonylag gyorsan befejezhető. 1851 januárjától refrénszerűen hangzik fel időről időre Engels figyelmeztetése, hogy „a Gazdaságtan befejezésével és közzétételével sietned kellene” (MEM 27, 160., 28., 212. stb.), de helytelen lenne azt gondolnunk, hogy Marx a közeli befejezést ígérő válaszai „a” Gazdaságtanra vonatkoznak (MEM 27, 213., 535., 277. stb.). Marx ugyanis főleg Ricardo pénzelméletének és földjáradékelméletének bírálatával és pénzelméleti művének megírásával foglalkozik, s csupán ennek a négyíves terjedelemben, „A befejezett pénzrendszer” cím alatt ránk is maradt kézirat befejezéséről van szó. 1850 nyara és 1853 augusztusa közötti munkásságából 23 füzet maradt reánk, jegyzetek Ricardo, Smith, J. Stuart Mill, Carey és mások munkáiból, ezek egy része a „Grundrisse” első kiadásának függelékében meg is jelent, s a Bastiat és Carey jegyzeteken keresztül közvetlenül is összekötődik a „Grundrisse”-vel. Az említett kéziratokban foglaltatnak még Marx technikai és tudománytörténeti kivonatai, valamint mutatói a negyvenes években készített kézírataihoz.²

1854—1856 között Marx munkája anyagi nehézségei és a társadalmi forradalom perspektívájának eltűnése miatt megtorpan, bár 1854—1855-ben még készít egy rövid összefoglalást „Pénz, hitel, válságok” címen. Az 1850—1853-

¹ A „Tőke” keletkezésére és Marx ötvenes évekbeli ökonómiai munkásságára vonatkozó legfontosabb irodalom: W. Tuschscherer: „Bevor das Kapital entstand” (Berlin 1968), A. M. Kogan: „Predvarityelnij variant „Kapitala”” („Voproszi Ekonomiki”, 1969/2), A. M. Kogan: „Onyeizucsenom planye iszledovanyij Marksza („Voproszi Filosofii”, 1967/9), L. M. Golman: „Iz isztorii izdanyija Kapitala” („Voproszi Isztorii”, 1970/7), L. A. Leontyev: „O predvarityelnom variantye „Kapitala” Marksza” (Moszkva—Leningrád 1946), L. A. Leontyev: „„Kapital’ Marksza i szovremennaja epoha” (Moszkva 1968), V. Sz. Vigotszkij: „Isztoria odnovo velikovo otkrityija Marksza” (K szoszdanijju „Kapitala”) (Moszkva 1965), V. Sz. Vigotszkij: „K isztorii szozdanyija „Kapitala”” (Moszkva 1970), Mihalik—Szigeti: „Fejezetek a marxista—leninista közgazdaságtan történetéből” (Bp. 1970), ill. E. Mandel: „La formation de la pensée économique de Karl Marx” (Párizs 1970) és R. Rodolsky: „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital””, I—II. (Frankfurt am Main 1968).

² Marx 1851 második felében széles körű levelezést folytat barátaival gazdaságtani művének Löwenthal kiadónál való megjelentetése ügyében. E tekintetben a legfontosabb Engels 1851 november 27-i levele, amelyben egy négykötetes kiadvány terve szerepel — a gazdaságtan története, kritikája, szocialisták és végül a pozitív kifejtés —, de egyben óvja Marxot attól, hogy a végeredményt előre bocsássa, s figyelmezteti őt arra, hogy az események bármikor megint a világszínpadra állíthatják őket, ki kell használnia az alkalmat, hogy még ezelőtt egy vastag tudományos művel lépjen a közönség elé (MEM 27, 347—350.). A kiadás terve meghiúsult, akárcsak egy másiké 1852 nyarán a Brockhaus céggel, a tervek azonban jól mutatják Marx elképzeléseit rendszere tartalmáról. Marx 1850—1851-es olvasmányairól részletesen beszámol D. McLellan: „Marx and the missing link” („Encounter”, 1970/5, magyarul MTI Elméleti cikkek 1971 március 15), aki a „Grundrisse” általa válogatott és fordított szövegei angol kiadásához írott előszavában is részletesen elemzi az ötvenes évek fejlődését (D. McLellan: „Marx’s Grundrisse”, London 1971).

as szakasz eredményei a klasszikus és vulgáris politikai gazdaságtan különbségének részletes kidolgozásában figyelhetőek meg a legnyilvánvalóbban, amelynek közvetlen eredménye a fokozottabb koncentráció Ricardóra, mint a polgári ökonómia legnagyobb klasszikusának bírálatára. A központi kérdéssé a pénzelmélet válik, mivel a pénzben jelenik meg a tőkés társadalom ellentmondásos lényege, a felszín felől a lényeg felé törve tisztázni kell tehát a kereskedelmi és gazdasági válságok mechanizmusait. Marx megdönti Ricardo ún. mennyiségi pénzelméletét, amely szerint a pénz értéke a forgalomban levő pénz mennyiségétől függ, ugyanakkor bírálja földjáradékelméletét is, hogy nem veszi figyelembe a technikai haladást az ún. egyre rosszabb földek művelésbe vételének elvében. Marx megkezdi a tőke mint viszony elemzését is, de átfogó elemzését még nem tudja nyújtani. Az ötvenes évek megfeszített munkája egyelőre nem hozott sikert, az első roham nem vezetett a politikai gazdaságtan titkának feltárásához, az értéktöbblet felfedezéséhez, amely a rendszerezés záloga. A polgári politikai gazdaságtan beható tanulmányozása azonban „szükséges munka” volt, s az ötvenes évek végén a „Grundrisse” rendszerében meghozta nemcsak a marxi politikai gazdaságtan alapvető felfedezéseit, hanem egyben a marxi filozófia előtt is hatalmas távlatokat nyitott meg.³

1857-ben Bastiat-ról és Careyról írott anyagával megkezdődik Marx gazdaságtani munkásságának *ötödik* (1857–1859), a „Grundrisse”-vel fémjelzett szakasza. Amint Marx levelezéséből kitűnik, 1857-ben az újabb gazdasági válság hatására fogott neki „a gazdaságtan alapvonalainak kidolgozásához” (MEM 29, 521–522.) — e kifejezés alapján született később a mű címe —, de hatalmas munkája 1859 végén megtorpant, egyrészt az érdektelenség, a kiadási nehézségek, másrészt a témából — nevezetesen a tőke feldolgozásából — adódó nehézségek miatt (MEM 29, 479., 593.). 1857 augusztusában veti Marx papírra a „Grundrisse” híres „Bevezetés”-ét. 1857 októberre és 1858 májusa között pedig — a ránk maradt hét kéziratfüzetben, kb. ötven ív terjedelemben — a „Grundrisse” főkézirátát, amely a pénzről és a tőkéről szóló „fejezetekre” oszlik. A főkézirat rendszeres átdolgozásából születik 1858 augusztusa és októberre között „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. mű első variánsa, majd 1858 októberre és 1859 januárja között a második, amely 1859 júniusában „első füzetként” megjelenik Berlinben. 1859 januárjából származik Marx ismert „Előszava”, amelyben Marx megírja tudományos életrajzát és materialista történetfelfogásának rövid foglatát adja.

A „Grundrisse” kéziratos mű, s ahogy Marx több kéziratban maradt művét, a kutatás és kifejtés logikájának ellentétes egysége jellemzi. A kéziratok előrehaladása nyomon követhetővé teszi számunkra *Marx legfontosabb gazdaság-*

³ A „Grundrisse” „felfedezése” Marx kéziratos hagyatékában — mint annyi más alapvető fontosságú műé — D. Rjazanov nevéhez fűződik, aki 1923-ban a moszkvai Szocialista Akadémián jelentette be nyilvánosan a kézirat létezését (beszede megjelent a Grünberg-féle „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung” c. kiadvány 1925/11. kötetében). Kevéssé ismert, hogy ennek nyomán már 1935-ben megjelent a pénzfejezet az „Archiv Marksza i Engelsza” sorozat IV. köteteként, rövid előszóval az egész mű keletkezéséről és szerkezetéről, s ezt követően látott napvilágot két kötetben az egész kézirat (1939–1941). Mindenesetre az 1857–1859-es szakasz különböző, művei a kiadás eltérő időpontjai miatt (1859 június: „A politikai gazdaságtan bírálatához” és „Előszó”, 1903 („Neue Zeit”, Kautsky szövegközlésében): Bevezetés és végül 1939–1941: főkézirat) viszonylag önállósultak, s csak a hatvanas évek kutatásaiban bontakozott ki eredeti szerves egységük.

tani felfedezéseit, gazdaságtani rendszerének kimunkálódását, mind magasabb szinten való újrakezdések formájában rétegezve egymásra a mű ökonómiai és filozófiai mondanivalóját. Ezért feladatunk a „Grundrisse” felépítésének vizsgálata, amely egységben adja majd számunkra a „Grundrisse” gazdaságtani felfedezéseit és a rendszerezés előrehaladását.

A „Grundrisse” „Bevezetés”-e, mint a legkorábbi kézirat zseniális előlegezése az egész műnek, tömören magában foglalja annak egész problematikáját a materialista történetfelfogás alapfogalmi rendszerezésétől a tudományostechnikai forradalom elmélete körvonalainak jelzéséig. Csupán egyetlen vonatkozásban találhatunk átfogó, rendszeres elemzést, nevezetesen a „Bevezetés”, a marxi életmű nagy módszertani „Értekezés”-e, ezzel a közvetlen szándékkal is készült (MEM 13,5).⁴ A társadalmi megismerés marxi módszertanára és rendszerére itt azonban nem akarunk kitérni, csak magának a konkrét ökonómiai rendszerezésnek előrehaladására, s Marx gazdasági felfedezéseinek filozófiai következményeit akarjuk kiemelni. A „Bevezetés” magában foglalja a gazdaságtani rendszer első kísérletét is, mintegy átmenetként a „Német ideológia” történetfilozófiai rendszerezése és a „Grundrisse” születő gazdaságtani rendszere között. Így válik a rendszerezés első szakaszává a termelés általános, minden társadalmi formára vonatkozó feltételeinek előrebocsátása, amely lényegében a marxi történetfilozófia rövid összefoglalása és előrebocsátása lenne, de ezt mint „bevezetést” Marx a továbbiakban fokozatosan elhagyja. Másodjára említi azon kategóriák kifejtését, amelyek a „polgári társadalom” belső tagozódását képezik, s amelyeken az alapvető osztályok nyugszanak (tőke, bérmunka, földtulajdon), s ezek felsorolása mutatja, hogy Marxot még mindig erősen befolyásolja a jövedelmek megosztásának Smith-féle rendszere, bár ezt az osztályellentétek mozgásában ábrázolja. A harmadik rész tartalmaként az osztályok összefoglalása szerepel az állam formájában, a negyedik rész a nemzetközi termelés és munkamegosztás, az ötödik pedig a világgpiac és a válságok vizsgálatát ígéri, amellyel az egész rendszer történelmi tagadása is megfogalmazódik (MEM 46/I, 33–34.). Világosan kirajzolódnak tehát Marx későbbi gazdaságtani rendszerének körvonalai, de még „filozófiai” burookban, amelynek levetkezését csak konkrétabb kidolgozásuk hozza meg. Ez az ötös rendszer marad érvényben a „Grundrisse” megírásában 1858 februárjáig.

*

1. AZ IDŐ ÖKONÓMIÁJÁNAK ELVE (PÉNZFEJEZET)

A „Grundrisse” főkéziratának első nagyobb egysége a pénzről szóló fejezet (Marxnál I—II. füzet, amely 1857 októberében és novemberében íródott). Közvetlenül kapcsolódik a Bastiat és Carey c. töredékhez és rajta keresztül Marx korábbi jegyzeteihez, amelyek tekintélyes része elmélet-történeti jellegű (nem véletlenül próbálkozott meg Marx már 1852 nyarán a Brockhaus

⁴ A marxi rendszer—módszer—kezdet kérdéseivel részletesen foglalkoztunk „A kezdet problémája a marxi filozófiában” („Világosság”, 1973/3, 6) c. írásunkban, itt csak annyit szeretnénk megemlíteni erről a rendkívüli szerteágazó témakőről, hogy Marx és Engels módszerről szóló írásait S. Kuruma önálló köteté gyűjtötte össze („Marx-Lexikon zur Politischen Ökonomie”, Bd. II, West-Berlin 1973).

kiadónál „A modern angol közgazdasági irodalom 1830 és 1852 között” c. mű publikálásával, de tervét elutasították). De ugyanilyen erős szálak kötik a pénzfejezetet Marx korábbi gazdaságtani kutatásaihoz is, mégpedig az ötvenes évek eleje központi témájához, a ricardói pénzelmélet bírálatához. S egy újabb kapocsként korábbi munkásságához, a fejezet a — saint-simonista hagyományokból táplálkozó — proudhoni cserebank elmélet bírálatával indul, ez is az egész mű egyik visszatérő motívuma lesz. A tulajdonképpeni elemzés ott kezdődik, amikor a pénz mint „általános egyenérték” tárgyalásába belép az „értékmeghatározó elem”, a *munkaidő*, amely rögvest hegelianus módon, dialektikus azonossággént fogalmazódik meg, azaz egyidejűleg mint meghatározó és nem-meghatározó, önmagával egyenlő és nem-egyenlő (MEM 46/I, 59.). Ezzel azonban már exponálva van az áru értéke kettős, ellentmondásos ricardói meghatározása, elvontan megjelenik már a benne feszülő érték-többlet is és az egész mű főszereplőjének, a *munkaidőnek sajátos dialektikája*. Az egész „Grundrisse” tulajdonképpen nem egyéb, mint a munkaidő Odüsszeiája, a társadalmi idő ontológiája a maga világtörténelmi távlatában.

A marxi elemzésben a kezdet kategóriájának szerepét az érték fogalma játsza, mint elvont általános fogalom, amelynek kezdetként való felfogása mint elemi elvont általánosé még hegelianus kezdet, de egyben már ricardianus is, hiszen ez volt a klasszikus angol politikai gazdaságtani művek bevezető fogalma.⁵ Marx persze az értéket eleve mint az áruk „társadalmi viszonyát”, „gazdasági minőségét” fogja fel, amelyben kihunytak az áru természeti tulajdonságai. Az áru így már az elemzés legelején „kettős létezésében” jelenik meg, „természeti létezése” mellett egy tisztán gazdasági létezésre tesz szert, mint egy *termelési viszony* megtestesülése, kifejeződése, „jele”. Nyilvánvaló itt a marxi társadalmi ontológia megalapozása, a társadalmi létezés ontológiájának alapvetése a gazdaságtani értékfogalmon keresztül, de a konkrét áru még „természeti létezésékként” jelenik meg és állítódik szembe a tisztán társadalmiként definiált értékkel. Hegelianus módon lépünk ki tehát a természeti-ség birodalmából, a különböző természeti tulajdonságokkal rendelkező és a cserélők *szükségleteinek* megfelelő áruk a cserében közvetítődve mint *csereértékek* társadalmiasulnak, sőt a cserefolyamatban az áruk csereértéke mint különös létezés is megjelenik az áruk mellett, azaz színrelép a *pénz* (uo. 60—

⁵ D. Ricardo főművének, „A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei” c. munkájának 1. fejezete 1. szakasza az érték, amely így kezdődik: „Smith Ádám észrevette, hogy az 'érték' szónak két különböző értelme van; hol egy bizonyos tárgy hasznosságát fejezi ki, hol pedig a tárgy birtoklásával járó azt a képességet, hogy érte más árukat lehet vásárolni. Az egyiket *használati értéknek*, a másikat *csereértéknek* nevezhetjük.” Az angol politikai gazdaságtan történetében tehát tudatos hagyomány az áru kettős jellegének tárgyalása, amely közvetlenül kapcsolódik a munkaértékelmélethez mint az elvont munka feltételezéséhez (Bp. 1954, 61., 65 stb.). Bár Ricardo jól látja a munkaértékelméletbe foglalt antinómiát is, az áruba fektetett munka és az érte vásárolható munka különbségét, nem jut el az árutermelő munka kettős jellegének feltárásáig. R. L. Meek „Tanulmányok a munkaérték-elméletről” c. könyve jól ábrázolja ezt a folyamatot, s Marx „A filozófia nyomorúsága” c. művében adott összefoglalására hivatkozva mondja, hogy már a polgári közgazdaságtan klasszikusai felismerték, hogy az emberek nem árukat cserélnek, hanem munkát. Jól elemzi a munkaértékelmélet elleni mai polgári támadásokat is, s azt a paradoxont, hogy bár a munkaértékelméletből az érték-többletelméletbe való áttérés nagy eredmény volt Marxnál, ezt egyszerű logikai dedukciónak tüntetik fel, amely nem egyeztethető össze a „jövedelemelosztás objektív tényeivel” (Keynes és mások). Jellegzetes azonban, hogy Meek Marx fejlődését vizsgálva, eredetileg 1956-ban frott művében egy szót sem ejt a „Grundrisse”-ről (Bp. 1959, 151. skk.).

61.). E modellben hiányzik még a *termelés* logikája, a forgalom szférájával lépünk be a társadalmiságba — ahogy Hegelnél —, azaz nem a termeléssel, hanem a termékek társadalmi közvetítésével. Az áru kettős jellegének tételezése ezért nem vezethet még az árutermelő munka kettős jellegének feltárásához, a használati értéket szülő konkrét munka bemutatásához, s csak a mű végeredményeként tárul fel, hogy az áru mint elemi *konkrétum* az elemzés valóságos kiindulópontja, amelynek ellentmondásaiból, kettős jellegéből az egész tőkés gazdaság szerkezete kibontható. Szembetűnő tehát az *egyezés* a kérdésfelvetésben és a *kontraszt* a kifejtésben a „Grundrisse” és a „Tőke” kezdete között.

A fenti alapokon természetesen el lehet jutni az értéknek mint az elvont munka kifejeződésének levezetéséig, mint elemi *absztraktumig*, így az áru mint „anyagiasult munkaidő”, az *idő* nem a mozgás és a folyamat, hanem a nyugalom és az eredmény formájában. De az áru nem pusztán „az általában-való munkaidő tárgyiasulása”, hanem egy természetileg meghatározott, egyedi minőség is. A további fejtegetések tárgya még hosszsan az áru kettős, természeti-társadalmi létezése, ill. a pénz kapcsán — amely a munkaidőt mint olyat, egy társadalmi viszonyt képvisel — felvetődik e kettős létezés társadalmi realizálása további megkettőződéses és közvetítések formájában (csereérték, pénz, pénzérme, papírpénz stb.). A pénz válik a társadalmiság mint olyan kifejeződésévé, mégpedig történelmi dinamikájában, ahogyan minden viszony pénzviszonnyá fordul át, a társadalmiság tehát a felszín oldaláról jellemződik, s az áru kettős jellegében, különös, szükségletekre vonatkoztatott természete és általános természete mint csereérték ellentmondásában Marx már felfedi a kereskedelmi válság elvont lehetőségét is. A pénz kapcsán — egészen a doktori disszertáció modorában — fejtegeti, hogy a pénz mint „jelkép” nem önkényes, hanem mindenki gyakorlatából mindenki tudatába átszármazott elvonatkoztatás, amely a csereérték különvált létezési formája, a cserélőktől elszakadt funkcióként való önállósulása (uo. 62—67.).

A társadalmi létezés levezetése és megalapozása a pénzen keresztül ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy 1. a totális csere társadalmában a termék kiszakad helyi, természeti és egyéni korlátozottságából, azaz a pénz közvetítésével társadalmiasul, de 2. maga a közvetítő a termékekkel szemben önállósul, eszközből céllá lesz, miközben realizálja az áru értékét, el is választja tőle, úgy küzd le a közvetlen árucseré nehézségeit, hogy általánosítja azokat, vagyis a termelők függővé válnak a cserétől, amely önállósul velük szemben. A pénz bemutatása tehát az *elidegenedés* jegyében történik, mint annak a programnak a realizálása, hogy az elidegenedés révén és árán történő ellentmondásos társadalmiasítást konkrét társadalmi-történelmi anyagon ábrázolja. Mivel azonban a kezdet még az elemi absztraktum, az érték, ezért ez az ábrázolás még nagyban hegelianus, az önállósult csere világa jelenik meg valóban társadalmiként, s a termelés világa itt még homályban marad mint „természeti alapzat”. Ezen Marx ugyan régen túljutott már, de a *kifejtés* nehézségeiből adódóan újra felbukkan. Szükségyszerű tehát, hogy Marx maga is megjegyyezze az „ábrázolás idealista modorának” leküzdését mint alapvető feladatot, mint ami merőben a fogalmak dialektikájának, önmozgásának látszatát kelti (uo. 69.). Ez azonban korántsem „formai” motívum, a „Bevezetés”-ben jelzett második, hegeli—ricardói és harmadik, vagyis marxi módszer elhatárolása tartalmi kérdés is, az elemi absztraktum logikáját, amely az önállósult elvont individuum ontológiáján és politikai gazdaságtani „metafizikáján” alapul csak a

konkrét társadalmi egyén álláspontjáról lehet leküzdeni. Ez a harc adja a „Grundrisse” tartalmát és szabja meg helyét az életműben, az értéktöbblet felfedezése és kifejtése egyben az előrebocsátott módszertani program realizálása is, mint a polgári világ önevidenciájának leküzdése az elméletben, a rendszerben és módszerben egyaránt.⁶

A továbbiakban a marxizmus elemzéséppenséggel az elkülönült árutermelő ontológiája bírálata válik át. A totális árutermelés társadalmában létrejön az egyének egymástól való mindenoldalú függősége, az elkülönült árutermelők mindenoldalú kapcsolata, amelyet A. Smith — írja Marx, folytatva a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban megkezdett polémiát — a történelemelőtti időszakba helyez, holott hosszú történelmi fejlődés sajátos terméke. A hasznossági elméletnek a „Német ideológiá”-ból ismert bírálata is felhangzik itt továbbfejlesztve: a valóság nem az, hogy mindenki a magánérdekét követve az általános érdeket szolgálja, azaz nem a két véglet kibékítése és közvetítése a lényeg, hiszen a magánérdek már eleve társadalmilag meghatározott érdek, magában foglalja az általánosság mozzanatát. Mégpedig azért, mert a magánérdek a konkurrenca társadalmában a csereértékre, pénzre irányul, amely eleve nem egyéb, mint az emberek elidegenült, elkülönült, dologi általánossága. Az elkülönült egyén mint árutermelő tevékenységének társadalmi jellege — bontja ki Marx a „Bevezetés” témáját —, akárcsak a termék társadalmi formája, mint a társadalmi termelésben való részvétele itt ezekkel az egyénnel szemben mint dologi, külső hatalom jelenik meg, nem egymáshoz való viszonyuk, hanem „ütközésükből” keletkező dologi viszonyoknak való alárendelésük. A társadalmiság a konkurrenca, a pénzközösségiség világában mint a tevékenységek és termékek általános, totális cseréje jelentkezik, a személyiség minden meghatározása tehát (össz)társadalmi, mégis személyiségének teljes elvesztése, átváltozása dologi viszonyok rendszerévé, „a személyi tehetség dologi tehetőséggé” (uo. 74—75.).

A személyiség eldologiasodásának bemutatása, a dologi alapzatú tehetségfetizmus bírálata az elvont ember polgári önevidenciája marxizmus bírálatainak lényege, s jellegzetes, hogy ez vezet a világtörténelem hármasság periodizálásához, a prekapitalista, kapitalista és kommunista „emberi alakulatok” szakaszolásához. A pénz lényegének fejtegetését eddig is végig kísérte történelmi ellentétként a prekapitalista társadalom, mint a (totális) árutermelés előtti korszak, amelynek kapcsán kilátás nyílik Marx ez irányú munkásságára, elvesztett kéziratfüzeteire. Az első konklúzió ebben a szembeállításban mindenesetre az, hogy fordítottan aránylik a közösség ereje és a közvetlen szükségletek uralma a csereeszköz kifejelettségéhez, ezért mint az első alakulat jellemzését, elmondhatjuk, hogy a személyi függőségi formák igen alacsony termelékenységgel, helyi elszigeteltség keretében létezhetnek csak. A dologi függőségre ala-

⁶ Marx és Hegel viszonya a „Grundrisse”-ben — amelyre még visszatérünk — egyike a legösszetettebb és legvitatottabb kérdéseknek. Egyelőre csak annyit szeretnénk jelezni, hogy Hegel „Logiká”-jának hatása a feldolgozásra — amelyről Marx 1858 január 16-i levelében ír Engelsnek (MEM 29, 243.) semmiképpen sem jelenti a hegeli ábrázolási módszer átvételét. Ez egyébként Marx 1858 február 1-i Engelsnek frott leveléből is kitűnik, amelyben Lassalle műve kapcsán Marx szembeállítja a téma dialektikus kifejtését a logikának a politikai gazdaságtani rendszerre való lassalle-i „alkalmazásával” (uo. 258. vö. még 30, 352. stb.).

pozott személyi függetlenség — ez a terminus magában foglalja az ellentmondásos haladás két oldalát — elszakítja az emberektől egyetemes szükségleteiket és képességeiket s velük szemben dologi hatalomként objektíválja, megteremtve egyben a magasabb alakulat előfeltételeit, amelyben valóban létrejön a szabad egyéniség, mint egyetemesen fejlett, s magas „társadalmi termelékenységű” személyiség (uo. 75.). A tudományos-technikai forradalomnak mint a szubjektív termelőerők forradalmának ez a jelzése még inkább a „Német ideológia” fejtegetésén alapul, s a műben ugyancsak nem több egyelőre programnál. Ami azonban a „Német ideológiá”-ban az elemzés végeredménye volt, itt kiindulóponttá változik és konkrétan kibomlik, megadva a mű jelentőségét az életmű egészében.

A pénz alapzatán azonban csak úgy tűnik, hogy az össztermelési és érintkezési viszonyok az egyéneknek vannak alávetve, valójában ez — például a proudhoni cserebank formájában — nem egyéb ideologikus látszatonál, amelyben az egyesült egyének a pénz közvetítésével ellenőrzik össztermelésüket. Marx ezzel szembeállítja a reális anyagi és szellemi feltételek bázisán létrejött kommunista termelést, amelyben a társult egyének a termelési eszközök közös elsajátítása és ellenőrzése alapján uralják össztermelésüket, de ez az átalakítás csak forradalomban mehet végbe, s csupán akkor, ha egy osztály nélküli társadalom anyagi termelési feltételei már készen állnak. Azokkal szemben tehát, akik „ennek az elidegenülésnek a fejlődésével egyidejűleg, a saját talaján megkísérlik megszüntetni az elidegenülést”, Marx világosan kihangsúlyozza — ismét a „Német ideológia” örökségéhez visszatérve —, hogy a valóságos forradalmi tagadást csak a világerintkezés, a világpiacon fejlődése hozhatja meg (uo. 76—77.).

A világpiacon a tőkés fejlődés általánosulása, de itt — akárcsak a pénz formájában — az összefüggés az egyes országoktól önállósul, szembefordul velük, nem valódi általánosságuk, csak összehasonlításuk a világpiacon konkurenciában. Az egyediségből szervesen kinövő és részei mechanikus egységeként létező általános, azaz a dialektikus (szerves) és mechanikus egész szembeállítása a Bastiat- és Carey-kéziratok óta végigvonul a művön, s mivel Marx újólággal visszatér a pénz témájára, amelyet a társadalmiság sajátos általánosulásaként mutat be, az általános fenti megkülönböztetésére feltétlenül szüksége van, amely egyben számára az átmenetet is jelzi, hiszen a tőkés világpiacon mechanikus egészből vezet rendszere szerint — amelyre itt is utal — az átmenet válságok révén a magasabb termelési módhoz (uo. 78.).

A termelés tőkést meghaladó módjának jelzése azonban ismét beleépül az emberi alakulatok világtörténeti periodizálásába. A prekapitalista társadalmak emberét a helyi korlátoltság, a korlátolt szellemi és anyagi anyagcseréből adódó összefüggéstelenség, vagyis az alapvető élettevékenységekben való elszigeteltség jellemezte. Az ember világtörténelmi önlétrehozását az emberi alakulatok oldaláról felvetve hangsúlyozza, hogy az emberek csak akkor vethetik alá maguknak kölcsönös összefüggéseiket, ha előbb létrehozva elveszítették őket. Összfüggéseik idegenszerűsége nem az „emberi természetből” fakad, hanem éppen arról tanúskodik, hogy az emberi világ nem készen lép ki a természettörténetből, hanem létre kell hozni, s az emberek még társadalmi életük feltételei létrehozása közben vannak. Ezért az emberek közötti dologi összefüggések, azaz az eldologiasodott személyiségen alapuló társadalom a fejlődés magas fokát és szükségszerű útját jelenti, amely megtermeli az általánosságot, amelyet ezúttal a képességek kifejlődésének egyete-

mességeként mutat be Marx. A képességek általánossága és mindenoldalúsága a maga fonák formájában a tőkés társadalomban csak dologi rendszerként jelenik meg, felbontja az egyén „eredeti”, közömbös teljességét, mert ahogy az ember történelmileg kimunkálja „vonatkozásait”, azaz szükségleteit és képességeit, úgy egyben tőle független hatalomként szembe is állítja magával. Ezért Marx polémiája kétfelé irányul, a romantikus antikapitalista, az eredeti teljességet visszaóvárgó és a kapitalista társadalom „teljes kiürültséggel” jellemzett emberét emberi természetként rögzítő nézetek ellen. A pozitív modellt, az egyéniség valódi általánosságát most csak jelzi azzal, hogy példaként az egyesnek a tudományként való viszonyát vehetjük. Ez a példa ugyanis a fiatal Marx korai „képviselő-elméletére” utal, s a tudományra mint a társadalmi munka közvetlen formájára való hivatkozás is megjelenik már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban (uo. 79.).

A pénz világában minden emberi vonatkozásnak ára van, s ez az „általános prostitúció” a személyi tehetségek-képességek és tevékenységformák kiképződésének szükségszerű fejlődési fázisa. A pénz kapcsán visszatérve az általános hasznossági viszony elemzéséhez, feleleveníti az osztályegyéni és személyes egyén világtörténelmi szétválását is a „Német ideológia”-ból. A prekapi-talista társadalom nem ismeri ezt a szétválást, a „rendi ember” személyi tulajdonságai társadalmi-közösségi meghatározottságaként jelenik meg, „műveltségbeli” különbségek pedig *veleszületett* különbségekként. A „kifejlett csere-rendszerben” viszont a személyi függőség megszűnik és dologi függőség váltja fel, a műveltségbeli különbségek személyi különbségnek *tűnnek*, mivel az egyes ember személyi meghatározottságának dologi korlátozottsága nem mutatkozik meg. Ellenben mivel az egyes egyén viszonya „véletlen” osztály-helyzetéhez, bizonyos külső viszonyokat leküzdhet, megváltoztathat, ezért szabadsága nagyobbak *látszik*. Ez az illuzórikus szabadság az alapja a polgári demokrácia egész látszatrendszerének, valójában 1. az egyes véletlenszerűen leküzdhet bizonyos viszonyokat, de az osztály egész tömege nem; 2. ezért a dologi függőségi viszonyokban tulajdonképpen saját társadalmi vonatkozásaik uralkodnak az embereken, míg korábban pusztán személyi kapcsolataik voltak termelési viszonyaik hordozói; 3. az emberek így „elvonatkoztatások” áldozatai lesznek, amint azonban a „Német ideológia”-ból már tudjuk, az „*elvont ember*” a kapitalista társadalom valóságos embere, akitől elvonták sokoldalú tevékenységéhez szükséges teret és időt; a „szabad egyéniségnek” ebben a fonák világában a „filozófusok” azt tartják az újkor sajátosságának, hogy az eszmék uralkodnak az emberek felett, holott ezek „az uralkodó osztály gondolatai”, az elvont ember mint öntudat metafizikai általánosítása, ahogy korábbi fejtegetés szerint az árutermelőként való felfogása (uo. 80–87.).

A pénzfejezet fenti részében (uo. 73–81.) határozottan kivethető tehát a tőkés gazdaság világtörténelmi perspektívájának felvázolására való törekvés, kettős tagadásában — létrejöttében és túlhaladásában — való megfogalmazása, ami formailag a „Német ideológia” történetfilozófiai koncepciójának, sőt időnként szövegrészeinek felidézését jelenti. Ez az elzotes összefoglalás nyilván megfelelt Marx „Bevezetés”-ben jelzett ötös rendszere törekvéseinek, egyfelől lerögzítette a filozófiai alapokat, amelyek a tőkés társadalmon (pénz-közösség) való túllépést tartalmazták, de másfelől a polgári politikai gazdaságtannak ez még csak „metakritikája” volt. A „Grundrisse” sajátosságát azonban az adja, hogy újabb „gazdasági-filozófiai kéziratok” születik itt, tehát a gazdaságtani rendszer fokozatos kibontása nem a filozófiai vonatko-

zások eltűnésével jár, hanem ellenkezőleg, mind magasabb ökonómiai megalapozottsággal tér vissza hozzájuk. Amit felvázoltunk, az a filozófia és a gazdaságtan együttes kifejtésének nyitánya — egyébként azzal a határozott utalással zárul, hogy a pénz és az állam nem egyezmény által, hanem a cseréből természetadta módon keletkezik, hiszen a totális árutermelés összes elméleti illúziói végül is Rousseau koncepciójában fogalmazódnak meg klaszszikus formában (uo. 81.) —, azaz *lényegében az egész pénzfejezet nem egyéb, mint a negyvenes évek történetfilozófiai kutatásainak szintézise az ötvenes évek eleje gazdaságtani kutatásaival (pénzelmélet).*

A pénz elemzése mint elvont általános munka megtestesüléséé azonban kezdettől fogva egy új mozzanatot hoz magával. Marx korábbi gazdaságtani műveiben a munkaidő és általában a társadalmi idő-felhasználás kérdését csak érintőlegesen tárgyalta, most azonban az kerül középpontba, hogy a pénz „a munkaidő általános, társadalmi jellegének a tárgyiasulása”, „a munkaidő mint általános áru” (uo. 84.), vagyis a munkaidő egyfelől szubjektíve a tevékenység, másfelől objektíve a termék formájában létezik (vö. uo. 117., 134.), mégpedig valamely meghatározott egyén tevékenységében ellentmondásban a dologi formában létező általános munkaidővel, a pénzzel, s mégis összeméretve vele (uo. 84—85.). Így konfrontálódik a magántermelés világa, amelyben az egyes munkája csak pénz általi közvetítettségében válik általánossá, ismerik el társadalmi munkaként és a közösségi termelés világa, amelyben az egyes egyén tevékenysége *eleve* társadalmi, amelynek elemzésével — a különböző tevékenységformák össztársadalmi szabályozása a munka megosztása helyett — Marx kitágítja a tudományos tevékenység korábbi példáját (uo. 86—87.).

A közösségi és magántermelés konfrontálásából fakad az az érdemi túllépés a korábbi gazdaságtani koncepción, amelyet a „Grundrisse” leglényesebb felfedezésének tartunk: *az idő ökonómiájának mint történetfilozófiai és egyben ökonómiai alapelvek a felfedezése.* Marx ugyanis nemcsak egyszerűen azt állapítja meg, hogy a tőkés termelés — ahol az időmeghatározás szükségessége a magánmunkák összemérésének és cserearánya megállapításának igényéből fakad — után az időmeghatározás lényeges marad a közösségi termelés talapzatán is, hanem jelzi a kérdés egész világtörténetét. Megfogalmazza, hogy az alapvető szükségletek kielégítésére irányuló termelés össztársadalmi ideje csökkenése mértékében tágulhat ki maga a termelés folyamata más termékek — termelési eszközök vagy személyi fogyasztási cikkek — termelésére, illetve szellemi javak előállítására. Az időmegtakarítás és a termelőtevékenységek szélesedése összefüggésének törvénye egyaránt érvényes az össztársadalomra és az egyén tevékenységére, vagyis a „gazdálkodás” mindkét szinten az idővel való gazdálkodásban oldódik fel. Ez azonban egyfelől történetfilozófiai program — az „összmunkás” „összmunkaidejének” struktúrájából fakad valamennyi termelési mód szerkezete, a társadalmi tevékenységformák és -szférák kibontakozása, az emberek nagy foglalkozási csoportjainak elosztása —, másfelől az ember elméletének megalapozása is, mint az össztársadalmi tevékenységformáknak egyéni struktúrákban való realizálódása az egyének fentiekből fakadó kötelezettségei és lehetőségei szerint.

Az egyén feladata ugyanis az, hogy tevékenységével szembeni társadalmi követeléseknek megfelelően, termelőerejét meghatározott szinten újratermelje, s ez szabja meg a személyiség szubjektív idejét. Amennyiben tehát Marx megismétli, hogy az idővel való gazdálkodás a közösségi termelésben maga-

sabb szinten válik törvényté, akkor egyrészt az összmunkás összmunkaidejével való spontán gazdálkodás helyett tervszerű elosztását érti rajta, de másrészt ugyanígy az egyén életmódja tervszerű időstruktúráját is, a már jelzett egyetemesen fejlett egyének bővített újatermelésének logikája szerint. Itt van tehát az egész marxi tudományos-technikai forradalom elmélete kulcsa, de a fejtegetés továbbvezet az értéktöbblet felfedezéséhez is. A kommunizmusban megszűnik az egyes munkának közvetlen munkaidejével való mérése, míg a csereérték talapzatán a munkák mennyiségi és minőségi különbözősége feltételezi azonos minőségre redukálásukat, hogy mennyiségi arányukat kifejezhesse. Ezzel azonban már felmerül az „egyszerű munka” mint társadalmi átlagmunka bevezetésének szükségessége is, ami alapvető feltétele annak, hogy a minőségileg különböző konkrét munkák közös nevezőre kerülhessenek (uo. 87—88.).

A tőkés termelési mód elmélete Marx számára az *ipari társadalom* elmélete, a pénzközösséget mint „az ipari társadalom ezen alapzatának teljes kifejlődését” vizsgálja, mégpedig először tudatosan a *forgalom* oldaláról, mert mint írja, a forgalom az első totalitás a gazdasági kategóriák között, amely a társadalmi mozgás egészét magában foglalja (uo. 106., 109—110.). A pénzközösségben mindenkinek a terméke egyoldalúvá, szükségletei pedig sokoldalúvá válnak. Míg a „*természeti gazdagság*” korábbi világában az egyén tárgyiasulása a dologban egyéniségének meghatározott fejlődéseként jelentkezett, addig a pénz, az „*általános gazdagság*” világában a termelés csak a személyiség külsővé-dologivá válása. A pénzben megjelenő külső-dologi általános gazdagság ezért még nem valódi általános, nem az igazi „*társadalmi gazdagság*”, mivel — korábbi hasonlatát folytatva — a pénz birtoklása olyan viszonyba hozza az embert az igazi gazdagsággal, személyisége gazdagodásával, mint a bölcsek kövének birtoklása a tudománnyal (uo. 130.). Az igazi emberi gazdagság kérdéskörének előlegezése itt egyben polémia is a pénz öncélként való tételezésével, amelyet a pénz—áru—pénz séma foglal magába, s amelyet Marx „önkényes és értelmetlen elvonatkoztatásnak” minősít (uo. 113.), s már felmerül számára a bérmunka és a pénz tőkévé való átmenete problémája is, bár még tudatosan a felszín, a forgalom, a „formameghatározás” első szintje foglalkoztatja. Jól látja azonban, hogy a felgyülemlett ellentmondások csak a termelésbe való átmenettel oldhatók meg, s összefoglalásként megfogalmazza, hogy a pénzközösség a felszínen úgy lép elő, mint *áruvilág*, amely túlmutat a mögötte levő termelési viszonyokra. Így kerül említésre újra az ötös rendszerzés, amelyben a *pénzfejezet egész eddigi fejtegetése lényegében a bevezetés szerepét töltötte be* és a termelés belső tagozódása mint második szakasz jelentkezik. A termelés mint totalitás a világpiac szintjén van tételezve, amelyben az összes ellentmondás megjelenik és a válságok az „új történelmi alak” felé haltnak (uo. 135.).

A pénzfejezet zárósorai összegezik a közvetlen feladatot, meg kell mutatni, hogy a szabadság és egyenlőség polgári világát, amelyben az idegen munka terméke feletti tulajdont a saját munka terméke közvetíti, hogyan váltja fel munka és tulajdon elválásával az idegen munka feletti parancsnoklás és annak kisajátítása (uo. 144.). Ezzel a „Grundrisse” első nagyobb egysége lezárult, a mű egész problematikája megfogalmazódott, s kiténtek a kézirat formai mozzanatai is, nevezetesen a jegyzetelés, a részproblémák elemzése, a részproblémák összegezése és a rendszerezés mint egymást követő újra meg újra ismétlődő mozzanatok. Ez a formai szerkezet, építkezés mindvégig fenn-

marad, amelyből természetesen az új részproblémák jelentkezését, mind magasabb szintű összegezését és a rendszerezés előrehaladását kell nyomon követnünk.

2. AZ ÉRTÉKTÖBBLET ELVE (TŐKEFEJEZET I.)

A tőkéről szóló fejezet első nagyobb egysége (II—III. füzet, 1857 november—december) tartalmazza az értéktöbblet elvének felfedezését, márpedig a „Grundrisse” helyét az életműben ez a felfedezés határozza meg. Az értéktöbblet elvéből adódnak egyaránt a gazdasági rendszerezés továbbvitelének és az idő ökonómiaja történetfilozófiai és antropológiai kibontakoztatásának lehetőségei, azaz a marxi művelődéstudomány bemutatása is csak az értéktöbblet elvéből levezetve lehetséges.

A tőkéről szóló fejezet kezdetét a forgalomból a termelésbe, a pénzről a tőkére való átmenet kérdésfeltevése adja. A forgalom mint az „egyszerűen felfogott pénzviszony”, a totális egyszerű árutermelés világa úgy jelenik meg itt, mint nem csupán egy, hanem az alapvető „önkéntes absztrakció”, hiszen az egyszerű árutermelés mielőtt totálissá válna a társadalomban, már megtörténik az áttörés a tőkés árutermelésbe. A tőkés árutermelést azonban a közgazdászok és a polgári demokrácia teoretikusai egyaránt totális egyszerű árutermelésnek mutatják be, mivel itt kihunytan jelennek meg a tőke összes ellentmondásai, így ez — a szabadság és egyenlőség társadalmának víziója — a fő ideológus forma. Marxnak ez az átfogó elemzése (uo. 145—155., 216. stb.) azért is fontos számunkra, mert a szabadság és egyenlőség „önkéntes absztrakcióját” bírálva a polgári társadalomelméletek lényegét mutatja be, amely közvetlenül vonatkoztatható a mai polgári társadalomelméletekre is. Nevezetesen a mindenki árutermelő idillikus társadalomban az emberek mint cserélők mindannyian az elvont *egyenlőség* állapotában vannak, s egymást mint jogi személyt *szabad* magántulajdonosnak ismerik el. Az értéktöbblet elvének feltárásával Marx éppenséggel azt fogja bemutatni, hogy a tőkés ipari társadalomban milyen mély antagonizmusok rejlenek ezen formális egyenlőség és szabadság mögött. A francia kispolgári szocializmust — mindezenekelőtt Proudhon személyében — főleg éppen azért bírálja, mert nem képes különbséget tenni a polgári társadalom reális és ideális alakja között, s az utóbbit akarja szocializmusként megvalósítani.⁷

A pénz mint tőke meghatározására áttérve Marx mindezenekelőtt megállapítja, hogy a pénz csak tőkeként, magasabb fokra emelkedve határozható meg igazán, mert itt már „a létrejött, a saját alapzatán mozgó polgári társadalommal van dolgunk” (uo. 156—157). A kéziratrészt újolag visszatér a termelési módok arra a totális átalakulására, amely a tőkés ipari társadalom kialakulására vezet. A tőkén és bér munkán nyugvó termelési mód nemcsak formálisan különbözik a korábbiaktól, hanem az anyagi termelés átfogó forradalmából kiindulva totálisan; szerves egésszé fejlődésének folyamata pedig abban áll, hogy az alapvető szférában, a gazdaságban kialakulva az összes társadalmi szférát alárendeli magának, ill. létrehozza magából, ami egy-

⁷ Proudhon munkásságának kritikai értékelése végigvonul Marx egész munkásságán. Az ötvenes években Proudhon újabb két művével jelentkezett, ez adta újabb kritikájának aktualitását. Proudhont Marx már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban a kispolgári szocializmus klasszikus képviselőjeként mutatta be, ennek köszönheti Proudhon a „Grundrisse”-beli főszerplését is.

ben alapesete az idő ökonómiája forradalmának, a társadalmiság kiszélesedésének, de erre csak később tér ki részletesen (uo. 179—180.):

A polgári élet mindennapi érintkezése, a forgalom mint termelők és fogyasztók kapcsolata azt sugallja, hogy a polgári világ felszínén végbemenő mozgás, a csereértékek forgalma az alapvető és általános mozgás. Ezzel szemben Marx leszögezi, hogy nem a (csere)értéktől vezet az elmélet útja a pénzen át a tőkéig, ahogy a polgári világ látszata mutatja, hanem fordítva, a kialakult ipari társadalom alapján működő tőkéből vezethető le a pénz, ill. abból az érték fogalma. Az érték fogalma a maga általánosságában csak a tőkés áruterelésben jön létre, érthető meg és fejthető ki — így realizálja Marx a „Bevezetés” programját (nem a kategóriák történelmi kialakulása, hanem a kialakult rendszerben való viszonyuk szabja meg kifejtésük sorrendjét), amely egyúttal a totális egyszerű áruterelés polgári apológiájának gazdaságtani bírálata is. A tőke első meghatározásához elérkezve Marx kifejti, hogy a tőke nem minden termelés velejárója, mint termelési eszköz, tárgyasult munka általában, az utóbbinak pusztán sajátos formája lévén, nem *dolog*, hanem *viszony*, folyamat, amely csak ellentétével, a bér munkával együttesen határozható meg (uo. 162—163.). A tőke definíciója mint tőke—munka kölcsönviszonya vezet a társadalom mint viszonyok rendszere ismert meghatározásához és egyben az ötös séma újragondolásához (uo. 167—168.). A továbblépés annyiban mutatkozik meg, hogy a második részen belül már részletesen tagolja a tőke tárgyalását, annak általános fogalmától, termelőtőke mivoltától (álló- és forgótőke) a tőke forgalmáig. De a bér munka tárgyalása, amelyről éppen saját levezetése mutatja, hogy csak a tőkével együtt, mint „reflexiók meghatározás fejthető ki, még önálló részként szerepel a tőke kifejtése után, akárcsak a földtulajdon. Ezeket a szokott módon követi az osztály—állam—világpiac sorrendje, s ez alkalommal sem marad el a csereértékre alapozott termelési mód és társadalomforma felbomlásának jelzése.

A kifejtés előrehaladása viszont éppenséggel tőke—munka kölcsönös meghatározása vonalán történik. A használati érték Marx által jól ismert, de korábban nem említett fogalmának belépésére — sajátos módon Marx érték, használati érték és csereérték viszonyát vizsgálja, az előbbire mint az utóbbi kettő egységére, ill. a termelés és a szükségletek rendszerére, mint a gazdasági formameghatározás tartalmára rákérdezve — mint a munkaerő használati értékének sajátossága elemzésére kerül sor (uo. 170—171.).⁸ Mégpedig a tárgyasult és eleven munka viszonyában az utóbbi értéktermelő és -teremtő szerepében jelenik meg, vagyis az elvont gazdasági formameghatározáson — egyenlők árucseréje — e vonatkozásában is túllépve a tőkés—bér munkás „áru-cseréje” mint formálisan egyenlő, tartalmilag egyenlőtlen viszony felé. A munka(képesség) sajátos használati értékéből adódóan hasznot hoz a tőkésnek, így jut el Marx a *termelő munka* mint hasznot hajtó munka Smith-féle elméletéhez (uo. 175—177., 202. stb.). Ezzel realizálja csak valójában a fejezet elején meghirdetett kritikát a szabadság és egyenlőség társadalmáról, a formálisan egyenlő csere tartalmilag egyenlőtlennek, a legmélyebb ellentéteket hordozónak bizonyul. A *térbeli*, a tárgyasult munka, az *időbeli*, az ele-

⁸ Érték — használati érték és csereérték viszonyára ilyen értelemben az A. Wagner-féle tankönyv kritikájában tér ki Marx (MEM 19, 242. skk.). A csereérték itt egyértelműen úgy jelenik meg, mint az általános értékfogalom speciális változata *áruterelő* társadalmakban, amely abban a mértékben válik meghatározóvá, ahogy létrejön a valóságos elvont („közömbös”) munka a társadalomban („Bevezetés”).

ven munkával a legmélyebb antagonizmusban kerül megfogalmazásra, s most — félretéve a fenti megállapítás fontos filozófiai következményeinek vizsgálatát — le kell szögeznünk, hogy Marx itt már közvetlenül az értéktöbblet titkának felfedezése előtt áll.

A termelés főszereplőinek, a tőkésnek és a munkásnak a vizsgálatával ér véget a II. füzet (uo. 183—190.), amennyiben megfogalmazásra kerül, hogy a tőkés és munkás cseréjének eredménye egy sajátos használati érték, *idegen* munka feletti rendelkezés. A III. füzet tehát a munka és tulajdon történelmi elválása társadalmi következményeinek vizsgálatával indul (uo. 193—200.), amelyet Marx szubjektum—objektum viszonyként elemezve egyre mélyebbre hatol a gazdaságtani folyamatok társadalomontológiai bázisának és hátterének feltárásában is. A munkafolyamat vissza-visszatérő elemzése mint az eltárgyasítás-elsajátítás dialektikája, a tevékenységnek a létbe való átmenete (és viszont) arra utal — ezt Marx közvetlenül is megfogalmazza —, hogy fenntartja tervét az első részről, mint a termelés általában vizsgálatából az érték és pénz levezetését tartalmazó történetfilozófiai-társadalomelméleti bevezetésről. Itt csak érintőlegesen szeretnénk jelezni, hogy Marx gazdaságtani rendszerezése éppoly szükségszerűen jelentette ezen bevezetés tervének feladását, mint annak a törekvésnek jelentkezését, hogy mindjobban kiformalódó filozófiai *rendszerét* a fenti gazdaságtani alapokon önállóan kifejtse.

A gazdaságtani rendszer előrehaladása abban is kitűnik, hogy a forgalom már a termelés oldaláról fogalmazódik meg, amint Marx a *termelési és értékesítési* folyamat viszonyát vizsgálja. Szerteágazó fejtegetéseinek nagy pozitívuma és egyben problematikus mivolta abban van, hogy már elemzett dolgok új és új összefüggésekben, új és új oldalukról mutatkoznak meg, így történik a fogalommal is, amely inkorporálódik a termelésbe magasabb szinten, de újra meg újra felvetődik a tőke előtörténetének, a munka dialektikájának, az ábrázolás dialektikus módszerének stb. problematikája is. Ezért van szükség az állandó összegezésre, rendszerezésre is, a tőke itt jelentkezik először, mint 1. termelési, 2. forgalmi, 3. összefolyamat, ill. választódik el az „első szakasz”, mint „A termelésről egyáltalában” a „második szakasz” első fejezetétől, „A csereértékről egyáltalában”, ami azt jelenti, hogy Marx történetfilozófiai-társadalomontológiai fejtegetései alapján lényegében előkészítettnek látja a termelés általában c. részt, egyúttal azonban az érték és a pénz kifejtését áthelyezi a második szakaszba, amivel közvetve már megkérdőjeleződik az első, a „termékkel mint eredménnyel” általában foglalkozó rész szükségessége, vagyis maga az ötös séma egészében véve (uo. 214—215.).

Az újabb rendszerezés után közvetlenül az értéktöbblet elvének első, kategoriálisan is megragadott megfogalmazása következik. „*Az értéktöbblet, amelylyel a tőke a termelési folyamat végén bír*” — foglalja össze Marx egész megelőző, az értéktöbblet előkészítésére irányuló vizsgálódásait, tárgyiasult és eleven munka ismert tér—idő dialektikájának megfelelően (uo. 215.).⁹ Az ér-

⁹ Az értéktöbblet fogalma először a 211. oldalon bukkan fel a kéziratban, de kifejtésére csak itt kerül sor. Maga a kifejezés — nem a Marx által használt értelemben — több korabeli közgazdásznál (Thompson) is szerepel. Jellegetes, hogy Marx 1867. augusztus 24-i Engelsnek írott levelében a „Tőke” rendszerében a „legjobbnak” a munka kettős jellegének és az értéktöbblet a különös formáitól való elválasztásának bemutatását minősítette (MEM 31, 320.). Ez a két nagy felfedezés a „Grundrissé”-re esik, s mint Mandel „La formation de la pensée économique de Karl Marx” (Párizs 1970, 84—85.) c. monográfiájában helyesen hangsúlyozza, ez szabja meg ökonómiai vonatkozásban a „Grundrissé” helyét az életműben.

téktöbblet elvének direkt megfogalmazása három irányban is továbbviszi Marx fejtegetéseit: 1. a tőke mint *a*) a nyersanyagban, *b*) a szerszámban, *c*) a munka árában tárgyiasult munkaidő jelenik meg, s Marx egyértelműen megfogalmazza, hogy csak az utóbbi termelértéktöbbletet, s ezzel máris előlegezi az *állandó és változó tőke* különbségét (uo. 216.); 2. az idegen munka feletti rendelkezést mint „cserét” a *munka elidegenedése* folyamatként ábrázolja, összegezve korábbi utalásait (uo. 204., 217. stb.); 3. a tőkés termelési mód úgy jelenik meg, mint *többletmunka* rendszeres és progresszív termelésén alapuló társadalom, mint a társadalmi termelőerők és szükségletrendszer dinamikus fejlesztése és egy magasabb termelési mód idő-ökonómiájának előkészítése (uo. 219.). Láthatjuk tehát, hogy a tudományos-technikai forradalom jellemzése refrénszerűen, mind magasabb szinten és bővebb kifejtésben visszatérő motívum, mi azonban most ennek lényegére, az *egész társadalmiságnak a munkaidő ökonómiájából való levezetésére* hívnánk fel mindenekelőtt a figyelmet. Nemcsak azért, mert ebben előkészítése és radikális tagadása az új termelési mód a tőkés ipari társadalomnak, hanem főleg azért, mert az utóbbiban a munkaerő ökonómiáját éppen ebben a részben kezdi részletesebben kifejteni Marx, tisztázva sajátos minőségének, „használatának” feltételeit és természeti-társadalmi korlátait stb. (uo. 250—255. stb.).

Az értéktöbblet elvének felfedezése a polgári politikai gazdaságtan „*értéktöbblet*”-elméleteinek történeti vizsgálatához vezet — valójában ezek *profitelméletek*, hiszen az értéktöbblet elvéhez (uo. 220—226. vö. 274.), ill. az értéktöbblet elvén alapuló konkrét vizsgálatokhoz, számításokhoz nem jutottak el (uo. 227. skk.). Az újabb előrelépés történik a *szükséges munka—többletmunka* ellentétpárjának felvetésével, az értéktöbbletnek különbségüként való megfogalmazásával és az ellentétpár történelmi dialektikájának jelzésével, s ez az egész fejtegetés továbbvezet, mint Marx is jelzi, a profitról szóló elmélethez (uo. 232—234.). A kézirat, mint említettük, a munkafolyamatnak és a munkaképességnek elemzésével zárul.

3. A TÖBBLETMUNKA ELVE (TŐKEFEJEZET II.)

A tőkefejezet második nagyobb egységében (IV—V. füzet, 1857 december—1858 január) a *többletmunka elve* kerül középpontba, gazdaságtani, történetfilozófiai és társadalomelméleti elvként egyaránt. Profit és értéktöbblet megkülönböztetését, Carey téves számításait a maga „szerfelett unalmas”, de pontos számításaiival cáfolva (uo. 262., 274—275.), Marx részletes elemzésbe fog a többletmunka világtörténetéről. A többletmunka világtörténete pedig az idő ökonómiája elvének megkezdett történetfilozófiai realizálása. Kezdetben az emberek csak *főlös* munkaidejüket cserélik ki, ez megfelel egész időbeosztásuk, s egyben szükségleteik korlátozott formájának, a tőkés árutermelésben viszont az emberek *egész* munkaidejüket kicserélik, fejlett szükségleteiket az árucserre közvetítésével elégítik ki (uo. 288.). A főlös munkaidő létezése a szükséges munka kialakulásának történelmi előfeltétele, de a termelés a két nagy korszakában a „társadalmiság” fogalma gyökeresen eltér egymástól. Nem a termelési folyamat elvont, érintkezésben alig realizálódó azonossága többé, hanem az együttlétező nemzedék közvetlen-közös tevékenysége, amelyet térben és időben konkretizálva Marx bevezeti az *összmunkás* és az *összmunkaidő* fogalmát. Az összmunkásban mint a társadalmi termelés közvet-

len szubjektumában gondolkodva a többletmunka elve a kapitalizmusban dichotomikus struktúrákban fogalmazódik meg, termelő és nemtermelő munka, ill. osztályok, *dolgozó*, ill. *szolgáló* osztályok, mindkettőjükkel sajátos módon áll szemben az *walkodó* osztály, amelynek egésze és egyénei számára monopolizáltan jelenik meg világtörténelmileg a fejlődés nagy vívmánya — a *rendelkezésre álló idő* (uo. 288—290.). Ezt a kategóriát — mint sok mást — Marx az angol közgazdaságtanból vette át, történelmi-társadalmi értelmezést adott neki, s így ez a fogalom központi szerepet nyert elméletében, az idő ökonómiájának történetfilozófiai koncepciójában.¹⁰

A többletmunka osztársadalmi termelésének és kisajátításának tőkés ipari társadalombeli mechanizmusa átfogó vizsgálatában Marx mindenekelőtt leszögezi, hogy alapvető különbség van az egyszerű áruforgalom és a tőke forgalma (értékesítése) között. A pénzben foglalt *elvont* válság lehetőség a tőke forgalmában konkrét lehetőséggé válik, mivel a többletmunka kisajátítása korlátozza a fizetőképes keresletet és a termelés spontán jellege miatt a termelés és a szükségletek rendszere tartalmi eltérésére is sor kerül, vagyis a használati értékek adekvát osztársadalmi struktúrája csak a válságok közvetítése révén alakul ki. Marx bevezeti az *abszolút* — több munka kizsákmányolásán, a termelés extenzív kiterjesztésén — és a *relatív* — a termelőerők fejlesztésén, a munka intenzívebb kizsákmányolásán alapuló — *értéktöbblet* fogalmait, s bemutatja, hogyan vezet a kizsákmányolásnak, a többletmunka elvonásának ez a kettős modellje a tőke dinamikájának kialakulásához, szemben minden megelőző társadalommal. A tőke nagy civilizáló befolyása, az egész természet átkutatása és a termelésbe való bevonása az egyetemes ipar révén a tudomány központi szerepével stb., amit egyáltalában a tőke világtörténelmi érdeme kategóriájában foglalhatunk össze — s amelybe beletartozik a társadalmi ember kultúrája, dinamikus életmódja is — azonban csak annak előkészítésére szolgál, hogy a tőke ellentmondásokban mozog, s ön maga megsemmisítésére tör. Ricardo és iskolája sohasem értette meg a modern válságokat, de a tőke dinamikája szükségképp odavezet, hogy az emberek a fejlődés korábbi hajtóerejét, a tőkét ismerjék fel a további fejlődés legnagyobb korlátjának és megszüntetésére törjenek (uo. 295—299.).

A tőke világa kettős tagadásában való meghatározása — amely mind magasabb szinten ismétlődik a „Grundrissé”-ben, az adott fejtegetésben mindenekelőtt azon konklúzióhoz vezet, hogy a többletmunka tőkés termelésének legnagyobb „vívmánya” a végigvitt kizsákmányolás, de ez válik leküzdhetetlen korlátjává is. A válság természetét elemezve Marx kimutatja, hogy a tőkés kettős viszonyban van a munkással, mint *termelővel* és mint *fogyasztóval* áll vele szemben, érdeke a saját munkása fogyasztása korlátozása, de nem érdeke az összes többié, akik már fogyasztóként állnak vele szemben — Marx itt megemlíti, hogy még nem vizsgálja a tőkések közötti viszonyt, tehát az átlagprofitráta kérdése mint az összmunkásosztály kizsákmányolása az osztályok által, csak később merül fel —, s ez az analízis bevonja a fogyasztás világát a tőkés ipari társadalom ellentmondásrendszerének vizs-

¹⁰ Az „Értéktöbblet-elméletek” anyagából tűnik ki, hogy Marx a rendelkezésre álló idő kifejezést egy 1821-ben névtelenül megjelent röpirat szerzőjétől kölcsönzi, aki maga is megfogalmazza, hogy „A gazdagság rendelkezésre álló idő és semmi több.” Marx ennek kapcsán behatóan elemzi a többletmunka elvonásának, ill. a rendelkezésre álló idő fejlesztő jellegének kérdését (MEM 26/3, 241—232.).

gálatába (uo. 303—309.). A többletmunka kisajátítása a felhalmozás problémájához viszi tovább a fejtegetést, amelyben alapvető különbség mutatkozik a kapitalista és prekapitalista formák között (uo. 319.), a tőkés ipari társadalomban a többletmunka tárgyiasulása mint többletermék a felhalmozás alapjául szolgál, újabb objektív és szubjektív munkafeltételekben realizálódik. A munkással szemben tehát saját munkája eredménye, eltárgyiasulása idegen tulajdonként és hatalomként jelenik meg, s az itt következő elemzés 15 éves gazdaságtani kutatások eredményét ötvözi a *munka elidegenedésének* a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban kidolgozott — több helyütt szó szerint is felidézett — elméletével, az *eltárgyiasulás-elidegenedés elvi különbségének* kimutatásával. A felhalmozás mint idegen munka eredményének kisajátítása, a tulajdonjognak a tőkés—munkás viszonyban önmaga ellentétébe való átcsapása állandóan megújuló folyamatának antagoniztikus társadalmi rendszere mutatkozik meg, történelmi előzményei felől pedig a „Tőke” I. kötetének végéről ismert *eredeti* felhalmozásként, amely Marxot arra készíti, hogy az eddig érintőlegesen tárgyalt prekapitalista formákat részletesebb vizsgálat alá vegye, hiszen megszűnésük egyben a tőke genezise és létezésének előfeltétele is (uo. 337—339.).

A „Grundrisse” nagy formációelméleti betétje azonban nem felesleges kitérő, hanem „szükséges munka” a gazdaságtani rendszerezéshez, hiszen Marx a tőkés ipari társadalmat az egész világtörténelemben akarja elhelyezni, ezért a műben genetikus meghatározását mint a prekapitalista formák leküzdését többször kifejti. Ez a világtörténelmi szinten való gondolkodás egyúttal azt is jelenti, hogy a marxi társadalomelmélet alapfogalmai — amelyek bőséges kifejtést nyernek ebben a betétben — maguk is történetiek. Ilyen történelmi sort alkot a *valóságos elsajátítás* (használat) -*birtoklás és tulajdon* Marxnál, vagy éppen az emberi világ három alapvető területe, az ember szervesen teste, szerves teste és társadalom teste, mivel Marx mindegyikre értelmezi a hármas periodizációt (prekapitalista—kapitalista—kommunista alakulat). Megvizsgálja a közösségstruktúrák világtörténetét, és pedig mint egyén—közösség viszonyt és mint az emberi alakulatok világtörténetét, s egyén—közösség kölcsönviszonyát az emberi—tárgyi világ konkrét tér—idő dimenziókban megragadott történelmi dinamikájával összekapcsolva ábrázolja. Nem véletlen tehát, hogy itt kerül sor az emberi gazdagság kérdésének legnyomatékosabb felvetésére, mégpedig az emberi alakulatok periodizálásának a pénzfejezetből ismert szellemében. A tőkés társadalom a *külső-tárgyi* gazdagságot tekintve csak valódi gazdagságnak, pedig a valóságos emberi gazdagság a *belső-személyi*, mint az ember teremtő hajlamainak, szükségleteinek és képességeinek abszolút kimunkálása, mint a levés abszolút mozgása. Ez a két meghatározás ugyanakkor világtörténelmi korszakokat, a kapitalistát és kommunistát szembesíti egymással, az utóbbi ugyanis egyúttal a tudományos-technikai forradalom tömör meghatározásának is tekinthető (uo. 366., 376.).

A tőkés termelési mód forradalmasító szerepe nem fedheti el, hogy már a prekapitalista alakulatokban is fellép az objektív és szubjektív történelmi dinamikája, azaz objektív termelőerők fejlesztésével az emberek egyúttal „új minőségeket tételeznek magukból”, s ezzel fejlettebb termelők lesznek, akkor is, ha ez az előrehaladás csak nagy történelmi korszakokban válik észrevehetővé. A legfőbb termelőerő az ember elvét a prekapitalista formációkra is érvényesítve, Marx megfogalmazza, hogy a dolgozó szubjektumok termelőerőinek fejlettsége, amelynek egymáshoz és a természethez való megha-

tározott viszonyok felelnek meg, szabja meg közösségük struktúráját (uo. 374.). Ezt az elvet világtörténelmileg ellentétes formában realizálja a kapitalizmus, amely azért hozza létre a „szabad” — azaz termelési eszközeitől megszabadított, a munka és tulajdon elválasztásával meghatározott — bér munkást, hogy vele szembe a tárgyi világot, mint ellenséges-idegen tulajdont felhalmozza. Így végződik a formációelméleti betét a tőke „ősképződésének” részletes elemzésével, amelyet a *munka elidegenedésének* kategóriájában foglal össze Marx. Az „elidegenedés legvégletesebb formája” azonban csak ellentmondásos előkészítése az ember mint legfőbb termelőerő, azaz az egyén termelőerői totális fejlődése társadalmának, amelynek itt részletes vizsgálatát ígéri Marx (uo. 392.). S valóban, a következő rész a tudományos-technikai forradalom legnagyobb átfogó rendszerezését nyújtja a marxi életműben.

4. A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM ELVE (TŐKEFEJEZET III.)

A tőkefejezet harmadik nagyobb egységében (V—VII. füzet, 1858 február—március) Marx mindenekelőtt a tudományos-technikai forradalomra, saját kifejezésével, a termelés új, a tőkést meghaladó módjára vonatkozó nézeteit összegezi és rendszerezi. A kéziratrész kezdete a tőke „totális életfolyamatának” vizsgálata, a tőke a legkülönbözőbb alakok sorát futja be — termelés—forgalom, termelés—újratermelés —, a feladat tehát úgy fogalmazódik meg, mint „belső eleven organizációjának” megragadása egyes mozzanataiban és azokból az egész rekonstrukciója. A kérdésfelvetés először a tőke mozgása *térbeli* komponensei, majd *időbeli* tényezői vizsgálatához vezet. Marx itt vizsgálja meg a legrészletesebben az árucserre fizikai feltételeinek, a távolság termelésének mint közlekedésnek világtörténelmi fejlődését, egyzóval a társadalmi tér világtörténetét. A prekapitalista formákkal szemben a kapitalizmus a világérintkezést mint a társadalmi tér termelését is forradalmasítja, amelyet Marx többször ismételt kifejezéssel a „térnek az idő által való megsemmisítése” kategóriájában ragad meg. *A társadalmi egész tehát térbeli és időbeli tagoltságában jelenik meg*, mint tárgyiasult munkák és eleven munkák együttlétezése tér- és időstruktúrák egymáshatásaként. Ezt az egész szerkezetet az szabja meg — formálódik a „Grundrisse” egyik legmélyebb felismerése —, hogy melyek a munkaerő „szükséges szükségletei”, azaz a termelés végzéséhez tovább már nem redukálható szükségletei. A termelő szükségleteinek korlátozása a fejlődés lehetősége és ára, ezért teszi fel Marx a kérdést ismételten, hogy hol kell majd a rendszerben elhelyezni a szükségletek és a munkák rendszere problematikáját (uo. II, 7—18.).

A fejtegetés a munkaerő újratermelésének elemzése vonalán halad tovább — megjelenik az egyszerű és tanult munka megkülönböztetése és mennyiségi viszonyításuk kérdése —, azaz a termelés—forgalom tér—idő tényezőire tett „kiterő” visszavezet az alapmotívum, a munkaidő ökonómiája taglalásához. Az idő ökonómiája gazdaságtani analízisének első menete a termelési és forgalmi idő elkülönítése, s a termelési időnek is kiténik már a munkaidő mellett egy másik komponense, a természeti folyamatok ideje a termelésben. A tér megsemmisítése az idő által a szállításban—közlekedésben most már úgy jelenik meg, mint a társadalmi összmunkaidő gazdaságtanának második menete, különös tekintettel a világérintkezésre. Az idő új, tőkés ökonómiája úgy fo-

galmazódik meg Marxnál, mint a tőke egyetemes tendenciája, a termelőerők állandó forradalmasítása. A tőke az összmunkaidő egyetlen komponensét sem tekinti „természeti korlátnak, hanem permanensen redukálja őket, azaz a tőke fő jellemzője a termelőkenység növelése mint a többletmunka *intenzív* fokozása. Ez egyúttal az egyéni termelőerők gazdagodását is kell jelentse, s a tőke éppen ebben találja meg korlátját. A többletmunka ellentétes létezése ebben az *intenzív* fejlesztésben önmaga dinamikájának akadályává válik, ahogy a tudományos-technikai forradalom elemzésének ez az előzetese megfogalmazza (uo. 21–26.). Marx azonban még nem tér ki a társadalmi összevetékenység ideje és az összmunkaidő, ill. az egyén összideje és munkaideje viszonyára. Már előzetesen kiténik azonban, hogy az idő új típusú ökonómiaja az egyén egyetemes fejlődése jegyében azt jelenti, hogy — mondhatni — nincs többletmunka, hiszen az egyén bővülő újratermeléséhez lényegében minden munka szükséges munka, vagyis megszűnik szükséges munka — többletmunka tőkés antagonizmusa.

A tudományos-technikai forradalom elmélete rendszeres áttekintése előtt azonban Marx még szemrevételezi a tőkés ipari társadalom néhány alapvető kérdését. Először is sort kerít egy korábbi absztrakció feloldására, a tőkék közötti viszony, mint a társadalmi összítőke mozgása vizsgálatára, amely elvezeti őt az *átlagprofitráta* és a *termelési ár* alapvetéséhez (uo. 29–30.). Másodsor a tőke közvetlen generízését vizsgálva elhatárolja egymástól a munka a tőkének való *formális* — a manufaktúra, mint a kézműves munka folytatása tőkés tulajdonviszonyok között — és *reális alárendelését*, s a gépi-nagyipari termelést mint sajátosan tőkés termelési módot jellemzi (uo. 62–66.).¹¹ Harmadszor kimutatja, hogy a profit ugyan elrejti az értéktöbblet titkát a formálisan egyenlő csere látszatával, azonban a munkásosztály harca leleplezi ezt a látszatot, s egyáltalában, a munkabért nem pusztán a tradicionális és a „szükséges” szükségletek mértéke határozza meg (uo. 143.), hanem a két alapvető osztály harca (uo. 71–72.). A bérharc vizsgálatá negyedszerre átvezeti őt a pauperizmus, az ipari tartaléksereg, a *tőkés formáció népesedési törvénye* vizsgálatához és Malthus kritikájához, társadalmilag szükséges összmunkaidő és szükséges népesség vizsgálatához (uo. 79–83.). Ötödszörre ez a — az „Értéktöbblet-elméletek” analíziseit számos tekintetben előlegező — fejtegetés a munka Smith (áldozat) és Fourier (játék)-féle felfogását szembeesítve tér vissza a munka, munkaidő mibenlétének elemzéséhez — a munka pozitív alkotó tevékenység, mértéke az idő —, s először fogalmazza meg egyértelműen, hogy a különböző *minőségű* munkák *mennyiségi* összehasonlítása — *egyszerű* és *bonyolult* munka — elvileg azért lehetséges, mert a totális áru-termelésben ez mindennaposan végbemegy a gyakorlatban, azaz maga az árucserre teremti meg az objektíve létező, mind magasabb szinten jelentkező egyszerű munkát mint viszonyítási alapot, a társadalom átlagos munkaidő-szabványát (uo. 83–88.). Hatodsor a szabad konkurrencia megmutatkozik mint az egyéni szabadságnak nem kiteljesedése, hanem korlátozása, amely a sza-

¹¹ A termelési ár ($c + v + \text{átlagprofitráta}$) problematikája azonban még csak felvetődik és nem nyer világos elhatárolást az értéktől — lásd a „Grundrisse” magyar kiadása I. kötetének 83. és 145. lábjegyzetét is —, ami — mint később jelezzük — valószínűleg a tőke kifejtésének fő akadályát képezi. A tőkének való formális és reális alávetés problematikáját átfogóan a „Tőke” I. kötetének ún. 6. fejezete fejti ki („Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/6, 988–996.).

bad idő elvonásával egyben — állandó vezérmotívumként — a tőke legnagyobb korlátja (uo. 107., 122—124.), s hetedszerre a polgári közgazdászok dologi álláspontját mint „durva materializmust” említi, amely éppúgy „durva idealizmus”, sőt fetisizmus is (uo. 155—156.), azaz nagyot lép előre nemcsak az áru- és pénz-, hanem a *tőkefetisizmus* feltárásában is.

A tőkefejezet harmadik szakasza a tudományos-technikai forradalom problematikájának az egész művön végigvonuló előzetes elemzése után, hosszabb, összefüggő fejtegetést tartalmaz a kérdésről, amely az idevágó koncepció leg-átfogóbb kifejtése a marxi életműben (uo. 159—175.). Ennek a tudományos-technikai forradalomról szóló betétnek határozott struktúrája, rendszere van, amely megfelel a „Bevezetés”-ben lefektetett elveknek, a legegyszerűbb konkrétumból vezet a bonyolultabb jelenségek számbavételén át az egész rekonstrukciójáig. Az *első* rész az *objektív* termelőerők, az *automatizáció-kibernetizáció* forradalmával foglalkozik. Marx a munka három mozzanata — munkatárgy, munkaeszköz és eleven munka — vizsgálatából indít, s mivel az előbbi világtörténelmi útját már korábban számba vette — miként szakít a kapitalizmus a korábbi „természetimádással” és teszi az egész természetet az emberi tevékenység tárgyává —, a munkatárgy történelmi fejlődésére itt nem tér vissza. Fejtegetését így tulajdonképpen a munkaeszköz világtörténelméről kezdi, amelyről annyit már többszörösen — legrészletesebben a formációelméleti betét végén — leszögezett, hogy a szerszám az *egyediség* szintje, egyedi tárgy egyedi megmunkálása, míg a gép a *különösé*, mint több szerszám és több ember tevékenysége kombinációjáé. Most jut el Marx életművében oda, hogy az *általános* munkaeszköz, az automata berendezés már az ő korában is sokat tárgyalt és kapitalizmuselméletében eddig is igen fontos problémáját átfogóan kifejteni tudja.

Polgári és marxista szerzők általában fenntartás nélkül elfogadják, hogy Marx felismerte és előre látta az automatizáció-kibernetizáció folyamatát és rendkívüli társadalmi következményeit.¹² Voltaképp azonban szövegszerűleg úgy tűnik, hogy Marxnál nincs markáns határ a gép és az automatizált berendezés között, az utóbbit is gyakran nevezi Marx gépnek, s legalábbis teljesen hiányzik a kettő éles, kategoriális szembeállítás. Nyilvánvaló, hogy Marx a gép, a gépi rendszerek fejlődésének *folyamatát* hangsúlyozza, s a tartalmi hangsúly mégis a két pólus ellentétén, az új munkaeszköz forradalmi jellegén van (vö. uo. 223.). A munkaeszköz fejlődésének mindhárom fázisa összekapcsolódik a tőkével, a szerszám legfejlettebb formájában a manufaktúra fokán, mint a munka tőkének való formális alárendelése, amely a benne rejlő feszültség folytán vezet el a *gépi* nagyiparhoz, a sajátosan tőkés termelési módhoz (reális alárendelés). A gép mint szerszámok *rendszere*, szintézise jelentkezik, amely alapvetően forradalmasítja a munkamódot. Nevezetesen a technikai munkamegosztásban a gépi termelés struktúrája szabja meg az egész termelési folyamat struktúráját és az emberek elosztását. Az egyes gépek már kezdettől fogva valamiféle külsőleges rendszert alkotnak tehát, de technikailag a fejlődés afelé vezet — s éppen ezt a *folyamatot* vizsgálja Marx —, hogy közvetlen, egységes rendszerré épüljenek össze. A folyamatnak számos

¹² McLellan például az „Encounter”-ben megjelent, idézett cikkében azt írja, hogy „Marx jövőbelátása itt rendkívüli”, s széleskörűen megvitatták a marxi koncepciót az automatizálás társadalmi hatásairól kibontakozott irodalomban is (Naville, Friedmann stb.).

fázisa van, de a lényege mindenképpen az, hogy a gépekből géprendszerek jönnek létre — egyes gépek bonyolódásával és több gép szerves kapcsolódásával —, amelynek legkiteljesedettebb formája — mondja Marx — az *automatikus rendszer*. Marx fejtegetéseiben ezért a történeti folyamatszerűséget érzékeltetve átlátszanak egymásba a gép — gépi rendszer — automatikus rendszer fogalmai, de nem kevésbé világos az is, hogy a végpontok között a termelésnek ugyanolyan forradalma zajlik le, mint a szerszám és a gép között.

Az ugróponyt ismételten a *rendszer* fogalmában van, az egyes gép önirányító rendszere és a többiekkel való együttműködésének önműködő szabályozása mindinkább egyetlen egységes rendszerre teszi az egész termelőberendezést, amely számos „mechanikai és intellektuális szervből” áll. Marx számára tehát az is világos, hogy az automatizálás „intellektuális szervek” megjelenését is kell jelentse, vagyis a rendszer fogalmából kifejleszti a kibernetizáció szükségességét. A gépek automatizált rendszerekké való átfajlódése azonban rendkívül ellentmondásos folyamat, amely magában hordja a *dekválifikáció* és *kvalifikáció* együttes tendenciáját. Egyfelől a munkás tevékenységét a tevékenység „puszta elvonatkoztatására korlátozza”, a mechanikai szervek pótlására redukálja, másfelől a munka a tudomány képviselőiben mint „tudatos szerv” jelenik meg, mint ellenőrző és konstruktív tevékenység a termelés mellett. Éppenséggel a gépi berendezés rendszerre válása a tudomány közvetlen alkalmazásának mértékétől, minden tudománynak a tőke szolgálatában való foglyulejtésétől függ — *tudományosítás* szemben az *iparosítással* —, de mindez a tőke fejlődésén belül játszódik le. Marx világosan megfogalmazza, hogy a tőke a fejlett gépi berendezésben találja meg a legadekvátabb technikai formát, de a tőke szükségszerűen továbbhajt a mind fejlettebb automatikus berendezés felé is, az új technikai forradalmat tehát előlegezheti vagy szakszében végre is hajthatja a tőke. A tőkés iparosítást mindenekelőtt *intenzív* szakaszában ábrázolja, amelyben a munkás mindkétféle típusával szemben ez a „hatalmas termelési organizmus” egyre idegenebbül jelenik meg, s így a fejtegetés átvezet az eleven munka történetének vizsgálatához (uo. 159—163.).

A tudományos-technikai forradalomról szóló betét *második* része a *közvetlen* munkaidő ökonómiáját tárgyalja a gépi, ill. automatizált termelésben. A *közvetlen* munkaidő mint a *közvetlen*, az anyagi termelés mértéke adekvát mérce volt a gépi termelés fokán, azonban alkalmatlanná válik az automatizált termelésben. A dekválifikáció—kvalifikáció említett kettős tendenciájának megfelelően egyfelől megszűnik meghatározó elv lenni, alkalmazhatósága a munkások mind kisebb számára terjed ki, s végül is alárendelt mozzanattá válik, másfelől döntővé válik az *egyes* munkával szemben a *közösségi* — mint tudományos — termelőerők alkalmazásának mértéke, az „általános tudományos munka” hatékonysága. A tőke alapvető érdeme — miszerint egy bizonyos tárgy termeléséhez szükséges munkamennyiséget a minimumra redukálja — itt már mint korlátja jelenik meg, hiszen nem az „egyszerű” munka hatékony alkalmazása, hanem a mind bonyolultabb munka kiterjesztése válik a termelés fejlesztése fő formájává. Vagyis — Marx szavaival élve — a feltalálás válik üzletté, a tudomány termelése és alkalmazása, s ez pedig alapján felforgatja az egész munkamódot (uo. 164—168.).

A *harmadik* rész így a munkamóddal mint objektív és szubjektív termelőerők új típusú viszonyával foglalkozik. Ellentmondás jön létre — fejtegeti Marx — a polgári termelés alapzata és az új típusú munkamód között s ezzel megkezdzi az *intenzív iparosítás* és a *tudományos-technikai forradalom* korszak-

váltásának kifejtését. A munkaidő alatt mozgásba hozott termelőberendezések hatékonysága nincs összefüggésben a közvetlen munkaidővel, hanem a tudomány állásától és alkalmazásától függ. Az ember mindinkább kilép a közvetlen termelési folyamatból, s termelőtevékenysége a fejlett automatizálásban felügyeleti és szabályozó tevékenységgé változik át. A termelésnek ebben az új módjában „az idegen munkaidő ellopása” már nem ára, hanem akadálya a fejlődésnek, a tömeg többletmunkájának kisajátításán alapuló tevékenység — és társadalmi struktúra lefékezi a termelés dinamikáját. Itt lép be a rendszeres kifejtésbe ugyanis a szabadidő, a rendelkezésre álló idő fogalma, a közvetlen termelésből kilépett termelő *közvetett* munkaidejeként, vagyis a termelő egyén dinamikus újratermelésének, a tudomány mint általános intellektus elsajátításának idejeként (uo. 168—170.).

A *negyedik* rész így vált át az általunk közvetett munkaidőnek nevezett idő, mint az idő új típusú ökonómiája problematikájára. Az idő felhasználása a termelés új módjában is alapvető kérdés marad, de a munkaidőnek egy süllyedő minimumra redukálása nem ismeri többé a rendelkezésre álló idő létrehozásának és többletmunkává való átfordításának tőkés antagonizmusát. A munkástömegnek kell elsajátítania a maga többletmunkáját — azaz tulajdonképpen a többletmunka(idő) kifejezés elveszti értelmét és hatályát, s vele szemben természetesen reflexiók meghatározása a szükséges munka(idő) is. Nem arról van szó tehát — ahogy a legkülönbözőbb utópiákban újra meg újra felvetődik —, hogy a szükséges munka redukációjával belép az emberiség az abszolút szabadidő világába, az „autonóm” kultúra és társadalmi tevékenységek világába, „felülemelkedve” a termelés egész „alantas” problematikáján. Marx nem elvont humanista eszményeket kerget, hanem a társadalmi idő új típusú ökonómiáját a megváltozott termelési módból vezeti le. Maga a termelés fogalma szélesedik ki itt, jóval meghaladva a közvetlen-anyagi termelést, s Marx azon tevékenységformáknak és időstruktúráknak a gazdag közvetítését munkálja ki, amelyek túllépve a közvetlen termelésen, visszacsatolódnak oda. Ez persze csak akkor zavarja az „autonóm kultúra” ábrándjait, ha a munka mint áldozat iparitársadalombeli fogalmánál ragadunk meg. A közvetlen munkaidő helyett — amely az emberi szegénység ökonómiája — a rendelkezésre álló idő lesz a termelés mértéke — mint az emberi gazdagság ökonómiája —, amely azt jelenti, hogy a legkülönbözőbb tevékenységek és időstruktúrák rétegeződnek egymásra, a közvetlen munkaidőtől a termelő szubjektum képzettsége és társadalmisága (közélet) újratermelésének különböző szintjeiig. Éppenséggel ez lesz a tudományos-technikai forradalom meghatározásának utolsó szakasza, a művelődés kérdése (uo. 170—174.).

Az *ötödik* szakasz a *művelődés* elvét fejtegeti és ezzel beteljesíti a tudományos-technikai forradalom elemzését. A *valódi* gazdaságosság nem a munkás, a szubjektív termelőerő redukálása, hanem szükségleteinek-képességeinek, mint a „termelésre való erőnek” a kifejlesztése. Az idő új típusú ökonómiájának alaptétele tehát az, hogy a rendelkezésre álló idő, az egyén teljes fejlődésére szolgáló idő mint a „legnagyobb termelőerő” megint *visszahat* a termelésre, annak voltaképpeni, legsajátabb idődimenziójává válik. Munkaidő és szabadidő iparitársadalombeli antagonizmusának feloldása — ismétli meg Marx a fenti alaptézist — azt jelenti, hogy a rendelkezésre álló idő — amely nemcsak pihenőidő, hanem *magasabb* tevékenységre való idő — az embert „*más szubjektummá*” változtatja, s ez a más szubjektum tér vissza a közvetlen termelési folyamatba. A tudományos-technikai forradalom lényege tehát

a *szubjektív termelői forradalma*, mint a magasabb tevékenységformák idő-ökonómiája, amely viszont a közvetlen termelést is forradalmasítja. A „*létrejövő*” ember időfelhasználása a legkülönbözőbb fokokon az elvonás-korlátozás logikája, a „*létrejött*” emberé — helyezi Marx az elemzését világtörténelmi összefüggésekbe — pedig önmaga dinamikus kibontakoztatása, egyben mint fejlettebb tudományos termelői-ként való megjelenése. Ezt a történetfilozófiai-antropológiai konklúziót az a társadalomelméleti-ontológiai konklúzió követi, hogy az egész emberi világ mint „termék” csak „eltűnő mozzanat” a folyamat szubjektumaival, a valóságos egyénekekkel szemben, akik magukat úgy termelik állandóan újjá, hogy újjátermelik egyfelől egymáshoz való viszonyaikat, másfelől a tárgyak világát (uo. 174—175.). Marx által a műben alapvető kategóriaként kezelt *művelődés* fogalmában foglalhatnánk össze tehát az egész fejtegetést, mint az embereknek a fenti kettős viszonyban való bővített újatermelését, amely magánvalóságában az előtörténet, magáértvalóságában pedig a valódi történet tartalmát adja.

5. A PROFIT ELVE (TŐKEFEJEZET IV.)

A tőkefejezet, s egyben a „Grundrisse” főkézirata befejező része (VII. füzet 1858 március—május) az érték-többletről a profitra való átmenet vizsgálatát és a profit elemzését tartalmazza. A tőke mint profit — önmagát újatermelő és megőrkítő érték — a kezdőponttól egyre táguló körökben tér önmagához vissza, s így pályájában egy spirális írt le — ezzel kezdi Marx a profitról szóló szakasz elemzését. Az érték-többletráta és profitráta viszonyának tisztázásából, az állótőke arányának növekedéséből a „tudományos erők roppant fejlődése” nyomán — lévén az utóbbi az osztókéhez viszonyított — rögvést adódik a profitráta csökkenő tendenciájának törvénye is, mint a „modern politikai gazdaságtan legfontosabb törvénye”. Nevezetesen a tudományostechnikai forradalom elve felidézésével kimutatja, hogy a hatalmasra növekedett termelőerőket nem lehet többé a tőke önértékesítési folyamatához kötni, s a pénzfejezet hasonló tárgyú elemzései magasabb szinten való felidézésével utal az ellentmondásból való kiútra: katalizmák, válságok fogják megrázni a tőkés ipari társadalmat, míg meg nem születik belőle a „legutolsó szolgálak” levetésével a termelés új módja (uo. 204—209.). Ezek a fejtegetések különösen azért fontosak, mert a profitráta csökkenő tendenciájának törvényét polgári részről többnyire abszolút törvénynek tekintették Marxnál, s így bírálták, mint valami állítólagos automatizmust, amely a tőkés rend összeomlásához vezet. Valójában azonban Marx nemcsak hangsúlyozta a *tendencia* jelleget — amelyet számos más, külső és belső tényező módosíthat —, s feltételezte mellette az összprofit tömegének növekedését, hanem ezt mint a termelés belső ellentmondását, feszültségét jellemezte, amely csak meghatározott közvetítéseken keresztül vezet *társadalmi* válságokhoz, és pedig a proletariátus fokozódó osztályharcához.

Megalapozatlan tehát az a sokszor hangoztatott nézet is a „Grundrisse” „védelmében” — ezt „nagy érdemének” tekintve —, hogy „tudományos” mű lévén, ellentétben a „Tőkés”-vel, nem foglalkozik az osztályharcral, a proletariátus világtörténelmi hivatásával.¹³ Ellenkezőleg, az ismételt marx

¹³ McLellan „The Grundrisse in the Context of Marx's Work as a Whole” c. tanulmányában kifejti, hogy a forradalom kifejezés a „Grundrisse”-ben csak a tőkés ipari társa-

elemzés nagyon árnyaltan mutatja be a fejlett tőkés társadalom ismétlődő válságait és a belőlük kiinduló „szabályosan visszatérő” forradalmi helyzeteket, amelyek végül is áttörnek a tőke világán, anélkül hogy — s ez valóban a „Grundrisse” nagy érdeme — kijelölne a tőkés ipari-gazdasági fejlődésnek azt a fokát, amelyen már „elkerülhetetlenül” bekövetkezik a győztes szocialista forradalom. Marx szoros összefüggésben jellemzi itt a kommunista társadalom előkészítésének két útját, a tőkés ipari társadalom technikai-gazdasági fejlődését, mint önmaga megszüntetését, s az új termelési mód ellentmondásos előkészítését és a *társadalmi-politikai* forradalmak történeti vonulatát, de nem kötelezi el magát semmiféle konkrét történelmi metszéspontjuk mellett, mivel tendenciákat lehet tudományosan előrelátni, de az események konkrét alakulását nem.

A további elemzés a profitot mint jövedelmet mutatja be, felvillantva a termelési viszonyok után az elosztási viszonyokat is, több oldalról jellemezve a főkézirat végén a munkaerő (bővített) újratermelése problematikáját is, mint a „termelés szereplői” körének fokozatos túlgúszását („tudósok, iskolamesterek” stb.), s ebből az aspektusból vizsgálja a munkabér problematikáját is. A munka elidegenedésének újbóli összefoglalása és szembesítése a „társult munkások” termelési módjával (uo. 286—288.) már a főkézirat végét jelzi. Marx maga is látja, hogy fejtegetése már túljutott tetőpontján, már kezd túltengeni a sokféle irányban túlmutatató jegyzetelés, ezért is hagyja abba a főkéziratban való munkálkodást 1858 májusában, s tér vissza a főkézirat átolvasásán és mutatók készítésének keresztül az újbóli rendszerezéshez.

A főkézirat végén egy rövid, az „Érték” c. töredék utal erre a törekvésre. Formailag Marx még fenntartja, hogy az első alfejezet az *érték*, de valójában már bemutatja, hogy az első kategória, amelyben a polgári gazdaság jelentkezik az *áru*, s ennek kettős jellegét elemezve, tulajdonképpen már sikerült rekonstruálnia a valódi kezdetet (uo. 335—336.). A tudományos-technikai forradalom elméletén dolgozva, 1858 február 22-én írja Marx Lassalle-nak, hogy ténylegesen már hónapok óta a „végleges kidolgozással” foglalkozik, de a munka azért halad igen lassan, mert a már tárgyalt témák is — ahogy erről a felépítés vázlatja is meggyőzhetett bennünket — folyton új meg új oldalról mutatkoznak meg. E levelében fejt ki először a benne már hosszabb ideje érlelődő, az ötös terv első, általános-filozófiai részének elhagyásából és második részének hármasság bontásából adódó hatos tervet (tőke—földtulajdon—bérmunka—állam—nemzetközi kereskedelem—világpiac) (MEM 19, 524—525., a terv legrészletesebb kifejtése az 1858 április 2-i Engelsnek írott levelében, uo. 292—297.). A hatos terv szembetűnően két részre oszlik, a tőke—bérmunka—földtulajdon hármassága Smith óta ismert, s bár Marx harmóniájuk elvét már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban meghaladta, egységes bemutatásuk, reflexiók meghatározás mivoltukból adódó összekapcsolásuk mint a *rendszerezés* alapelve gondolatáig még nem jutott el. Azt azonban kezdettől

dalom világtörténelmi érdemeire vonatkoztatva szerepel, s mivel itt szó sincs a proletariátus világtörténelmi hivatásáról, ellentmondás van a „Grundrisse” hosszú távú perspektivikus szemlélete és a többi művek rövid távú szocialista forradalomra irányultsága között („A Situating Marx”, szerk. P. Walton és S. Hall, é. n. 1972 vagy 1973 c. kötetben, 13—14.). Marx és Engels korabeli levelezése is arról tanúskodik, hogy Marx azonnal levonta gazdaságtani kutatásainak forradalomelméleti következményeit, így pl. 1858. október 8-i levelében amiatt aggódik, hogy nem fogják-e levérni az európai szocialista forradalmat a fejletlenebb világörökreakciók erői (MEM 29, 339.).

fogva látja, hogy ez a hármasság viszony egyben osztályviszonyokat tételez, s ezeken keresztül vezeti át a rendszer kifejtését a másik hármassághoz, amelyben egyben újabb szükségszerű absztrakciók feloldásával nem pusztán a termelés közvetlen összefolyamatát rekonstruálja, hanem közvetett összefolyamatát, mint a társadalmiság — világérintkezésbe ágyazott — újratermelését is.

A rendszer kezdetét illetően — amely egyébként mint a füzeteként való kiadás menetrendje jelentkezik — az 1858. március 11-i levélben írja Marx Lassalle-nak, hogy az első füzet az érték, a pénz és a tőke általában (termelési, forgalmi és összefolyamat) kifejtését tartalmazza majd (uo. 528.). Marx ugyan hangsúlyozza, hogy ez az első füzet „az egész kifejtés alapzatát” foglalja magába, de még nem látja át, hogy az egész anyag szükségképpen a tőke mint a tőkés ipari társadalom alapfogalma kifejtésébe fog rendeződni, azaz maga nem tudatosítja még fejlődése fő tendenciáját, egész gazdaságtani rendszerének a tőke rendszerévé való átfejlődését. Ezért jelentkezik a hatos rendszeren kívüli, úgyszintén régóta tervezett kritikái — „A politikai gazdaságtan és a szocializmus kritikája és története” — és történeti — „A gazdasági viszonyok és kategóriák története” — kötetek elképzelése is viszonylagos függetlenségben a hatos felépítés menetétől, hiszen még nem világlik ki, hogy a tőke irányában előretörő rendszernek kell betölteni egyben a kritikai funkciót is, s csak az elmélettörténet kerül véglegesen a rendszerezésen kívül és után. Láttuk, hogy 1858 tavaszán a kezdet fokozatosan tisztázódik, az érték helyébe az áru lép, de ez még nem lezárt folyamat, s amint az Engelsnek írott április 2-i levélből kitűnik, a „pénzhistória” a leginkább kidolgozott rész, s a tőke általában kifejtését az említett levél is elhalasztja és nem is tér rá vissza. Amint mondtuk, ezen a ponton torpant meg a vaskos kötetnyi anyag megírása után Marx, amelynek létezését 1858 május 31-i levelében egyértelműen jelzi Engelsnek (uo. 309.), anélkül hogy széles körű, nem közvetlenül a szűkebb gazdasági rendszerezéshez tartozó fejtegetéseiről említést tenne. Ennyiben tudott és nem tudott Engels a „Grundrissé”-ről, s joggal nem tért vissza rá a továbbiakban, hiszen csak mint egy Marx által véglegesen túlhaladott ökonómiai kéziratról volt róla tudomása.

3. A GRUNDRISSÉTŐL A TŐKÉHEZ VEZETŐ ÚT

Néhány hónapot pihenve hatalmas munkája, a „Grundrisse” főkézirata elkészítése után, 1858 augusztusa és októbere között Marx megírja „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. műve első, majd 1858 októbere és 1859 januárja között a végleges variánsát, amely 1859 júniusában Berlinben, ezer példányban megjelenik. A töredékesen fennmaradt első variáns a pénz története és funkciói elemzésében csupán a végleges szöveg előkészítéséül szolgál, azonban „Az elsajátítás törvényének megjelenése az egyszerű forgalomban” c. alfejezet Marx egész életművére szövelesen a szabadság és egyenlőség társadalma, a totális egyszerű árutermelés ideológiája kritikájának a legátfogóbb és legrendszeresebb kifejtése („Grundrisse”, I, uo. 367—382.). Marx itt adja meg az egyén önállósulása, pusztán a „pontoszerűségként” való fellépése rendszeres „logikai” levezetését, vagyis már nem pusztán a politikai gazdaságtan „metafizikája” ideológiakritikáját, hanem az egész újkori polgári filozófia emberfogalmának — a „Német ideológiá”-ban megkezdett — bemutatását az önállósult árutermelő individuumban. Az egyén termelését a társadalmi munkamegosztás és

a gyáron belüli munkamegosztás kettősségében először vizsgálva, érdek, cél, eszköz, szükségletek stb. problematikáját jellemezve a fejtegetés oda konkludál, hogy a XVII–XVIII. században a tulajdon—szabadság—egyenlőség „szentháromsága” „eszményiesült kifejezései” a cserefolyamat különböző mozzanatainak, s jogi, politikai és társadalmi vonatkozásaikban csak más hatványokon vannak újratermelve.¹⁴ Így születik meg a polgári társadalom ideális alakja, a totális egyszerű árutermelés ökonómiai — majd erre épülően jogi, politikai és filozófiai — víziója, amely a reális alak elfedésére szolgál, mint dezorientáló, fonák tudat. Alapvető funkciója az értéktöbblet titkának elrejtése — ennek az ideológikus látszatnak a leleplezése foglaltatik a műben, ezért tér vissza a zárófejtegetés a fonák tudat áttekintésére —, amelynek kritikáját e kéziratban az „Átmenet a tőkéhez” c. alfejezet nyújtja. A tőke termelési folyamatának ezt követően megkezdett elemzése azonban töredékesen maradt, s a kézirat annak megállapításával ér véget, hogy a tőkés ipari társadalom hosszú történelmi fejlődés eredménye, „sok gazdasági forradalmasodás foglalata”, amelynek eredményeként létrejött a szabad, munkájának objektív feltételeitől megfosztott munkás (uo. 408–409.).

A tőke kifejtésénél való megtorpanás megfogalmazódik Marx levelezésében is. Marx 1858 november 12-én még azt írja Lassalle-nak, hogy az első füzet (a tőke általában) két részre oszlik (pénz és tőke) (MEM 29, 542.), de november 29-én már azt jelzi Engelsnek, hogy az első két fejezetet az áru és pénz alkotja, azaz itt jelenik meg először életművében *expressis verbis*, hogy az áru a kifejtés kezdete (uo. 350.). 1859 januárjában azonban már bejelenti azt is, hogy a tőkéről szóló, a 3. fejezet csak később jelenik meg (uo. 363.), s bár Marx 1863 augusztusáig még fenntartja a füzetekben való kiadás és „A politikai gazdaságtan bírálatához” folytatásának tervét, ez a halasztás mégis azt jelenti, hogy a tőke kifejtésénél Marx átmenetileg megtorpan. A januári levél időpontja egybeesik a végleges variáns kidolgozásával — s miközben Marx egy február 1-i Weydemeyerhez írott levélben megismétli a hatos tervet és az „első könyv első szakaszaként” az áru—pénz—tőke fejezeteket jelöli meg, de csak az előző kettő kifejtését adja (uo. 547–548.) — vagyis az első két fejezet — áru és pénz — kifejtésére való koncentrálással és korlátozódással. A tőke kifejtésénél való néhány éves megtorpanást szerintünk az okozta, hogy Marx ugyan rendszere egyes mozzanatait külön-külön megragadta már, de még nem látja át az egészet, egymásból való levezetésüket, amelyet reálisan megnehezít a termelési ár, átlagprofit, földjáradék problematikájának együttes tisztázatlansága.

„A politikai gazdaságtan bírálatához” c. mű első füzete két döntő ponton lép túl a főkéziron. Egyfelől az áru, az árutermelő munka kettős jellegének rendszeres és teljes kifejtésével, amely a „Tőké”-be lényegében változatlan került át, másfelől a pénz története és funkciói átfogó kifejtésével, életművében itt elemzi a legkiterjedtebben a pénz problematikáját, mivel ez a fejezet a „Tőké”-be jelentősen lerövidítve került át.¹⁵ Az első füzet sajátosságát az

¹⁴ Görgényi Ferenc két tanulmányában is visszatér arra a kérdésre, hogy ebben a tekintetben milyen erős a folytonosság a fiatal és az érett Marx, a korai írások és a „Grundrisse” között, nevezetesen „a politikai szféra histórikumának, az állami elkülönültség történelmi alakváltozásainak kérdését illetően mennyire hú maradt Marx később is az idézett gondolatokhoz” (Az állam történetiségének kérdéséhez; „Filozófiai Közlemények”, 1973/2, 42., ill. Termelési viszony és politika; „Világosság”, 1973/1).

¹⁵ Vö. „Karl Marx, Eletrajz”, Bp. 1971. 348–349.

adja meg, hogy az áru-, ill. a pénzfejezet végén a megfelelő elmélet-történeti fejlődés összefoglalása található. Ennek jegyében érthető az „Értéktöbblet-elméletek” keletkezése is, amely eredetileg a második füzet, azaz a tőkéről szóló, 3. fejezet ugyanilyen elmélet-történeti befejezésének szándékával íródott. Az 1859 januárjában megfogalmazódott „Előszó” nem pusztán tudományos életrajz, Marxnak újbóli, közgazdászként való bemutatkozása a német olvasókörzségnek — ezt a vonatkozását gyakran értelmezik a mű kiadása érdekében a szakközgazdász mezében való fellépéssel a cenzúrának tett gesztusnak —, hanem egyben a materialista történetfelfogás alapjainak összefoglalása is. Jellegzetes, hogy az „általános eredményt” a „Német ideológiá”-ra utalva fejt ki, hiszen a „Grundrissé”-ben is lépten-nyomon érezhető az ott kifejtett történetfilozófiai-társadalomelméleti koncepció folytatásának igénye — amely nyilván együtt járt a kézirat újbóli felhasználásával, átolvasásával —, tehát egy filozófiai rendszerezés alapjainak kijelölése a „Német ideológia” eredményei alapján. A materialista történetfelfogásnak ez a tömör, egy hosszú bekezdésbe foglalt alapvetése a továbbiakban igen nagy szerepet játszott a marxizmus elterjedésében, népszerűsítésében, de mint ilyen a marxizmustörténet egyes korszakaiban önálló életet kezdett élni, néha egyenesen helyettesítve és eltakarva a materialista történetfelfogás *egész* rendszerét.¹⁶

Marx 1857–1859-es gazdaságtani munkásságának főbb eredményei tehát az árutermelő munka kettős jellegének, az (abszolút és relatív) értéktöbbletnek, az állandó és változó tőke fogalmának, a termelési ár mibenlétének, a profitráta csökkenő tendenciájának és végül, de nem utolsósorban az idő ökonomiájának és a munkaerő újratermelése elméletének — a tudományos-technikai forradalom elvének szellemében történő — kidolgozásában foglalhatók össze. Megmutatkozik már a marx fejlődés két alaprendenciája is, egyfelől az elmélet szintjén az értéktöbblet felfedezésével az ökonomiai rendszer kialakulása és kezdődő belerendeződése a „Tőké”-be, másfelől a módszer elve, mint egyáltalában a társadalomelmélet, s azon belül az ökonomiai rendszer kifejtésének elve az elemi konkrétumtól a konkrétumig mint gondolati totalitásig. Ezt a két mozzanatot emeli ki Marx is, amikor arra kéri Engelst, hogy írjon ismertetést művéről (MEM 29, 439.), s Engels valóban ezt a két mozzanatot ugratja ki a „Das Volk” c. lapban 1859 augusztusában megjelent cikkében, megemlítve, hogy a módszer kidolgozása felér jelentőségében az elméleti felfedezésekkel (MEM 13, 460–468.).¹⁷ Marx 1859 folyamán még tovább dolgozott a második füzetben, 1859 végén azonban betegsége és más ügyei („Herr Vogt”) munkája félbeszakítására késztették, s igen lehangolta őt az is, hogy művét agyonhallgatták (MEM 29, 479., 593.). A „Grundrisse” szakaszában így maradt megoldatlan a termelési ár és földjáraadék kérdése a munkaerő

¹⁶ McLellan hivatkozik többször Prince 1969-es cikkére a „Journal of the History of Ideas” c. folyóiratból és polemizál azzal az állásponttal, hogy az „Előszó” csak a cenzúra számára készült. H. Duncker pedig egyenesen azzal próbálkozott, hogy az „Előszó” hét tézisbe foglalásával a történelmi materializmus összefoglalását megadja („Einführung in den Marxismus”, Bd. 1, Berlin 1958, 16–19.).

¹⁷ Marx és Engels intenzív levelezése a „Tőke” kéziratának időszakában nemcsak e folyamat passzív szemlélőjeként, hanem aktív részeseként mutatja be Engelst, amint erről L. A. Leontyev „Rol Engelsza v formirovanyii i razvityii marksizistszkoj političeszkov ekonomii” (Moszkva 1972, 211. skk.) c. monográfiájában részletesen beszámol.

problémája (a munka vagy munkaképesség szerepel helyette¹⁸), a termelő és nem-termelő munka viszonya, s a forgalmi folyamat egészének áttekintése. A felsorolt problémák adják a hatvanas évekbeli ökonómiai kutatásainak programját.

Marx 1861 második felében lát újra hozzá intenzíven ökonómiai kutatásai folytatásához, 1861 augusztusától 1863 júliusáig írott, 23 kéziratfüzetnyi, 200 ívnyi kézírata „A politikai gazdaságtan bírálatához” folytatásaként született, s először fejti ki a „Tőke” későbbi négy könyvének anyagát szisztematikusan. Ezen időszak második feléből való 9 kéziratfüzet (1862 január—1863 július) foglalja magában az „Értéktöbblet-elméletek” anyagát, mint a tőke „fejezet” elmélettörténeti lezárását. Az újabb hatalmas kéziratot újabb anyaggyűjtés és feldolgozás előzte meg, amelyről Engelsnek folyamatosan beszámolt, beleértve „A munkásosztály helyzete Angliában” újbóli feldolgozását is (MEM 30, 328., 352. stb.). „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. mű folytatásán dolgozva — amint Engelsnek írja (uo. 239.) a kötet lényegesen kibővült tehát, s így formálódik Marxban a döntés, hogy ezt csak alcímként hagyja meg, s gazdaságtani rendszerét önállóan „A tőke” cím alatt jelenti meg. Ezt a döntő elhatározást először 1862 december 28-i, Kugelmannhoz írott levelében fejti ki. Ami az „Értéktöbblet-elméletek” anyagát illeti, Marx először szét akarta osztani a tőke általában fejezetei között, s csak azután, amikor 1863 augusztusára — tehát az 1861—1863-as kézirat lezárulásának időpontjára — megérlelődött benne véglegesen az elhatározás, hogy „A tőke” címen, három könyvben fogja kifejteni gazdaságtani rendszerét, dönti el azt is, hogy az elmélettörténetet önállóan közli majd „A tőke” negyedik könyveként. 1863 augusztus 15-i Engelshez írott levele tartalmazza ezt a döntő elhatározást — mint írja, „ahogy most ezt az egész tákolmányt nézem, és látom, hogy mindent fel kellett borítanom” (uo. 352.) —, ami egyben magyarázatul szolgál az 1861—1863-as kézirat abbahagyására, s mint döntő fordulópont vezet most már „A tőke” könyvei közvetlen kidolgozása felé.

Az „Értéktöbblet-elméletek” — mint az 1861—1863-as kézirat publikált része — több döntő ponton meghaladja az 1857—1859-es szakasz gazdaságtani elméletét. Az „Értéktöbblet-elméletek” először is a polgári politikai gazdaság-

¹⁸ A munkaerő (ára) kifejezés és egyáltalában Marx munkabér elmélete kifejeletten először Marx 1865 júniusi előadásában jelenik meg, amelyet Eleanor Marx adott ki 1898-ban „Bér, ár, profit” címen (MEM 16, 118—124.). Külön részletes fejtegetést kívánna bér-munka—munkabér marxi elméletének fejlődése. Kezdetben („Gazdasági-filozófiai kéziratok”) a Smith-féle hármasság jövedelemelosztás, majd később az 1846—1848-as periódusban („A filozófia nyomorúsága”, „Kommunista Kiáltvány”, „Bérmunka és tőke”) a ricardói munkabérelmélet szolgált kritikai kiindulási alapul. (Vö. még a fiatal Engels — MEM 1, 510. skk. — és a „Munkabér” c. töredék — MEM 6, 522. skk. — fejtegetéseivel). Ricardo elmélete szerint — vö. im. A munkabér c. fejezet, 109—110. — a munka *természetes ára* az az ár, amely ahhoz szükséges, hogy a munkásság megélhesen, magát és fajtáját fenntarthassa, a munka *piaci ára* ellenben az az ár, amelyet ténylegesen fizetnek neki. Az indoklás a Malthus-féle népesedési elméletből levezetett: a túlnépeség lenyomja a munka piaci árát természetes árára, a munkások relatív kereslete pedig felemeli föléje, s így a munkás fogyasztása kiterjedhet a közvetlenül szükséges cikkeken túl is. Így szabályozza a népesedés mozgása Ricardo szerint a munka piaci árát, az utóbbi viszont az előbbi, ingadozásával a munka természetes ára körül. Marx az 1846—1848-as periódusban nem tudta még átlépni a ricardói elmélet korlátozottságát, s ez kétségtelenül bizonyos teret nyitott Lassalle számára a marxi elmélettől eltérő vasbértörvény (munkabér-minimum) elve felállítására. A „Grundrisse” nagy előrelépése a munkabér elméletében is megmutatkozik, bár ennek kidolgozatlansága egyúttal a mű egyik alapvető korlátozottsága.

tan — lényegében a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-kal kezdődő — feldolgozásának lezárulása, amely abban is megmutatkozik, hogy az említett mű differenciálatlan elemzésével szemben letisztult kifejtését adja a politikai gazdaságtan történetének, klasszikus és vulgáris szakasza éles elkülönítésével, amely egyben megadja a mű kezdete és vége közötti drámai fejlemények tartalmát is. Marx elsősorban Smith és Ricardo nézetei kifejtésére és bírálatára koncentrál, s az előbbi kapcsán az *első részben* először is a munkaértékelmélet rendszeres kifejtését nyújtja. Hasonlóképpen központi helyet foglal el az első részben másodjára az értéktöbblet elmélet kifejtése, s ennek kapcsán a termelő és nem-termelő munka ökonómiai és történetfilozófiai elemzése, valamint harmadjára a társadalmi újratermelés egészének ábrázolása. A *második részben* 1. az átlagprofitráta és a termelési ár, 2. a földjáradék hozzájuk való viszonya (abszolút és különböző földjáradék), 3. a felhalmozás és a válság elmélete adják a legfontosabb elméleti tartalmat. A *harmadik részben* Marx kifejti, hogy milyen alapvető ellentmondások foglaltattak már a klasszikusok rendszerében, ezek feloldása vulgáris elemeiből hogyan nőtt ki a vulgáris politikai gazdaságtan. Malthus alakja kerül középpontba, s a mesterséges kereslet és pazarlás fogalmainak kritikája előremutat a fogyasztói társadalom kritikája felé, ugyanúgy, ahogy a termelés tényezői és a jövedelmek Smith-féle elméletének kritikája előlegezi számos vonatkozásban a mai polgári politikai gazdaságtan kritikáját. Az „Értéktöbblet-elméletek”-ben egészében véve a termelő munka, az abszolút földjáradék, a föld nacionalizálása, a piaci érték és a gazdasági válságok elmélete részletesebb kifejtést nyer mint a „Tőke” kötetekben.¹⁹

Végezetül 1863 augusztusától — a végleges döntés időpontjától — Marx hozzákezd újabb kézírata kidolgozásához, s 1865 decemberéig kiformalódnak a „Tőke” három könyvének végleges körvonalai. 1865 július 31-én Engelsnek írott levele arról tanúskodik, hogy nagyjából készen áll már — általa „művészi egésznek” nevezett — egész rendszere, a három elméleti és egy történeti könyv anyaga (MEM 31, 128.). 1866 januárjától ápriliséig dolgozik az első kötet kéziratának tisztázásán, s az 1867 szeptemberében megjelenő I. kötetet lényegében az 1863–65-ös kézirat anyaga alapján követi Engels kiadásában a II. és III. kötete (1885, 1894), majd Kautsky kiadásában az „Értéktöbblet-elméletek” három kötete (1905–1910).²⁰ Amikor a „Grundrisse” első kiadá-

¹⁹ Míg a „Grundrisse”-nek Mandel könyvén kívül — tudomásunk szerint — nincs monografikus feldolgozása, addig az „Értéktöbblet-elméletek” gazdaságtani rendszerét átfogóan elemzi A. V. Tusunov a „Teorii pribavocnoj sztoimosztyi” i jih meszto v ekonomiceszkom ucenyii K. Marksza” (Moszkva 1969) c. monográfiájában, amelynek alapján a fenti összefoglalást megadtuk. Előzőleg V. Sz. Vigotszkij „Teorii pribavocnoj sztoimosztyi” v ekonomiceszkom naszlegyii K. Marksza” (Moszkva 1963) c. művében tárgyalta ezt a korszakot.

²⁰ Engels mindenekelőtt a „Tőke” II. kötetének Előszavában tisztázza a kéziratok felépítését és sorrendjét, ebből derül ki az is, hogy a maga részéről csupán az 1861–1863-as kéziratig nyúlt vissza (MEM 24, 4.). A „Tőké”-t Bródy András úgy fogja fel, mint a marxi ökonómia duális, a használati érték és csereérték kettősségén alapuló modelljének végleges kidolgozását, amelyet Neumann János modellje matematikailag is általánosított. Elemzi a fenti dualitás különböző — ökonómiai, szociológiai, filozófiai — szintjeit is, s elemzése is alátámasztja azt a felfogást, hogy a csereérték csak az érték általános fogalmának konkretizálódása az árutermelő társadalmakban. Ami a használati értéket illeti, gyakran utalnak Marx azon kijelentésére, hogy ennek vizsgálata kívül esik a politikai gazdaságtan vizsgálódásai körén (MEM 13, 12.), valójában — fejtegeti Bródy — Marx felismerve az újratermelési séma jelentőségét, mint a társadalmi termelés, a konk-

sainak jelzésével zárjuk a sort (1939—1941, 1953), a mű hatvanas években megjelenő fordításai és tömegkiadásai már átvezetnek a marxi életmű „újrólvasása” programjának megfogalmazódásához.

7. A GRUNDRISSE HELYE A MARXI ÉLETMŰBEN

A „Grundrissé”-nek a marxi életművel kapcsolatos viták középpontjába kerülése a hatvanas évek második felétől fokozatosan háttérbe szorította a „két Marxról” (fiatal és érett Marx) szóló korábbi vitákat és számos polgári szerzőt diszkreditált, elavulttá változtatott a polgári ideológia frontján, akik a fiatal, „humanista” Marx nevében opponáltak a „Tőke” szaktudósnak, közgazdásznak minősített Marxszával. A „Grundrisse” francia (1967—68), angol (1971) stb. kiadásai után a „Grundrisse” tárgyalása és értékelése „divattá” vált, a vita a maga túlzásaival és felfokozott érdeklődésével azonban alapvetően pozitív funkciót teljesített; bemutatta, hogyan folytatódnak a fiatal Marxnak tulajdonított problémák — az elidegenedés, az ember elmélete stb. — az érett, „közgazdász” Marxnál, azaz a „Grundrisse” a híd szerepében mutatkozott meg az életmű két nagy korszaka között. A „Grundrisse” előtérbe kerülése ugyanakkor nem volt független a tudományos-technikai forradalomról folyó nemzetközi vitáktól sem, számtalan kommentár és értékelés született a „Grundrisse” Marxáról, mint a tudományos-technikai forradalom teoretikusáról. A dolog veleje azonban mégis csak az, hogy polgári és marxizáns körökben a „Grundrisse” lépett a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” helyére a marxi életmű „átértelmezésében”, a „két Marx” legenda a „Grundrisse” és „Tőke” szembeállításában éledt újjá, s a „Grundrisse” számos koncepcióban mint a „hegeliánus” Marx főműve bukkant fel.²¹

A szerteágazó „Grundrisse” irodalomban Mandelnek Marx ökonómiai rendszerének fejlődéséről írott munkája — lényegbevágó elméleti és politikai hibái ellenére — mindmáig a „Grundrisse”, mint újabb *gazdasági-filozófiai* kézirat, azaz a gazdaságtanban elért eredmények filozófiai következményei bemutatása egyetlen átfogó elemzése, s bár a szerző — Nyugaton divatos terminológia szerint — „neomarxista” beállítottságú, számos tekintetben elfogadható bemutatását és kritikáját adja a „Grundrisse” polgári és marxi-

rét munkák szerkezetét, módosított álláspontján, tehát a használati értéket és a konkrét munkát is történelmi változásában és társadalmi totalitásában bevonta ökonómiai rendszerébe, s ez csak a sztálini koncepcióban szorult ki a politikai gazdaságtanból (A gazdaság duális felfogása Marx „Tőkés”-jében; „Közgazdasági Szemle”, 1967/9). A fejtegetés fonalát még továbbvihetnének persze az összmunkás és az egyedi munkás szükségletrendszereinek újratermelése mint konkrét munkák — használati értékek (tárgyak és munkaerők) rendszere felé.

²¹ McLellan erősen kritizálja is a fiatal Marxra korlátozódó polgári szerzőket, nevezetesen E. Frommot és R. Tuckert, akik arról nevezetesen, hogy a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” „humanista” emberképére hivatkozva támadták az „érett” Marxot. McLellan ugyanakkor egyik fő képviselője annak az irányzatnak, amely a „Tőkés”-vel szemben tekint a „Grundrissé”-t Marx főművének. Az angol nyelvű irodalomban a „Grundrisse” jelentőségének hangsúlyozását és túlhangsúlyozását M. Nicolaus kezdte meg (The unknown Marx; „New Left Review”, 1968/48.), McLellan és mások csatlakoztak hozzá, s 1971-es „Grundrisse-szimpozionjuk” anyagát foglalja össze a már említett „Situating Marx” c. gyűjtemény. „Neomarxista” beállítottságuk korlátain belül időnként jó Marx-elemzéseket is adnak, s főleg jogosultnak tekinthető náluk Althusser éles kritikája.

zans adaptációjának²² is. Mandel könyvének sajátos helyzetét fokozza az a tény, hogy a marxisták körében a hatvanas évek végén is folytatódott a „két Marx” vita, nem utolsósorban Althusser strukturalista-neodogmatikus irányzatának, ill. a vele folytatott polémia hatásának következtében. Althusser nézeteinek korszerűtlensége és tarthatatlansága szerintünk éppen abban mutatkozik meg, hogy ő és iskolája nem tud mit kezdeni a „Grundrissé”-vel. Az elidegenedés koncepciójának „premarxistává” minősítése és a „Tőké”-nek strukturalista, „tudományos és antihumanista” szemlélete a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” és a „Tőke” merev, közvetítés nélküli ellentétén alapul, s ezért a valóságos fejlődést és közvetítést képviselő „Grundrisse” nem fér bele Althusser rendszerébe. Nem véletlen tehát, hogy műveikben a „Grundrisse” elemzése még érintőlegesen sem fordul elő, ugyanakkor állandóan hivatkoznak a „Grundrisse” „Bevezetés”-ére, mint az érett Marx módszertanának megfogalmazására.²³

A „Grundrisse” széles körű hatása a marxista szakirodalomban inkább „szórványokon” és a tudományos-technikai forradalom elemzéséhez felhasznált idézet-betéteken keresztül mutatkozik meg. A tankönyvek és összefoglalások a „Grundrissé”-t csak érintik — míg a korábbi viták nyomán, egyébként helyesen, nagy helyet szentelnek a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-nak —, hiányzik Marx gazdasági elmélete fejlődésének beható elemzése és filozófiai fejlődésével való összefüggésének kimutatása, amelynek szükségessége éppen a „Grundrissé”-ben, ebben az újabb gazdasági-filozófiai kéziratokban kulminál. A marxista irodalom is leszögezte ugyan, hogy számos vitatott kérdést, így az elidegenedés-problematika és az egyén elmélete folytatódását a marxi életműben a „Grundrisse” eldöntötte, mégsem találkozunk a műről szóló beható elemzésekkel, csak bizonyos vonatkozásokban való felhasználásával, s egészében véve úgy tűnik számunkra, hogy a „Grundrisse” beépítése a nemzetközi marxista szakirodalomba még az előttünk álló feladatok közé tartozik.²⁴

²² Mandel könyvéről kritikailag már beszámoltunk („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6.), fő érdemének tekintve, hogy éppen a fiatal és az érett Marx közötti átmenet, fejlődés logikáját teszi beható vizsgálat tárgyává. A többletmunka világtörténelmét vizsgálva azonban nem terjeszti ki a kérdést az idő ökonómiája egész marxi rendszere felé. Jelentős azonban a mai polgári filozófusok és közgazdászok Marx kritikájának kontrakritikája Mandelnél. (A mai polgári politikai gazdaságtan vonatkozásában lásd Madarász Aladár: Időszerű-e a politikai gazdaságtan?; „Világosság”, 1972/11. — c., a „Grundrisse” magyar kiadása (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I—II, Kossuth, Budapest 1972) alkalmából írott cikkét.)

²³ Vö. „L’objet du Capital” c. tanulmányát („Lire le Capital”, II, Párizs 1965), ill. „Marx — az elmélet forradalma” c. kötetből (Bp. 1968) 130. skk., 140—141. stb. Jellegetes, hogy az Althusser-féle irányzat Tőke-szimpozíójának anyaga („Le centenaire du Capital”, Párizs 1969) meg sem említi a „Grundrissé”-t, a „Tőké”-t úgy tekintik, mint ami készen pattant ki Marx fejéből. Az ellentétes véleletet a francia irodalomban J. Semprun „Politikai gazdaságtan és filozófia Marx Grundrisséjében c. tanulmánya („Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/6) képviseli, amely helyesen hangsúlyozza ugyan, hogy a „Grundrissé”-ben számos olyan fontos elméleti elemzés van, amely máshol nem tér vissza, joggal ostorozza a közönyt a „Grundrissé”-vel szemben — elsősorban Althusser iskolájában —, de mindezt a marxi életmű totális újraolvasása jegyében veti fel, tehát csak a „Grundrissé”-ig vezető utat vizsgálja, s e művet nem úgy tekinti, amely maga is továbbvezet a „Tőké” felé.

²⁴ A marxista tankönyvek és összefoglalók — mint az idézett „Életrajz” (I, 342—346.) avagy a „Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland” (Bd. I, Berlin 1969, 429—435.) c. kötet csak röviden és általánosságban említik a „Grund-

Marx gazdaságtani rendszerének fejlődése az első alapvető kérdés filozófiai rendszerének fejlődése szempontjából, mivel filozófiai fejlődése a gazdasági rendszerezésen keresztül realizálódott. Ezért is igyekeztünk az ökonómiai rendszerezés fő etappjait felvázolni, lévén a „Grundrisse” megítélésének, a marxzi életműben való elhelyezésének kulcskérdése ez. A marxizáns és polgári szerzők felelevenítik a marxzi életmű „tragikus befejezetlenségének” legendáját — összekapcsolva a „Hegellel való két találkozás” legendájával — és ennek kifejtésén keresztül igyekeznek a „Grundrisse”-t Marx főműveként bemutatni. Ez a mai vita az elmélettörténetben szoros szálakkal kapcsolódik a „Tőke” kötetei megjelenése után nyomban megindult vitához a „Tőke” befejezetlenségéről, s ennek részeként kötetei „ellentétéről”. Ezt a vitát most csak annyiban szeretnénk felidézni, hogy Engels „Előszavai” és egyéb írásai rávilágítottak a „Tőke” genezisére, s ez a folyamat sokak számára érv volt amellet — a III. kötet megszakadt fejtegetése az osztályokról is ezt látszott bizonyítani —, hogy Marx életműve nem egyéb grandiózus torzónál, gazdaságtani rendszere töredékesen maradt fenn, s filozófiai rendszerének kifejtéséhez, úgymond, már egyáltalán nem tudott eljutni. Ez a megközelítés természetesen arra volt jó, hogy ne kelljen vállalni a marxzi gazdasági és filozófiai rendszer fegyelmét, ill. az akkor belátható és elérhető művek alapján úgy lehetett érvelni, hogy az ökonómus Marx maga sem helyezett súlyt filozófiai nézetei rendszeres kifejtésére, ezért filozófiája negligálható avagy behelyettesíthető más nézetekkel.

Már Kautsky erősen hangsúlyozta, hogy Marx alapvetően megváltoztatta gazdaságtana felépítésének tervét, s ha formálisan a hatos terv felől közelítünk, valóban úgy tűnhet, hogy a „Tőké”-ben annak csak egyik szakasza realizálódott. Ezt a koncepciót azonban, miszerint a „Tőke” előmunkálataiban alapvető törés következett be 1863-ban — amikor az 1861—1863-as és az 1863—1865-ös kézirat munkálatai váltásánál Marx 1863 augusztusában azt írta Engelsnek, hogy az „egész tákolmányt” fel kell borítania (MEM 30, 352.) —, és utána módszertanilag is más alapokon történik a kifejtés, 1929-ben dolgozta ki Henryk Grossman. Ebben az időszakban Rjazanov bejelentéséből már ismert volt a „Grundrisse” létezése, de szövege nem volt elérhető. Ez a vita a mű kiadása után újra felélénkült, hiszen, ha Marx csak a hatos terv egy részét realizálta, akkor az átfogó elemzést tartalmazó „Grundrisse” a gazdaságtani (és filozófiai) főmű, ha viszont a „Tőke” a totális és megoldott gazdaságtan és filozófiai rendszerezés, akkor a „Grundrisse” csak jelentéktelen elmélettörténeti adalék. E két végletes álláspont jellemzi a „Grundrisse”-vel foglalkozó marxista és polgári munkák zömét.²⁵

rissé”-t, nem rekonstruálják gazdasági-filozófiai tartalmát és belső szerkezetét-fejlődését. Az utóbbi kötet azonban nagy erővel utal arra, hogy a „Grundrisse” megdönti a korábbi polgári Marx kritika sarkalatos téziseit (elidegenedés, humanizmus stb. a fiatal Marxnál). Ugyanezt a szempontot, a fiatalkori filozófiai problematika folytatását emeli ki I. Sz. Narszkij is a „Kategoria otesuzgyenyija v „Kapitale” i drugih trudah K. Marksza” c. tanulmányában („Kapital’ Marksza — filozofia i szovremennoszty”, Moszkva 1968, 474.).

²⁵ Henryk Grossman: „Die Änderung des Aufbauplans des Marxschen Kapitals” (Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 1929.) Mandel a maga részéről szintén túlhangsúlyozza a marxzi gazdaságtani rendszer befejezetlenségét (im. 99—100.), akárcsak pl. R. Rosdolsky, aki elmélettörténeti írásaiban 13 Tőke-variánszt különböztet meg, s aláhúzza, hogy egyik sem realizálódott.

A marxi életmű „tragikus befejezetlenségének” elméletét szerintünk azonban éppenséggel a „Grundrisse” értékelésén keresztül lehet megcáfolni. Nem azzal, hogy a „Tőke”-vel szemben a „Grundrisse” gazdasági-filozófiai teljességére és befejezettségére hivatkozunk, hanem azzal, hogy bemutatjuk, hogyan formálódik a „Tőke” rendszere alapjaiban már 1857–58-ban, s hogy ez a tervezet minden „tragikus törés” nélkül realizálódott a „Tőke” kötetében.²⁶ Másfelől ugyanolyan fontos hangsúlyoznunk, hogy a „Grundrisse”-nek mint nyers, tagolatlan — éppen ezért számos filozófiai kérdést szélesebb méderben taglaló — egésznek és a „Tőke”-nek mint „művészi egésznek” az összehasonlítása egyúttal azt is jelenti — bár feltétlenül csak a legfontosabb kérdésekben, mint a munkaerő társadalmi újratermelésének világtörténelmi problematikája, a tőkés ipari társadalom leküzdése stb. —, hogy a „Tőke” a „Grundrisse” által felvetett lényegi filozófiai kérdések továbbfejlesztése és rendszerré emelése is. Maga a „Grundrisse” mutatja meg leginkább, hogy gazdaságtan és filozófia lényegileg nem választható el a marxi életműben, bár az is kétségtelen, hogy míg a gazdasági rendszer kibontását Marx lényegében befejezte, filozófiai rendszerének közvetlen formában való kimunkálását nem, s ezért ebben a vonatkozásban életműve rekonstruálandó. Ezért míg Marx gazdasági rendszere vonatkozásában a „Grundrisse” jelentősége jórészt elmélettörténeti, addig filozófiai rendszerét tekintve elsősorban „logikai”, bár újra hangsúlyozni szeretnénk, hogy ez sem jelenthet a „Tőke”-vel való szembeállítást: a „Grundrisse” filozófiája is a „Tőke” felől olvasandó.

Magából a marxi módszertanból következik tehát elmélete logikai és történeti feldolgozásának elve, a kifejlett egész (rendszer) felől kell értelmezni a kifejlődésben levő rendszert. Akármilyen fontos tehát a marxi életmű genezisének, belső fejlődésének feltárása, mindez mégiscsak csupán úgy fogható fel, mint a kifejlett rendszer felé vezető szakaszok egymásutánja, amely csak a kialakult rendszer bázisán értelmezhető. A „Grundrisse” „felfedezése” a marxizmusban szerintünk nem megingatja, hanem megerősíti a „Tőke”-nek mint Marx főművének helyzetét, hiszen problémái gazdagságával maga mutat előre a „Tőke” felé, annak is gazdagabb, szélesebb értelmezését váltva ki és téve lehetővé. A „Grundrisse” az életmű újraolvasására és újraértékelésére késztet bennünket, mert a marxizmus története maga is eleven, valóságos történelem, de ez nem totális újraolvasás, mindent elsöprő fordulat, ahogy nem volt az a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” „felfedezése” sem. Ez az újraolvasás vezethet és vezetnie is kell a „Tőke” leszűkített értelmezéseinek kritikai meghaladásához, de nem vezethet a „Grundrisse” főművé nyilváníásával a „Tőke” háttérbe szorításához.

²⁶ A „tragikus törés” elméletének aktuális politikuma az „új munkásosztály”, „új középosztály” elméletének vonatkozásában a „Grundrisse” és a „Tőke” szembeállítása. A problematikát a „Grundrisse” kapcsán részletesen megtárgyalják a „Situating Marx” c. kötetben, legjelentősebb összefoglalása szerintünk D. Bell „The Coming of Post-Industrial Society” (New York 1973) c. munkája, amely történetileg és logikailag egyaránt elemzi ezeket a koncepciókat, s maga is átfogó elmélettel áll elő.

A POLGÁRI ÉRDEKEK ÉRVÉNYESÍTÉSÉNEK KORAI FORMÁI A FRANCIA VÁROSOKBAN. II.*

TÓTH TAMÁS

VÁROSFEJLŐDÉS ÉS JOGFEJLŐDÉS

A falaik között kibontakozó „szelíd áruforgalom” (Marx) már most megkívánta, hogy a városok mindent megtegyenek polgáraiknak a lényegénél fogva erőszakos és önkényes földesúri bíraskodással szembeni jogvédelme érdekében, egyben pedig tulajdon igazgatási funkcióik hatékony gyakorlása is előfeltételezte kellő jogi szankciók meglétét. Innen törekvésük arra, hogy kisajátítsák vagy megvásárolják a bírói hatalom megtettesítésének méltóságát. Fentebb már láttuk, hogy a polgár város mint politikai testület egyik legfontosabb jellemzője valóban éppen az volt, hogy többé-kevésbé korlátozott módon törvényhozási és igazságszolgáltatási kompetenciával rendelkezett.

Ez azt is jelentette, hogy önálló bírói terület volt, saját közegéből való esküdtekkal, s hogy egy adott helyen polgárjoggal rendelkező személyt csak saját városának bírósága vonhatott felelősségre.¹ A városi békére (pax villae) tekintettel a személyes bosszú illegálissá válik, a feudális környezet sokrétű negatív hatásait is figyelembe véve azonban nem meglepő, hogy a „szelíd áruforgalom” igényei még hosszú ideig a városi életnek büntetőjogi szempontból egyenesen „könyörtelen reglementációja”² irányába mutattak. Ez a büntetőjog bővelkedett rendkívül szigorú, nemegyszer a „szemet szemért, fogat fogért” elve alapján kirótt testi büntetésekben, a racionalizálódás tendenciái csak fokozatosan érvényesültek benne. Az a tény viszont, hogy minden városlakóra egyaránt érvényes volt, bizonyára jelentősen hozzájárult a korábbi rendi különbségeknek a jogalkalmazás szempontjából való nivellálódásához. A fejlődés általános tendenciája mindenesetre az volt, hogy a városi bíróságokon esküdtként működő burgensisek előbb-utóbb a társadalmi élet különféle területein — mégpedig nemcsak büntetőjogi, hanem nevezetesen magánjogi vonatkozásban is — „minden városi polgárra azonos és közös . . . különleges jogot”³ kezdtek alkalmazni.

Véleményünk szerint persze helytelen lenne a kommuna és a prekommunális fejlődés, illetve a kommuna és falusi környezete között jogi szempontból abszolút kontrasztot tételni és a polgár várost — mint ahogyan ezt pl. Olivier-Martin teszi — egyszerűen olyan privilegizált központként meghatá-

* A tanulmány első része megjelent „Magyar Filozófiai Szemle” 1976/2. számában. — Szerk.

¹ M. Weber, i. m. 324.; Petit-Dutaillis, i. m. 48—49. A Marx által más összefüggésben használt „szelíd áruforgalom” kifejezést az „erőszak viszonyaival” való szembeállításban mutatis mutandis itt is alkalmazhatónak véljük. Vö. MEM 46/II, 369.

² Vö. Pirenne: „Les villes . . .”; uo. 146—147.

³ M. Weber, i. m. 323.

rozni, ahol az általános földesúri jog (le régime seigneurial de droit commun) nincs érvényben. Hogy az valójában nincs egészen így, hogy a kommunáknak számos vonatkozásban kompromisszumot kellett kötniük, azt világosan mutatja, hogy a kommunális karták legjobban kidolgozott pontjai gyakran éppen azokkal az esetekkel foglalkoznak, amelyekben a városi jogszolgáltatás a városban lakó, de nem a kommuna tagjai közé tartozó személyekkel (idegenek, nem-eskütársak, az első két rend tagjai és megbízottai stb.) kerül szembe, általában, ahol az keresztezi a feudális vagy egyházi jogszolgáltatás kompetenciáit, amelyek természetesen korántsem tűntek el. Sőt, nem ritka dolog az sem, hogy a szenior vagy a király éppen a legfontosabb jogesetekben való eljárást (haute justice) a kommunával szemben kifejezetten önmagának tartja fenn. Ugyanígy a városoknak, különösen a kereskedővárosoknak saját polgáraik jogvédelme biztosítására irányuló legenergikusabb erőfeszítései sem hagyhatják figyelmen kívül más városok analóg érdekeit.⁴ Világos azonban, hogy ezek a kérdések nem véletlenül kapnak nagy súlyt a kommunák „külső kapcsolataiban”, s azok közvetlenül szembetűnő törekvése arra, hogy „polgáraik kiváltságos helyzete az egyes polgárnak harmadik féllel való érintkezésében is különleges jogként érvényesüljön”⁵ ráirányítja figyelmünket magának ennek a kiváltságos helyzetnek közelebbi jogi tartalmára. E különleges jog formáinak, helyi változatainak szinte zavarbaejtő sokasága egyébként tisztán kirajzolódó általános tendenciák köré rendezhető, ezen a bázison pedig — mint fentebb már utaltunk rá⁶ — létrejött a kutatási eredmények egy olyan minimuma, amely véleményünk szerint lehetővé teszi, hogy a polgári eskütársak rendi jogának⁷ egyes problémáit legalább általános utalások formájában fölvehessük.

A városok sok szempontból sajátos jogának forrása M. Weber szerint egyaránt lehetett „a szokás, az autonóm jogalkotás, az utánzás, az átvétel vagy valamilyen minta lemásolása a város alapításakor”.⁸ A szokásjognak mint a kommunális karták megértéséhez nélkülözhetetlen jogi „háttérnek” fontosságára fentebb már mi is utaltunk. Érdemes lenne azonban ezt a városi jogfejlődés tartalmával-jellegével szorosan összefüggő kérdést Webernél egy kissé konkrétábban is szemügyre vennünk. Annál is inkább, mert abban, hogy minden kicsinyessége, korlátozottsága ellenére a városok polgársága történelmi perspektívában nézve, a tespedő nemességhez képest mégis „legalább fejlődésben volt . . . képes arra, hogy a feudális társadalmat átalakítsa” — minden kétséget kizárólag jogi szempontok is közrejátszottak. E fejlődés lényegi tartalma ugyanis a marxizmus értelmében az volt, hogy a korai polgári kézművestulajdon történelmileg tiszta magántulajdonná fejlődött, ez utóbbi tendencia pedig Engels lényegretörő megfogalmazása szerint „hatalmas ösz-

⁴ Vö. Olivier-Martin, i. m. 158.; Luchaire, i. m. 132.; W. Ebel, i. m. 251—253. Német vonatkozásban Ebel két vagy többoldalú városközi jogegyezmények (Justzgewährungsverträge) egész szövevényéről beszél, amely összehangolta az átutazóban levő kereskedők jogi kezelésének (Gästerecht) formáit.

⁵ M. Weber, i. m. 252.

⁶ Vö. tanulmányunk első részét.

⁷ M. Weber szerint a tipikus középkori város olyan polgároknak „különös és jellegzetes szervekkel rendelkező intézményesen társult szövetsége . . . akik ebben a minőségükben egy csakis őket megillető közös jog hatálya alatt állnak, tehát rendi értelemben vett „jogtársak”. I. m. 242—243.

⁸ M. Weber, i. m. 323.

tönzöt talált a római jogban, amely már mindazt készen tartalmazta, ami felé a kései középkor polgársága még csak tudattalanul törekedett”.⁹

Érdemes itt egy kissé visszatekintenünk. A középkori jogfejlődésről általában persze csak egészen elvontan szólhatunk.¹⁰ Egyik sajátossága a rendkívüli sokféleség, az erős partikularizmus volt. A sok népet, törzset egyesítő frank birodalomban pl. egyidejűleg többféle jogrendszer érvényesült. Az egyes továbbélő „népjogok” sokféleségéből eredő összeütközéseket a személyhez tapadó jog elve alapján igyekeztek elkerülni, vagyis mindenkire (személyükben még a klerikusokra is) annak a törzsnek a joga vonatkozott, amelyben született. Mint ismeretes, a római népességre az ún. leges romanorum, a germán lakosságra az ún. leges barbarorum voltak mérvadóak, e két jogrendszer mellett, illetve részben azok felett állt a frank uralkodók által kibocsátott rendeletek, kapituláriák összessége, végül egyházi ügyekben sajátos — későbbi kifejezéssel elve — kánonjogi szabályok érvényesültek.

Egy más vonatkozásban a római jog és a szokásjog elemeinek bonyolult, kezdettől fogva tapasztalható, ugyanakkor történelmileg módosuló összefonódását hangsúlyoznánk. A leges romanorum klasszikus szövegekre, de a római jog VI. századi, Justinianus-féle kodifikációját megelőző időkből származó szövegekre támaszkodó kodifikációk, amelyek bár tükrözik a korszak nyugat-európai jogának „hanyatlását és barbarizációját”, a klasszikus római jogi kultúra átmentésében jelentős szerepet játszottak. Egyéb, így ótestamentumi majd természetesen középkori-feudális elemeket is tartalmazott, mind eredetében, mind későbbi fejlődésben, mégis jelentős részben a római civilizáció termékének fogható fel a kánonjog is (ecclesia vivit lege romana: az egyház a római joggal él). A karoling uralkodók hatalma támaszkodott mind arra a római elvre, hogy a császár a jog forrása, mind pedig az uralkodói tekintélyt az isteni kegyelemből eredeztető egyházi doktrinára, így nem meglepő, hogy bár központi hatalom bírái által a gyakorlatban is érvényesített kapitulárek, amelyek — keresztezve más jogrendszereket — részben az egész államterületre vonatkoztak és a jog területi hatályának később megerősödő tendenciáját készítették elő, a római jogot mint személyhez tapadó jogot nem helyezték hatályon kívül. Ami a leges barbarorumot illeti, ezek a germán szokásjogra támaszkodó, királyi tekintéllyel szentesített korántsem homogén kodifikációk; a római, illetve a kánonjog elveinek hatása azonban ezekre is egyértelműen kimutatható, mégpedig „nemcsak a formát, hanem a lényegi tartalmat tekintve is”. Az említett jogforrások mind írottak voltak. Egyfelől azonban részben éppen szokásjogot rögzítenek írásos formában (világos ez a leges barbarorum esetében), másfelől viszont — minthogy ez az írott jog nem foghatta át a társadalmi élet valamennyi területét és problémáját — mellette

⁹ MEM 21, 174., 178.

¹⁰ Főként a következő művekre támaszkodunk: H. D. Hazeltine: *Roman and Canon Law in the Middle Ages*; „Contest of Empire and Papacy, Cambridge Medieval History”, V, 1957, 697–764., vö. különösen 703–707., 720–721., 725–728., 748–752.; M. Bloch: „La société féodale, La formation des liens de dépendance”, Ed. Albin Michel, Párizs 1949, 173–190.; F. Calasso: „Medio evo del diritto”, I, Le fonti, Dott. A. Giuffrè, Editore, Milánó 1954; Warnkönig-Stein: „Französische Staats- und Rechtsgeschichte”, Band 2, Geschichte der Rechtsquellen und des Privatrechts, 3–76.; Olivier-Martin, i. m. 122–123., 168–169.; P. Koschaker: „Europa und das Römische Recht”, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München — Berlin 1958; Bónis Gy. — Sarlós M.: „Egyetemes Állam- és Jogtörténet”, Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 96–103., 119–128. stb.

már a frank birodalomban föltételezhető egy pusztán szóbeli tradíción alapuló szokásjogi szabályozás többé-kevésbé kiterjedt zónája.

Nagyjából a IX. századtól kezdve a jogfejlődésre kettős tendencia volt jellemző. A feudalizmus kibontakozásával, sajátosan új, szabályozásra váró viszonyok térhódításával a tisztán szokásjogi alapon álló szabályozás szférája jelentős mértékben kiterjedt, egyben pedig a személyhez tapadó jog fokozatosan háttérbe szorult a jog területi hatályának mindinkább érvényesülő, adott körülmények között azonban a feudális szétaprózottságot tükröző elvéhez képest. A frank birodalom felbomlása (843) utáni átfogó társadalmi változások számos olyan következménnyel jártak, amelyek együttesen egyáltalán nem kedveztek az írott jog érvényben maradásának. A karoling uralkodók rendeletei csakúgy mint a barbár törvények jórészt feledésbe mentek, a világi jogászképzés megszakadt, a régi jogforrások közös nyelvének, a latinak ismerete a klerikusok monopóliumává vált, minden feudális úr egyben bíró is volt, ami egyet jelentett azzal, hogy a bírák többsége nem tudott olvasni stb. Hosszú időre a jog egyetlen eleven forrása a szokásjog maradt. (Igen jellemző, hogy még a kánonjogon belül is megkülönböztethető a *ius scriptum* mellett egy — a természetes igazságosság elvére támaszkodó, hagyományos, szokásjogi szabályok összességét jelölő — *ius non scriptum*, valamint az egyház általános érvényű joga mellett helyi érvényességű, speciális, pl. egyes püspökök által kibocsátott szabályok sokasága, amelyek közül nem kevés a XII. században a kánonjog alapvető, Gratianus-féle kodifikációjába is bekerült.)

De hogyan egyeztethető össze ez a megállapítás azzal a hagyományos fel fogással, amely Franciaországot a jogfejlődés szempontjából két nagy részre osztotta: az „írott jog országainak” (*pays de droit écrit*) nevezett déli tartományokra, és a „szokásjog országainak” (*pays des coutumes*) nevezett északi tartományokra? Ennek a megkülönböztetésnek van reális alapja (így délen a római jog hatása sohasem szűnt meg egészen, s itt érvényesült a leghamarabb a justinianusi szövegek recepciója is), sematikus értelmezésével azonban már egyes XIX. sz-i, főként azonban a legtöbb modern kutató szembeszállt. Így, ahol — mint északon — a jog nem támaszkodik többé írott jogforrásokra, maga a szóbeli tradíció őrzött meg számos régi szabályt, a római és kánonjog, a kapitulárek egyes elemeit; s még a specifikusan új, számtalan helyi változatban feudális viszonyokat tükröző jogelveknek is megvannak az előző korszakba visszanyúló gyökereik. Másrészt, még ott is, ahol — mint délen — továbbra is ismerték és elfogadták a régi írott jogforrásokat, a bonyolultabbá váló társadalmi szükségletek ezek mellett új, ezeket kiegészítő vagy helyettesítő szokásokat hoztak létre. Toulouse-nak és környékének szentelt terjedelmes monográfiájában Castaing-Sicard¹¹ pl. egészen konkrétan is kimutatja — ráadásul az általában a római jog exkluzív területeként kezelt szerződési jog kapcsán — az ország északi tartományaiban uralkodónál „nem kevésbé szívós és eredeti szokásjog” létezését. Korántsem az a helyzet tehát, hogy jogi szempontból két teljesen homogén tömb állt volna szemben egymással, hogy északon csak germán, délen csak római jogelvek érvényesültek volna. Továbbá megjegyzendő, hogy a római jog az „írott jog országaiban” sem a

¹¹ M. Castaing-Sicard: „Les contrats dans le très ancien droit toulousain” (X—XIII. e. siècle), Imprimerie M. Espic, Toulouse 1959, 7—8., 562—563., 565. Vö. továbbá P. C. Timbal: *Le droit privé dans le Midi de la France*; „La Ville”, III, 115—119.

korábbi korszak valamely hivatalos promulgációjából merítette kötelező erejét. Kötelező ereje a római jognak is csak mint a lakosok által elfogadott helyi szokásnak volt; csak mint ilyen, mint írott helyi szokásjogot ismerték azt el a francia királyok is (egyebek közt tekintettel az őket a német császárokkal szembeállító külpolitikai érdekekre is). Végző soron tehát maguk a déli tartományok is a szokásjog birodalmának részét képezik, csak hogy az itt elfogadott szokások között több ered a római jogból, mint másutt. Ez a megfontolás egyben az egyes déli tartományok jogviszonyai közötti említésre méltó eltéréseket is magyarázza.

Ami mármost a középkori francia jogfejlődésnek nagyjából a XII. századtól kezdődő szakaszát illeti, ennek két főtrendenciája: a szokásjog írásbafoglalása és fokozódó egységesítése, valamint a római jog justinianusi szövegeinek erőteljes és széles körű térhódítása nemcsak időben esett egybe, hanem lényegileg is összefüggött a felvirágzó városok polgárságának megerősödésével, és végző soron tükrözte annak érdekeit.

A pusztán szóbeli tradíció alapuló joggyakorlat „kalkulálhatatlansága”, számos irracionális mozzanata¹² előbb-utóbb a városokban kibontakozó áru-termelés, pénzgazdálkodás fékjévé vált. Nem meglepő tehát, hogy a következő évszázadokban a városi polgárság volt az a társadalmi erő, amely — a királyi hatalommal együtt — leginkább érdekelve volt a jogforrások rögzítésében. Más-más vonatkozásban jól mutatja ezt a városi karták elszaporodása, a municipalitások törekvése a vitatott helyi szokások kötelező-egyértelmű megfogalmazására, a városjogok korai megjelenése és a XIV. sz.-tól tapasztalható gyakorisága, különösen pedig a szokásjog franciaországi kodifikációjának két hatalmas hulláma.

Amikor a XIII. század folyamán egyes jogismerő férfiak (a legjelentősebb közülük Beaumanoir volt) egyelőre még saját kezdeményezésből nekiláttak, hogy a jogbizonytalanság megszüntetése érdekében egy-egy terület szokásjogi szabályait ún. jogkönyvekben (coutumiers) írják össze, egyik legfontosabb forrásukként a városi kartákra támaszkodtak; a tekintélyes, a bírósági gyakorlat alapjává váló jogkönyvek aztán a későbbiekben maguk is felhasználásra kerültek a városi jogkönyvek szerkesztésénél.¹³ A különféle helyi jogszokások sokaságának azonban ekkor még csak egy kis részét jegyezték fel, a jogbizonytalanság alapvetően nem szűnt meg. Tizenötödik századi előzmények után ezért a királyok megbízásából a XVI. sz.-ban sor került a szokásjog hivatalos összefoglalására. A „Német ideológia” innen számítja a francia jog „tulajdonképeni fejlődésének” kezdetét, ez a kezdet azonban Marx és Engels interpretációjában egyben kifejezetten mint a polgári fejlődés korábbi szakaszának eredménye jelenik meg, és azzal van összefüggésben, hogy időközben „a burzsoázia annyi hatalomra tett szert, hogy a fejedelmek felkarolták érdekeit”.¹⁴

Másrészt, bár a teljes jogegységet csak a napóleoni Code Civile (1804) tudta megvalósítani, bár a partikularista tendenciák mindig újratermelődtek,

¹² Erről lásd M. Bloch, i. m. 179—184.

¹³ Vö. Warnkönig—Stein, i. m. 36., 39—40.; az egyes jogkönyvekről uo. 40—56.; Bloch, i. m. 188.; Bónis—Sarlós, i. m. 119—120.

¹⁴ Marx és Engels: „A német ideológia”, 95. A szokásjog hivatalos rögzítésében jelentős szerepet játszottak a polgári jogászok és összeíró biztosok. Vö. Bónis—Sarlós, i. m. 120.

a megerősödő városok polgársága végső soron érdekelve volt a jogrendszer kisebb-nagyobb területen való egységesítésében. Innen a legtöbb város törekvése arra, hogy jogát a környező falvakra, vidékre is kiterjessze, innen a kommunális karták filiációjának már említett jelensége (az ún. Etablissements de Rouen mellett legnagyobb befolyása Lorris és Beaumont városok kartájának volt), valamint egyes városok jogkönyvének gyakori átvétele.¹⁵ De bizonyára összefüggésben van ezzel az is, hogy a XII. sz. végétől, majd a jogkönyvíróknál a szűken helyi értelmezésű szokásjog mellett mind világosabban kirajzolódnak szélesebb szokásjogi szférák (aires coutumières; így például „France autour de Paris”, Normandie, Champagne), illetve hogy e partikuláris jogok birtokában kísérletek történtek egy általános érvényű francia jog (droit commun de la France, gemeines Recht) körvonalazására is. Olyan viszonyok rendezése érdekében, amelyeket egy adott területen nem szabályoztak elismert normák, a jogkönyvírók, majd az új jogászok lényegileg polgári rendjének képviselői megpróbálták általános jogelveket megállapítani. Elsősorban a helyi jogok összevetésére, azok közös mozzanatainak megfogalmazására támaszkodtak, de figyelembe vették a királyi törvényhozást, a bírósági gyakorlatban kikristályosodó elveket, valamint a római és kánonjog különféle elemeinek nem túlzottan világosan körvonalazott együttesét is. A római jog ilyen értelmű hatása kézenfekvőbb a déli tartományokban, de — a XII. századtól kezdődő reneszánszával összefüggésben — kimutatható „a szokásjog országaiban” is: a coutumes interpretációjában és alkalmazásában mind a jogtudósok, mind a bíróságok „egyfajta egyetemes jogi logikaként, kiegészítő szabályok, hasznos analógiák . . . forrásaként” kezelték, több jogkönyv pedig kifejezetten is elismeri a királyi birtokok droit communjának egyik forrásaként.¹⁶

Nézzük most a városokkal kapcsolatos jogi problematika egy másik mozzanatát. Emancipáció-mozgalmaik kibontakozását megelőzően az uradalmi városok jogi szempontból is egyértelműen szenioraik fennhatósága alá tartoztak, a területükön alkalmazott jog nem különbözött a környező vidék jogától, amely egy feudális agrártársadalom joga volt. Az önállóvá vált városok viszont nemcsak maguk döntöttek az esetleges jogátvételtől és annak módjáról, hanem hatásaik révén megerősítették, értelmezték, valamint módosították és ki is egészítették a szokásjogot, sőt autonóm módon új jogszabályokat is alkottak.¹⁷ Különleges jogukat ezen elemek elegyeként foghatjuk fel, és az alábbiakban csak magánjogi szempontból fogjuk szemügyre venni. Azonnal felvetődik a kérdés: tükröződnek-e és hogyan a középkori polgári fejlődés sajátos tendenciái ebben a különleges jogban, lehet-e a faluval, a vidékkel szemben a magánjogfejlődés sajátosan városi formáiról beszélni? Bár általában és elvben egyértelműen igennel lehet válaszolni, a kérdés még-

¹⁵ A filiációról lásd Warnkönig—Stein, i. m. I, 266—276.; Luchaire, i. m. 136—150. és Lodge: „The Communal Movement . . .”; uo. 648—649. E szerzők erősen hangsúlyozzák a probléma bonyolultságát. Vö. továbbá Bónis—Sarlós, i. m. 87.

¹⁶ Vö. Warnkönig—Stein, i. m. 32—33., 40., 66., 74—75., Bloch, i. m. 188.; Hazeltine, i. m. 750., a szó szerinti idézet innen származik; Koschaker, i. m. 143.

¹⁷ A probléma bonyolultságát, nevezetesen a szokásjog és az „autonóm jogalkotás” közötti különbség viszonylagosságát jól mutatják Calassónak — sajnos azonban az itáliai városokra korlátozódó — elemzései, I. m. 419—425. Warnkönig—Stein a városok kapcsán eredetét tekintve nagyrészt iratlan, formáját tekintve azonban írott jogról beszél. I. m. 36.

sem pusztán szónoki. A XII. sz. vége előtti időszakban ugyanis a dokumentumok hiánya vagy szegényessége miatt kockázatos dolog a városi magánjog általános jellemzésére, különösen pedig a falusival való összevetésére vállalkozni, a XIII. sz.-tól kezdve viszont — bár ekkortól növekvő számban állnak rendelkezésre dokumentumok — a jog egységesebbé válásának általános tendenciájával összefüggésben ellentétük előbb-utóbb és legalább részlegesen viszonylagossá válik (egyes helyeken ugyanakkor egészen a XVIII. sz.-ig fennmaradnak bizonyos különbségek). A probléma kutatása ezért számos nehézségbe ütközik,¹⁸ sajnos éppen a városi magánjog kiformalódásának időszakáról tudunk keveset.

Alapvetően azonban vitathatatlanak tartva a városi magánjog sajátosságának tényét, azt tartalmi szempontból a magántulajdon történelmi fejlődésének egy olyan új szakaszával hozzuk összefüggésbe, amelynek legadekvátabb jogi kifejezését — *végső soron* — a római jog elvei jelentették. A marxizmus klasszikusai szerint „a magánjog a magántulajdonnal egy időben fejlődik ki a természetadta közösség felbomlásából” és „lényegében csak szentesíti az egyének között fennálló, az adott körülmények között normális gazdasági kapcsolatokat”.¹⁹ „A tulajdonképpeni magántulajdon mind a régi, mind a modern népeknél az ingó tulajdonnal kezdődik.”²⁰ A rómaiaktól eltérően azonban a nyugat-európai középkorban a törzsi tulajdon különböző fokokon — mint feudális földtulajdon, testületi ingó tulajdon, manufaktúra-tőke — keresztül végül a modern, „a közösség minden látszatát levetett”, tiszta magántulajdonig fejlődik.²¹ E folyamat fontos szakaszát képezik a középkori városok. Mihelyt mármint ez utóbbiakban az ipar és a kereskedelem felbomlasztotta a feudális közösséget, továbbfejlesztette a magántulajdont, — „nyomban újra elővették és érvénybe léptették a kialakult római magánjogot”, e magántulajdon és e magánjog térhódításával pedig olyan „új szakasz kezdődött, amely képes volt további fejlődésre”.²²

Mint ismeretes, a római jog recepciója Franciaországban is már korán világoosan kimutatható. A justinianusi szövegeket alapul vevő bologna-i jogiskolának számos francia földről jött hallgatója volt, s a XII. sz.-tól pedig már Párizsban, Montpellier-ben, majd a XIII. sz.-tól Orleans-ban és Toulouse-ban is magas színvonalú oktatás folyik, sőt egyes francia jogászok Angliában is és Olaszországban is karriert csinálnak. A római jog erőteljes és széles körű gyakorlati elterjedését az magyarázza, hogy az, mint „az árutermelő társadalom első világjoga” az alapvető meghatározások tekintetében mintegy „anticipálta” a jogot a későbbi társadalom számára, amennyiben „utóéletlen szabatossgal kidolgozta az egyszerű árutulajdonosok minden lé-

¹⁸ Erről összefoglalóan lásd: J. Gilissen: *Le droit privé des villes, vu sous l'angle de l'histoire comparative*; „La ville”, III, 16—18. E kötet szerzői közül mindenesetre csak P. C. Timbal „Le droit privé dans les villes du Midi de la France” c. tanulmánya nem konstataálja város és vidék magánjogának különbségét, az általa vizsgált Languedoc vidékén azonban főként mezővárosok találhatók, amelyek más szempontból is kevésbé különböztek falusi környezetüktől.

¹⁹ Marx és Engels: „A német ideológia”, 95. Marx és Engels: *Vál. Műv. II.* 358.

²⁰ Marx és Engels: „A német ideológia”, 94.

²¹ Uo. 94. A rómaiaknál ezzel szemben „a magántulajdon és a magánjog kifejlődése nem járt további ipari és kereskedelmi következményekkel, mert egész termelési módjuk ugyanolyan maradt”. Uo. 95.

²² Uo. 95.

nyeges jogviszonyát (vevő és eladó, hitelező és adós, szerződés, kötelezettség stb.)”²³ Minthogy ez a jog az új jogászok lényegileg polgári rendje kezében antifeudális fegyverré vált, a sajátos, középkori árutermelés és pénzgazdálkodás fellegrárai, a városok messzemenően érdekelve voltak abban, hogy azt „a középkorral szemben . . . mint a feltörő polgári társadalom jogát”²⁴ érvényre juttassák.

Itt azonban nyomatékosan fel kell hívnunk a figyelmet egy problémára. A római jog jelentőségteljes történelmi utóélete nyilvánvalóan „a termelési viszonyok mint jogviszonyok . . . egyenlőtlen fejlődésének” legjellegzetesebb példája, és Marxnak alighanem alapos oka volt rá, amikor ennek az egyenlőtlen fejlődésnek elméleti magyarázatát a „Grundrisse” elején a „tulajdonképeni nehéz pontnak” nevezte.²⁵ A történelmi gyakorlat oldaláról nézve a római jog mindenesetre „olyannyira klasszikus” jogi kifejezése a tiszta magántulajdon uralma alatt álló társadalom életviszonyainak, hogy legalábbis ami nagyjából a XVI. sz.-tól kezdve kibontakozó modern termelés, „ipari társadalom” (Marx) valóságát illeti — hatása meglehetősen egyértelműen, egyenesvonalúan érvényesült.²⁶ Bonyolultabbnak tűnik a helyzet a középkori városfejlődés vonatkozásában. Itt igen fontos annak a körülménynek a figyelembevételére, hogy — éppen mert messzemenően anticipálja a tiszta magántulajdon, az „ipari társadalom” viszonyait — a római jog egyben „sokkal előbbre is volt”²⁷ a középkor sajátosan korlátozott polgári tulajdona által meghatározott polgári viszonyoknál, recepciója ennek megfelelően meglehetősen komplikált, ellentmondásos képet mutat.

Egyrészt általánosan elismert tény, hogy a kommuna-mozgalom, majd a megerősödő városok virágzó kézművesiparra, árutermelésre, pénzgazdaságra támaszkodó társadalmi életének új típusú érdekei, valamint a római jog recepciója, mint összeurópai jelenség között alapvető összefüggés volt.²⁸ Ugyanezt mondhatjuk konkrétan a francia fejlődést illetően: a kommuna-mozgalommal kapcsolatban „a római jog erőteljes fuvallatáról” író A. Thierry-től az e jog gyors elterjedését egyenesen a (délkelet-francia) városi jogfejlődést

²³ Marx és Engels: Vál. Műv. II, 359.; MEM 46/I, 151. Mint Marx megjegyzi ezen anticipáció oly módon volt lehetséges, hogy bár a római jog „olyan társadalmi állapotnak felel meg, amelyben a csere semmiképpen sem volt kifejlett, mégis, mivel meghatározott körben kifejlett volt, kifejthette a jogi személynek, éppen a csere egyénének a meghatározásait”. Vö. továbbá: Marx és Engels: Vál. Műv. II, 359.

²⁴ MEM, 21, 178. (MEM 46/I, 151.)

²⁵ MEM 46/I, 34–35.

²⁶ A jog „tulajdonképeni fejlődése” (részben Anglia kivételével) „minden országban . . . a római törvénykönyv bázisán ment végbe”, („A német ideológia”, 95.), egyetlen törvényhozás sem tudott semmi lényegeset javítani rajta (MEM 21, 178.), s még a Code civil is csak „mesterien hozzáidomította” azt a modern tőkés viszonyokhoz (Marx és Engels: Vál. Műv. II, 94.)

²⁷ MEM 21, 178.

²⁸ Egyéb tényezők fontosságát is hangsúlyozva világosan rámutat erre pl. Calasso, i. m. 351–354. (a szerző külön fejezetet szentel a jog XI. sz.-tól kezdődő reneszánszának); ugyanígy M. Weber: Rechtssoziologie; „Wirtschaft und Gesellschaft”, Kiepenhauer & Witsch, Köln—Berlin 1964, erster Halbband, 629. (ő a polgári jogérdekek szempontjából főleg a római jog általános formái kvalitásait — „die allgemeinen formalen Qualitäten — emeli ki); valamint Bónis—Sarlós, i. m. 69., 121.; Bloch, i. m. 185 és köv.; valamint lásd Diósi Gy. Bevezetését „A római jog világa”, Gondolat, Budapest 1973 c. kötetben.

a vidékitől megkülönböztető jellegzetes vonásként tárgyáló P. Ourliacig²⁹ számos szerzőre hivatkozhatnánk. Minthogy a római jog elvei olyan ideálként jelennek meg, amelynek megvalósítását a földesúri kiváltságok akadályozzák, az „minden kétséget kizáróan előmozdította a földesúri privilégiumok ellen vívott harcot és felbátorította elődeinket arra, hogy elismertessék alapvető magánjogi érdekeiket”.³⁰

Másrészt viszont a római jog nem kizárólag a városi polgárság érdekeinek kedvezhetett, és nem mindenütt, nem mindig kezdettől fogva, sőt nem egyedül vagy nem egyértelműen kedvezett a városi polgárság érdekeinek. Továbbá azt is figyelembe kell vennünk, hogy maguk a római jog justinianusi szövegei is különböző, történelmileg feltételezett interpretáció-típusok közvetítésével hatottak.

Sorra véve ezeket a szempontokat, először is, mint Engels írja, királyok és polgárok egyaránt hatalmas támaszt találtak az új jogászok feltörő, lényegileg polgári rendjében. A francia jogfejlődés sajátos arculatának kialakításában aztán alighanem általában is meg volt a jelentősége annak a körülménynek, hogy a királyi jogászok — az uralkodói érdekek szolgálatában — a recipiált római jogot sajátosan megszűrték. Csak azt vették át belőle, aminek a királyok hasznát vehették és — sok mindent konzerválva a honi szokásjogból — kidolgozták azokat az érveket is, amelyek segítségével érvényesülésében korlátozhatták, nemkívánatos tendenciáinak élet vehették.³¹ A mindazonáltal a *droit commun de la France*, az általános érvényű francia jog fontos elemeként elismert római jog és a szokásjogi szabályozás viszonya egyébként még a XV. században is tisztázatlan volt.

Ami továbbá a polgári jogérdekeket illeti, a városi magánjogfejlődés nemcsak az északi vidékeken ment végbe főként szokásjogi alapokon, hanem egyes délnyugati területeken is (Bordeaux vidéke, Landes, Béarn, baszkföld); másutt „igen távoli római eredetre visszavezethető szokásjogi jelleg” mutat (Languedoc, valamint Gascogne, Garonne-medence, Quercy stb.). Sőt, nem egy délnyugati város élénk és hosszantartó ellenállást tanúsított a római jog térhódításával szemben. Toulouse-ban pl. a helyi szokásjog feljegyzése mindenekelőtt éppen azt a célt szolgálta, hogy *szembeszegezhesék* azt a római jog befolyásával. A délnyugat-francia városok felerősödő jogi partikularizmusa feltétlenül összefüggött a „nagypolitika” különféle fordulataival (így az albigensek elleni kereszteshadjárat; a „franciákkal”, nevezetesen a római jogot saját fenntartásaik ellenére a déli városok „gleichshaltolása” érdekében következetesen felhasználó francia királyokkal szembeni ellenállás stb.). A jelen

²⁹ P. Ourliac: *Le droit privé dans les villes du Midi de la France*; „La ville”, III. 127.; a városi jog főbb vonásait és a római joggal való összefüggését Thierry részletesebben is elemzi: *Essai sur l'histoire* . . . i. m. 40—42. és köv.; H. Martin: „Histoire de la France”, Furne, Jouvet et Cie, Éditeurs, Párizs év nélkül, 236.; Bónis Gy.: „A jogtudó értelmiség a középkori Nyugat- és Közép-Európában”, Akadémiai K., Budapest 1972, 43. Bónis Gy. szerint a római és kánonjogot több olyan virágzó francia kereskedővárosban is tanították, amelyben később nem működött egyetem.

³⁰ P. C. Timbal, i. m. 118. Indirekt módon az általunk hangsúlyozott összefüggést támasztja alá az a körülmény is, hogy ahol — mint a délnyugat-francia területeken — nem találunk specifikusan városi magánjogfejlődést, nem mutatható ki a római jog korai, gyors térhódítása sem és fordítva.

³¹ Erről részletesebben lásd Koschaker, i. m. 221—223., 239.; vö. továbbá Engels, i. m.; MEM 21, 177. Engels megemlíti, hogy a római jog igen sok esetben ürügyet adott a nemességnek a parasztok fokozott elnyomására.

gondolatmenetünk szempontjából leglényegesebb mozzanatnak azonban azt tartjuk, hogy e jogi partikularizmus hivatkozási alapja egy olyan helyi szokásjog volt, amely — nevezetesen a toulouse-i grófságban, de más régiókban, így Burgundiában is — már jóval a római jog erneriusi reneszánszának hatását megelőzően következményekben gazdag „autonóm” megújulási folyamaton ment keresztül, valamint, hogy ez a különféle elemeket ötvöző megújulás mint a városi intézmények (konzulok, notáriusok) műve nemcsak eredetében polgári: legalábbis a városi polgárság fejlődésének korai szakaszában (XII—XIV., sőt XV. sz.) tartalmilag is a legadekvátábban tükrözte annak gazdasági-politikai érdekeit. (Említsük meg, hogy hasonló tendenciák a német jogfejlődésben is kimutathatók. A germán jog archaikus világával való szakítás, a polgári fejlődés irányába tett fordulat egyesek szerint részben már a római jog hatásának — egyébként késői — érvényesülését megelőzően megtörtént.³²)

Végül, bár a tényleges joggyakorlat és a jog tudományos művelése között még a jogtudomány olyan fellegráiban is, mint Toulouse hosszú ideig diszkrépancia mutatkozhatott, a későbbiek szempontjából igen nagy jelentősége volt annak, hogy a jogot a XII—XIII. sz.-tól kezdve nemcsak gyakorolták, hanem behatóan tanulmányozták, és elő is adták. „A római jog újrafelfedezése munkamegosztást hozott létre a papok — a feudális kor jogtanácsosai — és a nem egyházi jogtudósok között”³³ s ezen új jogászok, mint „eleve lényegileg polgári rend” által művelt, természetesen felépítményi jellegű tudomány, sokrétűen visszahatott a gyakorlatra. Mint ismeretes, három jellegzetes interpretáció-típust különböztethetünk meg.³⁴

A justinianusi jog első közvetítői Franciaországban is az ún. glosszátorok voltak. Ezek mindenekelőtt a justinianusi jog szigorúan pontos szövegmagyarázatára törekedtek és korai képviselőik magukat a justinianusi szövegeket tekintették mind a tanulmányozás, mind a gyakorlati alkalmazás kötelező alapjának. A Corpus Iuris azonban már egyszerűen technikai okoknál fogva sem volt alkalmas arra, hogy közvetlenül alkalmazzák a gyakorlatban, ehhez közvetítőkre, interpretációra volt szükség. Az interpretáció sajátos formáját képező glosszák aztán a XIII. sz.-ban (a szintézisüket megteremtő Accursius életművével) az érdeklődés középpontjába kerültek, bizonyos értelemben az eredeti szövegek fontosságát is elhomályosították. Bár ezzel lépés történt a VI. sz-i forrásoknak a XIII. sz. társadalmi valóságához való hozzáidomítása felé, a glosszátorok elmélete sok tekintetben életidegen maradt, mindenekelőtt amennyiben a római jognak mint *ius commune*-nak, általános érvényű jognak kizárólagos érvényt tulajdonítottak.

³² A fentiekkel kapcsolatban lásd P. C. Timbal, i. m. 118., 122—123.; P. Ourliac, i. m. 127—129.; valamint a német fejlődésről W. Ebel, i. m. 258.; különösen pedig M. Castaing-Sicard, i. m. 8—9., 14—15., 528—533., 562—563., 568—569., aki elemzi ennek a polgári érdekeket tükröző, az erneriusi hatás érvényesülését több mint egy évszázaddal megelőző, majd további egy-két évszázadon keresztül erősen fékező autonóm jogi megújulásnak jogi tényezőit is, különösen igen távoli, „mumifikálódott”, vulgarizált, eltorzított formában továbbélő római előzményeihez való viszonyát stb.

³³ Engels, i. m.; MEM 21, 177.

³⁴ Minthogy itt igen bonyolult problémáról van szó, a francia fejlődéssel kapcsolatos rövid utalásokra szorítkozunk. Vö. Koschaker, i. m. 84—124.; Hazeltine, i. m. 736—743.; Calasso, i. m. 454—457., 596.; Bónis Gy.: „A jogtudó értelmiség...” 31—53; Bónis—Sarlós, i. m. 69.; valamint a városi jogászokról: É. Engelmann, i. m. 75., 124—125. és G. Chevrier: „Les villes du duché de Bourgogne”, 422.

A római jog interpretációjainak következő alapvető típusát a XIV. sz.-tól befolyásos, ún. posztglossátorok vagy kommentátorok iskolája dolgozta ki, amely tudatosította, hogy a gyakorlatban a ténylegesen érvényesülő egyéb jogokat nem lehet megkerülni. Bár a római jogot továbbra is a legfontosabb jogforrásnak tekintette, összhangba igyekezett hozni azt a különféle germán és feudális szokásjogokkal, a részben szintén *ius commune*-ként érvényesülő kánonjoggal stb. — valamint a városi kartákkal és jogkönyvekkel, a városi hatóságok jogi tevékenységével. Sajnos, a mi szempontunkból legfontosabb kérdést, a justinianusi jog mint az *ius commune* legalábbis egyik fontos eleme, és a városi jog (*lex municipalis*) mint különleges jog (*ius proprium*) kölcsönviszonyát illetően főleg olasz szerzők, így Calasso, főleg az itáliai városok helyzetét tanulmányozó munkái állnak csak rendelkezésre. Azonban, ha e tekintetben a francia helyzet konkrét elemzéseivel nem is találkoztunk, kétségtelen, hogy a problémának a kommentátorok gyakran *mos italicus*-ként emlegetett irányzata által adott megoldása kedvező talajra talált mindenütt, ahol a városi gazdaság fejlődése előrehaladt. Leginkább Németországban és éppen Franciaországban: jellemző módon, az orléans-i jogiskola a XIII. sz.-ban már mintegy előkészítette a glossátoroktól a kommentátorokhoz való átmenetet. A dolog lényege abban van, hogy a jogászok és a városok kezdetben élesen eltérő álláspontjainak ellentétét a XIV. sz.-ban sikerült áthidalni, mégpedig egyértelműen a városok érdekeinek megfelelően.³⁵ Ezek szerint, minden olyan kérdésben, amelyre vonatkozatható volt, a városi jog (*Statutarrecht*) maga számított *ius commune*-nak, s csak „ubi cessat statutum, habet locum *ius civile*,” ami viszont tartalmilag egyet jelentett a római jog pusztán kiegészítő érvényének (*subsidiäre Geltung*) elismerésével. Formailag a római joghoz való hűséget azzal a szubtilis érveléssel sikerült fenntartani, hogy a „*princeps imperator in regno suo*” államjogi elvét a városokra is kiterjesztették: a várost mint partikuláris törvényhozót a maga területén lényegében császárként fogva fel látszólag nem sértették meg azt az elvet, hogy az utóbbi egyedüli törvényhozó birodalmában...³⁶ (Ebben az összefüggésben természetesen zárójelbe tettük azt a részben már érintett és persze csak helyenként eltérő módon megválaszolható kérdést, hogy vajon mennyire volt romanizálódott a városi jog maga. Nagyon valószínű azonban, hogy a városi jogászok befolyásos, különösen a délkeleti városokban vagy pl. a Bourgundi hercegségben számszerűen is jelentős, gyakran korporációkba szerveződött csoportja,

³⁵ A *corpus iuris* kizárólagos érvényességének elvével szemben a városok álláspontjainak minden különbözőség ellenére közös alapja az volt, hogy a városi statutumok minden egyéb jogforrással szemben elsőbbséget élveznek s csak olyan esetekben, ahol azok nem rendelkeznek alkalmazhatók más források; (*lo statuto deve prevalere sopra qualsiasi altra fonte concorrente, e solo in mancanza di esso si può procedere all'applicazione di altre fonti* — írja Calasso). E másodlagosan alkalmazható egyéb források között aztán helyenként gyakran eltérő sorrendet állapítanak meg. Vannak olyan városok, amelyek „*secundum formam statuti, ubi sunt statuta, et statutis deficientibus secundum leges romanas*”, kívánnak eljárni, másutt „*deficientibus ipsis statutis, secundum usus et bonos mores eiusdem civitatis approbatos, et his deficientibus, secundum leges et iura*”, ismét másutt „*deficientibus statutis secundum iura romana, legibus romanis deficientibus secundum bonas consuetudines...*” Vö. Calasso, i. m. 454—457. Hasonlóképpen érdekes az is, hogy pl. a bordeaux-i coutume szerint szükség esetén más területek szokásjogát kell figyelembe venni, és ha az sem ad támpontot a *ratio naturalis*-ra kell támaszkodni, s csak végső esetben a római jogra. Vö. Koschaker, i. m. 144.

³⁶ Erről lásd Koschaker főként olasz szerzőkre támaszkodó fejtegetéseit, i. m. 89—90.

kihasználva a relatív jogbizonytalanságot, többnyire minden jogforrást a helyi vagy partikuláris érdekeknek megfelelően interpretált. A városi jogászok és a királyi legisták között a marxista Engelmann által megállapított analógiát ilymódon alighanem a római jog szelektív befogadásának szempontjára is kiterjeszthetjük.)

Befejezésül éppen csak utalunk a római jog értelmezésének harmadik nagy tendenciájára, a XVI. sz.-ban igen befolyásos humanista koncepcióra. Bár ezt az irányzatot — a kommentátorok mos italicusával szembeállítva — mos gallicusnak is szokták nevezni, a gyakorlati jogfejlődésre Franciaországban sem volt alapvető hatással. Bármekkora tudományos előrelépést jelentett is a jog történeti-filológiai szemléletében a skolasztikus befolyást mutató, teljesen történelmietlen kommentátori szemlélethez képest, erősen életidegen volt, hatása főként az egyetemekre korlátozódott. A mos italicust nem szorította ki a gyakorlatból, gyakorlati szempontból még a humanizmus bourgeois iskolájának több képviselője sem fordult el ez utóbbtól, s továbbra is tanították azt Toulouse-ban is . . .

A fentiekben természetesen éppen csak jelezhattük egy, a marxizmus—leninizmus klasszikusai által nagy jelentőségűnek tartott problémának, a római jog recepciójának történelmi dimenzióit. Francia vonatkozásban is rengeteg még a fehér folt. Általában úgy tűnik: a római jog hatása igen nagy volt, a tényleges joggyakorlatban azonban csak ott és annyiban érvényesítették — mégpedig korántsem szervilis módon —, ahol és amennyiben ehhez az általános társadalmi fejlődés előkészítette a talajt. A joggyakorlat fejlődését „nem a római jog váltotta ki, de világos célt, precíz formulákat, szilárd keretet adva annak, igen megkönnyítette; hozzájárult ahhoz, hogy e fejlődés rejtett, lassú, bizonytalan, tapogatózó munkája tudatos alkotássá váljon”.³⁷ Ha a római jog hatása rendszerint csak lassan érvényesült, ha a középkori polgárok sok helyütt még hosszú ideig csak tudattalanul törekedtek a római jogban világosan előlegezett viszonyok felé, ez — ugyancsak általánosan fogalmazva — nyilvánvalóan összefügg a középkori árutermelés sajátosságaival.

A középkori termelés a városokban ugyanúgy mint a falvakban, a mezőgazdaságban, általában kisüzemi termelés volt. Árutermelés, amely azonban egyedi használatra szabott, tehát szükségképpen „kisszerű, törpeméretű, korlátozott” munkaeszközök felhasználásával, „terv nélkül és fokozatosan keletkezett” természetadta munkamegosztás keretei között bontakozott ki, és részben a saját használatra irányult: saját szükségletük legnagyobb részét tudvalevőleg a városi kézművesek is maguk állították elő. A termékre való tulajdon tehát „saját munkán nyugodott”, s a középkor polgári tulajdona általában is „erősen össze volt . . . még keveredve feudális korlátozásokkal”, nagyrészt pl. kiváltságokból állt. Ennek a „stabil termelési módnak”, korlátozott termelésnek a forgalom szférájában „korlátozott csere, korlátozott piac” felelt meg, amellyel kifelé helyi elzárttság, befelé helyi egyesülés (városban a céh) jár együtt. Messze vagyunk még a tiszta magántulajdon viszonyaitól, a római jog ennyiben valóban sokkal előbbre is volt a korabeli polgárság fejlettségi fokánál.³⁸ A recepciót azonban természetesen még számos más, egyebek közt helyi-partikuláris tényező is befolyásolta.

³⁷ J. Brissaud: „Manuel d'histoire du droit privé”, Ed. E. de Boccard, Párizs 1935, 400.

³⁸ Vö. Marx és Engels: Vél. Műv. II, 122—125.; MEM 21, 178.

Tekintsük most át vázlatosan a városi magánjog főbb jellegzetességeit. Ami a *személyeket* illeti ³⁹ Franciaország azon lakóit, akik nem a nemesi, illetve a papi rendhez tartoztak, összefoglalóan — és a szó szélesebb értelmében — közrendűeknek (roturiers) nevezhetjük. A jobbágyokon (serfs) és villánusokon (vilains) kívül a városok felemelkedésétől ide tartoznak a városi polgárok (bourgeois) is. A személyi és dologi függésben levő jobbágyokkal és a dologi függésben levő de személyükben többé-kevésbé szabad villánusokkal szemben a városi polgárok különleges státusszal rendelkeztek. A kommuna-mozgalom során megszerzett, lényegében a város területéhez tapadó privilégiumaik révén szabad emberek voltak — mégpedig nemcsak de facto, hanem de jure is — (sőt politikailag jogokkal rendelkeztek, s mint a szó szűkebb értelmében vett közrendűek, roturiers, mint harmadik rend a XIV. sz. elejétől delegátusokat küldtek a rendi országgyűlésbe). A városok polgárjogokkal rendelkező lakói ugyanis előbb-utóbb következetesen kioldották magukat a feudális uraktól való függés számtalan formájának szövevényéből. A „Luft macht eigen” elvét a városokban mindenütt felváltja — még ha kivételekkel, helyi változatokban, néhol csak tendenciaszerűen érvényesül is — a „Stadtluft macht frei” elve. A városi privilégiumok egyik legfontosabbika volt a jobbágyság megszüntetése. Sőt Lorris városának (mint láttuk igen széles körben átvett) kartájában már a XII. sz. elején klasszikusan megfogalmazták azt az elvet is, hogy az a nem-szabad, aki egy évig és egy napig a városban él, szabaddá válik és háboríthatatlanul élhet ott tovább. Ez lényegében a szeniorok üldözési jogának (droit de poursuite) érvényen kívül helyezése. A fejlődés irányát jól mutatja, hogy még olyan helyeken is, mint pl. Huy, ahol, bár a polgárok már korán megvásárolták szabadságukat, az oda menekülő nem-szabad még nem válik egy év és egy nap elteltével automatikusan szabaddá, adott esetben a *szeniornak* kellett bizonyítania, hogy elszökött alattvalója nem-szabad, ez pedig igen hosszadalmas és nehéz dolog volt, ráadásul a város csak „igazságos” úrnak adott ki valakit, ami megintcsak értelmezés kérdése. Az adó- és robotterhek kérdésének rendezésén túlmenően különösen jelentős volt a polgárok felmentése a holtkéz (mainmorte) érvénye alól, a végrendelkezési (droit de tester) és szerződés-kötési (liberté contractuelle) szabadság, a költözködési jog elismerése, a házasságkötési korlátozások (formariage) megszüntetése, valamint hogy a városlakóknak szabadságukban állott a papi hivatást választani, szerzetesrendbe belépni stb. Az egyén önállósága megnövekedett, előbb-

³⁹ A városi polgárok státuszának a nemszabadokéval való összehasonlítását lásd Warnkönig—Stein, i. m. I, 252—260. II, 148—166.; a városi polgárjog megszerzésének feltételeiről: Olivier-Martin, i. m. 245.; a városlakókról mint szabad személyekről általában lásd Ennen, i. m. 118—119.; Pirenne: Les villes. 142—143. és Histoire économique, uo. 202—208.; szabadságuk egyes aspektusairól lásd Ourliac, i. m. 129.; Warnkönig—Stein, i. m. I, 284.; Gillisen: „Le droit privé”, 18.; Le problème du droit privé urbain en Belgique; „La ville”, III, 248. — ez az elemzés eredetileg francia területeket is átfog; J. Yver: Le droit privé des villes de l'Ouest de la France, spécialement des villes normandes; „La ville”, III, 155—156.; Castaing-Sicard, i. m. 566. Vö. továbbá J. Heers: „Le clan familial au Moyen Age. Etude sur les structures politiques et sociales des milieux urbains, Presses Universitaires de France”, Párizs 1974. c. könyvét, amely több szempontból elemzi a nemzetségek (clan familial), valamint a nemzetségek közötti szolidaritás megnyilvánulásaként értelmezett szomszédsági viszonyok (voisinage) problémáit. Heers hangsúlyozza, hogy a nagyszalád még hosszú ideig, bár országonként, régióként, illetve társadalmi csoportok szerint eltérő, „többé vagy kevésbé erős” — ellenállást tanúsított „az egyén és a családfo jogainak érvényesítésével és az örökösök közötti egyenlőség igényével szemben”. (I. m. 220. lásd még 13—19., 175—177., 230., 250—253.)

utóbb emancipálódott a klánjellegű társadalmi csoportok befolyása alól, a magánbosszú háttérbe szorulásával, az ún. *retrait lignager* (az elhunyt rokonainak joga családi birtok visszaváltására) megszűnésével lazábbá vált, ill. módosult a családi szolidaritás. Végül itt említjük, hogy már korán találunk példákat a fiatalokúak védelmére, egyes helyeken a városi hatóságok a gyermek és vagyona érdekében gámhatósági funkciókat is elláttak.

Azaz összefüggésben, hogy a városi gazdagság centrumában többé nem a mezőgazdasági termelés állott, a *dologi jog* szempontjából a városi fejlődésre⁴⁰ az ingó- és pénzvagyon jelentőségének megnövekedése és az ingatlan birtok jogi státuszának erőteljes módosulása volt jellemző.

Mind a városokba áramló, mind a már ott lakók tömegeinek természetesen szükségük volt a lakás, a kézműves- és kereskedőtevékenység, valamint a mezőgazdasági termékek egy részével való önellátás céljait szolgáló ingatlanra (telek, ház), az ingatlan birtok ezen túlmenően számos városban a polgárjog megszerzésének előfeltétele, a gazdasági befolyás, a politikai karrier egyik döntő tényezője volt. Ugyanakkor, gazdasági jelentőségük megnövekedésével, politikai öntudatuk kialakulásával összefüggésben a polgárok nem kívántak többé, illetve nem kívántak újból közvetlen feudális függésben élni. Minthogy azonban a középkori városok eredetileg — részben vagy teljesen — egy vagy több földesúri domínium részét képezték, megművelhető és főként beépíthető telekként számításba jövő földterületük túlnyomó része csak hűbérbirtokként állt rendelkezésre. Ilyen körülmények között a polgári lakosság törekvése szükségképpen arra irányult, hogy egyrészt a városi telekingatlant megszabadítsa hűbéri kötöttségeitől, s valamilyen formában szabad birtokká változtassa át, másrészt pedig, hogy ezt a szabad ingatlant — különféle üzleti tranzakciókba való bevonhatósága érdekében — mind nagyobb „mobilitással” ruházza fel.

A körülmények kedveztek ezeknek a törekvéseknek. A személyek és birtokuk jogi-társadalmi státusza közötti megfelelésnek a feudalizmusra általában jellemző tendenciája pl. a XI–XII. sz.-tól, a városiak függetlenségi mozgalmával kapcsolatos nagy társadalmi átalakulások időszakában, a föld-, illetve telektulajdonviszonyok módosulásának dinamikus tényezőjévé vált: a személy emancipálódása előbb-utóbb maga után vonja földje emancipálódását. Ehhez járul, hogy a városi öngazgatás szervei mindent megtettek annak érdekében, hogy bizottságok városuk területének jogi szempontból való homogenitását. Harcoltak az ellen, hogy territoriumukba a földesúri vagy egyházi jog illetékessége alá tartozó telkek ékelődjenek be, vagyis harcoltak azért, hogy a városi telkek az illető kommuna jogának letéteményesei, érdekeinek reprezentánsai, a magisztrátusok fennhatósága alá kerüljenek. Azt viszont szívesen látták, hogy saját polgáraik telkekre, házakra tegyenek szert, hiszen tudták: a mindenütt befektethető pénzvagyontól eltérően az ingat-

⁴⁰ A városi birtokviszonyok problémájával kapcsolatban nagy haszonnal forgattuk G. Des Marez kitűnő könyvét: „Étude sur la propriété foncière dans les villes du Moyen-Age et spécialement en Flandre”, Gand—Paris 1898, 25–26., 31–33., 35–37., 84–86., 116–119., 157–176., vö. továbbá J. Brissaud, i. m. 198–209., 354–363., 370–388., 243., valamint Gilissen, i. m. 18.; Gilissen—Roggen: „Le problème du droit privé . . .”, 257–264., 281–283.; Timbal, i. m. 120.; Ourliac, i. m. 128–129.; Yver, 135., 144., 157–158.; Olivier-Martin, i. m. 266–267.; Pirenne, i. m. 143–144.; J. Heers, i. m. 219–227.; a kor dologi jogáról általában lásd: Warnkönig—Stein, i. m. II, 290–295., 332–340., 383–391., 395–398.; Bónis—Sarlós, i. m. 66–68., 122–124.

lan tartósan odaköti a polgárt, a város javáért való munkálkodásra ösztönzi, garantálja az adók, illetékek, esetleges pénzbüntetések behajthatóságát, az ingatlan elkobzása vagy pl. a ház lerombolása pedig a városi bíraskodás végső szankciója.

Az ingatlanok jogi státuszának átalakulása a gyakorlatban sokféle formában történhetett, amelyek — úgy tűnik — három főbb típusra vezethetők vissza. Először is, a városokban már fellendülésük kezdetei óta megjelent egy, a hűbéri kötöttségektől mentes, ún. *services roturiers* (elsősorban: pénz) fejében bérbeadott szabad birtokforma, az ún. *tenure libre*. A város territóriumának azon részeiben, amelyek szintén a földesúr tulajdonában voltak, amelyeket azonban ez utóbbi továbbra is hűbéri szolgáltatások fejében engedett át a polgároknak (*tenure domaniale*), az új, városi jogviszonyok hatására a falusitól eltérő fejlődés indult meg, amelynek következtében a *tenure domaniale* a XIII—XIV. századra fokozatosan itt is szabad földbérletté alakult át, lényegében az előbb említett *tenure libre*-hez hasonult. Végül, a városokban mindenütt megfigyelhető volt a telekingatlan „*de jure* vagy *de facto* allodializációjának” (Gilissen) erőteljes folyamata. Gyakran a meggazdagodott polgár egyszerűen egyszer s mindenkorra megváltja a szeniornak a földhasználatért fizetendő földbért (*cens foncier*), másutt maguk a municipális hatóságok adják el polgáraiknak a territórium egyes parcelláit, amelyekre politikai, jogi, vagy erőszakos eszközökkel kiterjesztették szuverenitásukat; a vevő itt is teljes jogú tulajdonossá válik (*vente en pleine propriété*). A telkek iránt mutatkozó kereslet állandó növekedése aztán előbb-utóbb arra indítja e sajátos allodiális birtokok tulajdonosait, hogy azokat a *tenure libre* formájában szép pénzért maguk is bérbé adják.

Természetesen nem vállalkozunk a városi birtokviszonyok bonyolult problémájának kimerítő elemzésére, s az alábbiakban csak a jövő szempontjából legérdekesebb összefüggésekre utalunk. Mint láttuk, a városi ingatlanok átalakulásának egyik fő tendenciája az ún. *tenure libre* térhódítása volt. Ez a *tenure* — mint Des Marez megállapítja — „hasonlított a hűbérbirtokhoz (*tenure domaniale*), amennyiben földbér fejében lehetővé tette a föld használatát (*constituait aussi une concession de terre moyennant un cens*), míg azonban az előbbi általában szolgai állapottal járt, vagy legalábbis szorosan a földtulajdonoshoz kötötte az igénybe vevő személyét és a javakat, az újfajta bér-föld (*censive*) érintetlenül hagyta a bérlő (*censitaire*) személyes státuszát és lehetővé tette számára, hogy *tenure*-jével szabadon rendelkezzen.⁴¹ Így a bérlő a bér-föld (*censive*) fölött örökös (*perpetuel*) és örökölhető (*héréditaire*) jogokkal rendelkezett, azon építkezhetett és az általa emelt épületnek mint *melioration*-nak kizárólagos tulajdonosa volt; a telekingatlan értékének gyors növekedését kihasználva különféle járadékokkal terhelhette meg azt (*grever*), sőt tartozásai fedezeteként is elkötelezhette (*engager*). Végül a *tenure libre* egyik leglényegesebb jellemzője az volt, hogy a bérlő szabadon elidegeníthette. A fentiekben érzékeltetett fejlődés iránya különösen szemléletesen mutatkozik meg azokban a hamarosan tömegesen előforduló esetekben, amelyekben maguk a polgári *censitaire*-ek, illetve az allodiállissá vált telkek tulajdonosai adták bérbé telekingatlanjuk egy részét. A földbér itt tisztán gazdasági eredetű, a bérbeadó tulajdonjogán alapul, és polgári személy fizeti polgári személynek.

⁴¹ Des Marez, i. m. 118., valamint lásd uo. 227—255.

A hűbéri kötöttségektől való megszabadulás mellett a városi birtokviszonyok átalakulásának másik fontos tendenciája az ingatlanok individuálissá válásának jelensége volt. A feudális kori földbirtokra kötöttségek sokfélesége nehezedett, amelyek a birtokos rendelkezési jogát nemcsak a szenior, hanem — többek között — a család, a nemzetség javára is korlátozták. A nagycsalád mint jogi személy ingatlanvagyonra erőteljes jogi védelemben részesült, lényegében elidegeníthetetlen volt, ami érthető is egy olyan társadalomban, amelyben hosszú ideig a föld jelent meg a gazdagság egyetlen forrásaként, s ahol ezért — mint ezt a res mobilis, res vilis elve jól mutatja — az ingatlanjavak álltak a legnagyobb becsben. Ilyen értelemben az ingatlan igazi tulajdonosának a nemzetség tekinthető, a mindenkori családfő mint a föld birtokosa csak annak életfogytiglani használója (mint Brissaud kifejezi „gérant”-ja) volt. Az elmondottak az örökösödési jogon kívül főként az ingatlanok élők közötti elidegenítésnek (aliénation entre vifs) szabályozásában jártak következményekkel. A nagycsalád érdekeit és az árutermelés kibontakozásával felerősödő egyéni kezdeményezést a régi francia jog úgy igyekezett összhangba hozni, hogy megkülönböztette az ősi és a szerzett vagyont (propres és acquêts). A szerzett ingatlanokkal az egyén szabadabban rendelkezhetett, de az ősi vagyon fölött a rokonok még jóval a nagycsalád felbomlása, a családi kötelékek lazulása után is megőriztek bizonyos többé-kevésbé látens társtulajdonosi jogokat. Így az ingatlant birtokosa eredetileg csak a rokonok felhatalmazásával, azok elővételi jogának figyelembevételével idegeníthette el, a korlátozás legerősebb, legtovább fennmaradó formája pedig az ún. retrait lignager volt, a rokonok joga a családi birtok visszaváltására (ez jogát ruházással történt, vagyis a vételi üzlet átháramlott a rokonokra, akik a vevő összes költségeit megtérítették).

A városok fejlődésére mármint az volt jellemző, hogy ott — a polgári érdekeknek megfelelően — a nagycsaládi vagyonközösség másutt még továbbélő csökevényeit mind határozottabban visszaszorították. A tulajdon ily módon individuális jelleget kapott, s egy újabb vonatkozásban vált lehetővé, hogy az egyén szabadon rendelkezhesék a tulajdonát, ill. birtokát képező ingatlannal, azaz hogy ez utóbbi elidegeníthetővé, mind „mozgékonyabbá” váljon. Ez a tendencia Franciaország különféle területein világosan kimutatható (bár korántsem érvényesült egy csapásra és ellenállás nélkül). Így általánosnak mondható a retrait lignager visszaszorulása, Délen megszűnik a propres és az acquêts megkülönböztetése; bizonyos északi városokban pedig Gilissen kimutatja az „ingatlan birtok ingóvá változtatásának (ameublisement des immeubles)” tendenciáját, amely paradoxnak tűnő megjelölés arra utal, hogy a telek- és házingatlanokat ezeken a helyeken — kétségkívül „mobilitásuk” megnövelése érdekében — az örökösödési jog, valamint a házastársak közötti jogi viszonyok szempontjából egyszerűen ingó vagyonnak tekintették (maison et terre sont réputées meubles).

A városi ingatlan fejlődésének említett tendenciái kétségkívül előrelépést jelentettek a római jog, illetve a későbbi tőkés magánjog tulajdonfogalma irányába. Előbb-utóbb azonban kiderült, hogy bizonyos szempontból maga a tenure libre is akadályát képezi annak, hogy ezen az úton tovább lehessen haladni.⁴² A tenure libre ugyanis a régi feudális jogban központi szerepet ját-

⁴² Lásd Des Marez, i. m. 74–75., 254–255. és köv. oldalak, valamint Brissaud, i. m. 354–358.

szó örökös, illetve hosszú időre szóló bérletek (baux perpétuels ou à long terme) sajátos formájaként értelmezhető, amely a telekre nehezedő örökös és változtathatatlan terhek (charges foncières immuables et perpétuelles) következtében alkalmatlan arra, hogy a telkek árának módosulásait — alapvetően a telekáraknak a kereslet növekedésével és a kínálat korlátozottságával összefüggő emelkedését — érzékenyen kövesse. Az ingatlanok „mozgékony-ságának” a polgári fejlődéssel együtt járó igénye ily módon bizonyos határon túl kielégítetlen maradt, s ez a kielégítetlenség egy újabb birtokforma, a meghatározott és viszonylag rövid időre szóló bérletek (baux à court terme; louage) elterjedésében fejeződött ki. Des Marez szerint ez a forma lehetővé tette, hogy a bérlő (locataire) használja a telket, — ugyanakkor tiszteltben tartotta a telektulajdon egységét és csorbítatlanságát (complète intégrité), s minthogy néhány év elteltével a használati jog visszaszármazott a tulajdonosra (retour de la jouissance), biztosította, hogy az a telkét újból bérbeadva (nyilván ez utóbbi mindenkori értékének nagyjából megfelelő) jövedelemhez jusson.

Ha ez a jellemzés helyes, az új bérleti formában lehetetlen nem észrevenni a római jog hatását. A római jog befolyása ugyanis elősegítette, hogy a régebbi fajtájú bérlő (censitaire), akinek helyzetét a tenure libre a tulajdonoséhoz közelítette, sok esetben fokozatosan teljes jogú tulajdonossá váljon, másrészt pedig, hogy az újabbfajta bérleti szerződés (bail ordinaire) tisztán személyek közötti viszonyra egyszerűsödjön, amely a bérlőnek (locataire) nem biztosít a telek felett dologi jogokat (droits réels). A rendelkezésünkre álló szakirodalom szűkszavúsága miatt csak utalunk arra, hogy a bérlő tradicionális jogait korlátozó római jog hatása ezen a területen is csak (a régebbi és az újabb keletű) szokásjogi szabályozással való konfliktusban érvényesült, ami világosan kifejeződik a „Vandange passe louage” és az „Achat ne résout pas louage” jogelvek ellentétében.

Az örökösödési jogra⁴³ korábban a nagycsaládi vagyonközösség nyomta rá bélyegét. A középkori germán jogszokások nem tették lehetővé örökös végrendeleti úton való kijelölését (Institution d'héritier n'a point lieu; Deus solus heredes facere potest), a végrendelet nélküli (ab intestato) öröklést pedig szigorúan szabályozták, előnyben részesítve a fiúgyermeket (préférence des mâles), elismerve az elsőszülöttségi jogot (droit d'aînesse) stb., egyben eredetük és jellegük szerint eltérő szabályoknak vetve alá az egyes javakat (pluralité des successions). Itt is egyértelműen a nagycsalád, mint elidegeníthetetlen vagyonnal rendelkező jogi személy védelméről van szó, az egyes ember akaratából, rövidlátásából vagy szeszélyéből esetleg ráháramló hátrányokkal szemben. A városi fejlődés irányát csak a fentiek figyelembevételével lehet megérteni. Először is, a római jog hatására a városokban a végrendelet nélküli örökösödés is általában a szokásosnál nagyobb egyenlőséget biztosít az öröklő gyermekek között; így többnyire megszünteti az elsőszülöttek, a fiúgyermek, az első házasságból származók (enfants du premier lit), az utószülött fiúk (droit de jeuneun) privilégiumait. Kezd érvényesülni az örökség egysége és az is, hogy az örökös az örökösök személye folytatásá-

⁴³ Vö. Brissaud: Droit privé, i. m. 205—209., 581—586., 599., 645., 659.; Gilissen, i. m. 19.; Gilissen—Roggen, i. m. 281—282.; Yver, i. m. 146—149.; Timbal, i. m. 121—122.; Olivier-Martin, 271—272.; J. Heers, i. m. 219—227., valamint általában Warnkönig—Stein, I, 470. és köv.; Bónis—Sarlós, 123—124.

nak tekintik. Még fontosabb természetesen a végrendekezési jog (*droit de tester*) széles körű érvényesülése a városokban. Jól mutatja ezt, hogy a családi érdekek korábbi feltétlen érvényesítéséhez képest már önmagában is bizonyos előrelépést jelentő *retrait lignager* (amely falun, pl. Normandiában egészen a francia forradalomig jelentős szerepet játszott) a városokban de *jure* vagy de *facto* általában erősen visszaszorult, a vagyonnal való mind szabadabb végrendeleti rendelkezés javára.

Bár a végrendelet újrafelbukkanásában a XII. század táján a kánonjognak jelentős szerepe volt — az egyház harcolt a szabad rendelkezésért, hogy vagyonát „kegyes adományok” (*elemosyna*) útján is gyarapíthassa —, ez a kezdetben vallási, később azonban a római jog újjászületésével összefüggésben mindinkább laicizálódó aktus nem véletlenül terjedt el a leghamarabb a városokban. Az örökösödési jog városi jelentősége és fejlődése persze nemcsak a megerősödő polgárság viszonylagos fejlettségével, hanem viszonylagos fejletlenségével is összefüggésben van. Már Marx és Engels utaltak rá, hogy a városi kézművesek még „természetadta”, sajátosan rendi tőkéje gyakran nem volt pénzben kifejezhető, illetve a fejletlen érintkezés és a hiányos forgalom miatt nem volt realizálható, s ezért „apáról fiúra kellett öröklődni”. Ami a római jog térhódítását illeti, az az örökösödési jog területén is meglehetősen bonyolult folyamat volt. Hogy csak egyetlen dologra utaljunk, a római tradíció integráns részét képező végrendekezési jog elterjedése — legalábbis a déli vidékeken, az „írott jog országaiban” — számos helyen (pl. Montpellier, Toulouse, Carcasson stb.) összekapcsolódott a végrendekezés teljes szabadságáért, vagyis egyben szabályozásának a római jogra jellemző egyes sajátosságai ellen folytatott harccal.

A személyi szabadság és a javakkal való rendelkezés szabadsága együtt jár a szerződéskötés szabadságának (*liberté de contracter*) és mechanizmusának fejlődésével. Bár úgy látszik a *kötelmi jog* területén⁴⁴ megfelelő előmunkálatok hiányában különösen nehéz a városi és falusi fejlődés összevetése, a városi fellendülést megelőző időszakhoz viszonyítva annál világosabb, hogy a polgárok joggyakorlatában új, előremutató, és gazdasági érdekeiket egyértelműen tükröző tendenciák jelennek meg. Korábban, a szokásjog által eleve szabályozott viszonyok közepette a szerződéskötésen alapuló jogügyletek (*obligations conventionnelles*) ritkák voltak, a szerződéskötésekben erősen érvényesült a germán formalizmus (Brissaud találó megjegyzése szerint egy formalitások és ceremóniák nélküli jog éppoly elképzelhetetlen lett volna, mint egy kultusz nélküli vallás). A kötelmi viszony pusztán személyi viszony volt: az adós, sőt olykor a hitelező halálával egyszerűen megszűnt, s bár utóbbi messzemenő jogokkal rendelkező fizetésképtelen adósának személyével szemben (az pl. rabszolgaként is eladható volt), javai felett azonban — különösen a végső elemzésben a nagycsalád közös vagyonának, illetve a földesúri birtoknak részét képező ingatlan javai felett — nem volt hatalma. (Innen a „*Qui n'a que des immeubles est insolvable*” elve.) A gazdasági-társadalmi fellelülés nyomán a városokban mindennaposá és nagy jelentőségűvé váló jog-

⁴⁴ A kör kötelmi jogáról általában lásd: A.—E. Giffard—R. Villers: „*Droit romain et ancien droit français, Les obligations*”, Dalloz 1967, 13—14., 212—214., 279., 383—386., 403—405.; Brissaud, i. m. 397—400., 441., 464—470., 539—540., 552—560.; illetve speciálisan a városokról: Castaing-Sicard, i. m., különösen 565—569., 538—560.; Gilissen, i. m. 19—20.; Gilissen—Roggen, i. m. 274—283; Yver, i. m. 153—156.

ügyletek szabályozása a kánonjog és a római jog nyilvánvaló, de megintcsak fokozatos és ellentmondásos hatását mutatja.

A legfontosabb új tendenciák a következők. A formalizmus (a ceremóniák, szimbólumok, gesztusok jelentősége) visszaszorul, és — a kánonjog által előkészített talajon — tért hódítanak a tisztán konszenzuális (solo consensu) szerződések, amelyek viszont az adós örököseit is kötelezik. A bizonyítékok rendszere racionalizálódik, az istenítélet párbaj formájában (duel judiciaire), az eskü veszt népszerűségéből, a szerződéseket mind gyakrabban kötik városi hivatalnokok vagy olyan tekintélyes polgárok előtt, akiknek szava nagy bizonyító erővel rendelkezik, egyre szaporodnak az írásos bizonyítékok. Fejlődnek az óvadékok, valamint a kezesség (plège, plévine) formái, egyszerűbb, gyorsabb, hatékonyabb végrehajtási procedúra kristályosodik ki. A közhatalom sajátos formáját képező kommunák itt is különleges lehetőségekkel rendelkeztek: az adóst száműzéssel büntethették, s ha ezzel szembeszállt, bebörtönözhatték. Fentebb már utaltunk az ingatlan birtok „ingóvá alakulásának” tendenciájára. A kötelmi jog területén ez azzal a rendkívül fontos következménnyel jár, hogy maguk az ingatlanok is lefoglalhatóvá és elárverezhetővé válnak (execution sur les immeubles), az adós előbb-utóbb mindinkább individuális tulajdonává váló ingatlan javaival is felel tartozásáért. (Ezt fejezi ki a „Qui s'oblige oblige ses biens” elve.) Jellemző, hogy a számos más város által is átvett Etablissements de Rouen tette először lehetővé, hogy az adós végrehajtása ne csak a király, hanem magánszemélyek javára is kiterjedhessen az előbbi ingatlanaira is.

Egészében véve, a kötelmi jog a városi joggyakorlat talán legfejlettebb része volt. A római jog itt különösen átfogó hatást gyakorolt, (maradéktalan) érvényesülésével szemben azonban több forrásból táplálkozó ellenállást tapasztalunk, amelyet paradox módon végérvényesen csak a magát hangsúlyozottan a római jog fölé helyező királyi hatalom tört meg a XVI. sz.-ban. Ez az ellenállás világosan megmutatkozott a szerződések semmisségének (nullité) problémájával kapcsolatos vitában. A szerződések érvényességét a római jog különféle feltételekhez kötötte, az adós, a kezes védelmében különféle előnyöket, kivételeket fogalmazott meg. A gyakorlatban mármost széles körben elterjedt ezek külön-külön vagy együttesen történő érvényen kívül helyezésének szokása; a felek eleve lemondtak ezeknek a garanciáknak esetleg szükségessé váló fedezetéről (vö. a Voies de nullité n'ont lieu en France elvét). Ez az általános tendencia áttételesen nyilvánvalóan kánonjogi törekvésekkel is összefüggött⁴⁵. Feltételezzük azonban, hogy legalábbis a fejlett kereskedelemmel rendelkező városok esetében ezt a megerősödő polgárság jogi öntudatának növekedésével, illetve annak a törekvésnek korai felbukkanásával is kapcsolatba lehet hozni, amely a szétépett tarka-barka hűbéri kötelékek helyére majd az érzés nélküli készpénzfizetést fogja állítani. Toulouse esetében ezt Castaing-Sicard igen szuggesztíven mutatta ki. A gyakorló jogászok és a szerződő felek ott szerinte rémülettel látták, hogy az előrenyomuló római jog előírásai

⁴⁵ A kánonjogászok a természetes igazságosság elvét, a boni mores naturales követését egyértelműen a római jog szabályai fölé helyezték. (Még kívánták, hogy a szerződő felek mindegyikének jogosult előnye származzék a szerződésből, megvizsgálták, hogy a kapott ellenérték méltányos-e — iustum praetium — stb.). Ezzel némileg relativizálták érvényét, hozzájárultak ahhoz, hogy a szerződő felek akarata felülemelkedhessen a törvényen. Mint Beaumanoir nyomán szállóigévé vált: „Convenances vainquent loi”. Vö. Giffard—Villers, i. m. 212—213.; Bónis—Sarlós, i. m. 125.

védelmet nyújtanak az adósnak, a kezesnek, a férjes asszonynak, a kiskorúnak stb. ezzel megakadályozva a gyors és szigorú végrehajtást, zavarva ezzel az üzleti életet. Eleve lemondanak tehát minden kivételről és védelemről, mindenről, ami egy jelen vagy jövő, világi vagy egyházi, írott vagy íratlan jog nevében felhozható lenne a szerződési aktus ellen. „Ez többet jelentett a római jog kiiktatásánál . . . a felek megállapodásukat tették a szerződés abszolút és egyetlen törvényévé, proklamálták a szerződés kötés szabadságát, a megegyezés hatalmát a szabályokkal szemben.”⁴⁶

A fentebb körvonalazott jogi tendenciák Nyugat-Európa más országainak városaiban is kimutathatók.⁴⁷ (Ne felejtjük el persze, hogy itt egy viszonylag elhanyagolt kutatási terület első általánosított eredményeiről van szó.) Ugyanakkor azonban, minthogy az említett jogi törekvések alapvetően az áruviszonyok fejlődésével vannak összefüggésben, nem kizárólag a városokban fordulnak elő. A városi joggyakorlat sajátosságairól ezek szerint elsősorban annyiban beszélhetünk, amennyiben ott, mint az árutermelés fellegváraiban, ezek a tendenciák már igen korán, és meglehetősen általánosan, sőt olykor kivételeket megengedő szabályként érvényesültek. Annak arányában, hogy az áruviszonyok mennyire hatják át fokozatosan a vidék életét is, város és falu különbsége e tekintetben aztán relativizálódásnak indul. A városi jog mint minden városi polgárra azonos és közös különleges jog előremutató fejlődése természetesen korántsem jelenti a városlakók általános gazdasági-társadalmi egyenlőségét. A középkori francia városok erősen differenciálódó társadalmi struktúrájának problémáit azonban már másutt fogjuk megvizsgálni.

⁴⁶ Castaing-Sicard, i. m. 538. és 560. Sajnos, többnyire nem tudjuk, hogy a kivételekről való lemondás jelensége (amelyet Gilissen—Roggen északon is egyértelműen kimutat, de nem tart kizárólagosan városi jelenségnek — uo. 276.—) konkrétan hol, mit tükröz közelebbről.

⁴⁷ Erről lásd a „La Ville”, III kötet következő tanulmányait: H. Thieme: „Das Privatrecht der deutschen Städte”, uo. 163—180.; R. Gibert: „El derecho privado de las ciudades españolas durante la edad media”, uo. 181—220.; és R. Feenstra: „Le droit privé urbain dans les villes des Pays-Bas septentrionaux jusqu'à la fin du XIIIe siècle” uo. 285—316.

BERKELEY SZOLIPSZIZMUSÁRÓL. II.*

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

3. IDEÁK ÉS ÉRZETEK: AZ ESSE EST PERCIPI-ELV

3.1. A korábban közölt második fejezetben az ideák számos jellegzetességét sikerült kinyomoznunk. Láttuk, hogy e terminus hogyan kapcsolódik korábbi használatához, — például mennyiben különbözik a reprezentacionalizmus „ideá”-jától; megfigyelhettük, hogy mi a viszony az ideák és dolgok (úgy-szintén az „ideák” és „dolgok”) között, s némileg abba is bepillantást nyertünk, hogy az idea birtokosát az ideához való viszonyában egyfajta „tévedhetetlen bizonyosság” jellemzi. Nem sikerült még teljesen tisztázni viszont, hogy mit kell értenünk azon a nyomatékosan kiemelt tételen, hogy ideáinkat „közvetlenül és elsődlegesen” észleljük. Pl. mivel akarja *szembeállítani* Berkeley ezt a közvetlenséget? — Philonous és Hylas hosszas egyezkedésének eredménye a 3D./I-ben az észlelés tárgyát illetően első nekifutásra némileg segíthet:

„... érzékelhető dolgokon kizárólag azokat a dolgokat értem, amelyeket érzékekkel észlelünk, és . . . az érzékek igazából nem észlelnek semmit, amit nem közvetlenül észlelnek; mivel nem végeznek következtetéseket”. (3D./I; 174—175; 15.)

Úgy hiszem, még senkinek sem sikerült a szemével, fülével vagy valamelyik más érzékszervével következtetnie. Első pillantásra világos, hogy Berkeley itt Locke-ra céloz. Az ő észleléseleméletében a *közvetlenül* észlelt ideák és a *közvetetten* észlelt materiális tárgyak kapcsolatát épp egy ilyen aktus biztosította. A következtetést magát azonban már nem nevezhetem észlelésnek, „az érzékek nem következtetnek”; ez a tevékenység *követi* azt, hogy látok, hallok stb. valamit.

Próbáljuk meg most a közvetlen észlelés fogalmát mai fogalmaink segítségével megvizsgálni. Egy egyszerű észlelési állítással megvilágíthatjuk, hogy mi járhatott itt Berkeley fejében. A pályaudvar érkezési oldalán állva megpillantom a távolban a várva várt járművet, és azt mondom: „Látom, hogy közeledik a vonat”. Aligha jellemezhetném úgy ezt az állítást, mint egy *következtetés konklúzióját*. Olyannyira nem, hogy még csak azt sem tudom eldönteni hamarjában — talán csak némi fejtöréssel, utólag —, hogy mi jöhetne itt számba esetleges premisszaként? Eltekintve most attól, hogy milyen nehézségekbe ütközne egy ilyen gondolatfutam véghezvitele, — miért kellene itt következtetnünk? Látom a vonat sziluettjét a látóhatáron, és tudom, hogy most csak ez a járat érkezhetsz, — de állításomat anélkül teszem, hogy mindezeket felsorolnám. Erre a felsorolásra talán csak akkor kerítenék sort, ha valaki

* A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1976/2. számában. — Szerk.

megkérdezné, hogy miből gondolom ezt? — Az észlelési állításokat normális körülmények között *nem következtetések eredményeként szögezzük le*. Úgy tűnik, Berkeleynek igaza van, amikor a következtetést kizárja a szó szoros értelemben vett észlelésből. Ugyanakkor a mostani példában tett állítást is bizonyosan elvetné, ha ezzel a „közvetlenül észlelt” leírására tartanánk igényt. Következtetés ugyan nem történt, az állítás mégis sokkal „többet” tartalmaz, mint amit az érzékelhető dolgok leírása tartalmazhat.

A többlet kizárására szintén a 3D./I. egyik passzusában kerül sor:

„...mikor egy kocsit hallok végigmenni az utcán, közvetlenül csupán a hangot észlelem; de a megszerzett tapasztalat alapján, hogy egy ilyen hang egy kocsihoz kötődik — úgy mondják —, a kocsit hallok. Mindazonáltal világos, hogy igazából és szigorúan véve, semmi más nem *hallható*, csupán *hangok*.” (3D./I; 204; 45.)

Berkeley szerint azt nem *hallhatom*, hogy egy *kocsi* végigmegy az utcán; ez nem tartozik a hallott hang természetéhez (amely ugyanaz annak is aki még sohasem hallott kocsit végigmenni az utcán), mert ha ezt állítanám, úgy számos feltételezést tennék a hang irányáról, forrásáról stb. — Ezért észleletem leírása nem tartalmazhat semmilyen, csak a jövőben igazolódó feltételezést, vagy a múltból származó ismeretet, csak az itt és most észlelt tényállás leírását, mert „*szigorúan véve*” csak ezt észleljük.

Az érvelés — ha nem is meggyőző — mindenesetre zavarbaejtően konkluzívnak tetszik, s a polgári filozófia történetében számosan akadtak, akik ilyenként tartották számon. Hiszen tényleg mondhatom-e, hogy *többet* hallok, mint egy hangot, *többet* érzek (a szaglással), mint egy szagot, — és így tovább, a többi érzékszervekre?

Térjünk vissza előző példánkhoz, amely a „következtetés” kizárására szolgált, — egy kis segítségért. Ott a „Látom, hogy közeledik a vonat” *helyett* „szigorúan szólva”, kb. azt kellett volna mondanom, hogy „Egy mozgó fekete dolgot látok a látóhatár szélén a *t* időben, amely felém közeledik” (és természetesen konjunkciók sora vagy egyszerű bővítés segítségével még hozzákapcsolhatok más információkat is, amíg az észlelési szituációt a közvetlen észlelés szintjén kimerítem). Elképzelhetőek-e olyan körülmények, amelyek között ez az állítás észlelési tapasztalatom leírására szolgálhat? — Azt hiszem, igen. Ha pl. a vonatnak *hitt* jármű megérkezik, és kiderül, hogy csak egy sínautó, vagy egy vonathoz nagyon hasonló valami, akkor elfogadnám ezt korábbi észlelési tapasztalatom leírásaként. A „Látom, hogy közeledik a vonat” tartalmazott egy alaptalan feltételezést, vagy talán a járatra vonatkozó tudomásom nem volt kielégítő stb. Amennyiben csak a közvetlenül észlelt leírására szorítkoztam volna, nem következik be ez a tévedés.

Ha csupán ennyiről volna szó, akkor Berkeley érvét aligha lehetne megkülönböztetni az illúzió-argumentum alkalmazásának egy speciális következményétől, s így nem érné meg a külön fáradságot. Vannak azonban más helyzetek is, amikor helytállónak tűnhet a Berkeley-féle „szigorú” mércét követnünk. Ha pl. a kémikus barátom minden előzetes magyarázat nélkül bemutat egy laborban valamilyen vegyi reakciót, bizonyára elmondhatnám, hogy láttam valamit (pl. bizonyos színes foltokat). Úgyszintén, ha egy teljesen ismeretlen, azelőtt sohasem észlelt hangjelenség üti meg a fületem, semmi kivetni valót nem találnék abban, hogy ezt a „Hallottam egy hangot” állítással jellemezzem.

Vegyük azonban azt az esetet a pályaudvaron, hogy a járat a rendes időben megérkezik, néhány lépésnyire állok a vonattól, látom, ahogy füstöl és hogy az utasok le- és felszállnak. Ebben az esetben értelmetlen volna megalapozatlan, esetleg csak a jövőben igazolódó *feltételezésnek*, korábbi tapasztalatok felidézésének tekinteni, hogy a kérdéses vonatot látom. Ha most a közvetlen észlelés receptje szerint eljárva igyekezném megóvni magam a tévedésektől, és csak azt mondanám, hogy „Egy ilyen és ilyen alakú, fekete színű dolgot látok, amely a t időben az x állomáson áll” stb., akkor ezt az adott észlelés szempontjából egyáltalán nem tekinteném adekvátabbnak, mint azt az állítást, hogy „Látom, hogy a vonat megérkezett”. Sőt, ebben az esetben a vonat érkezését megelőző észlelésem leírásaként sem fogadnám el a „szigorúbb” variánst!

*

A példák és ellenpéldák segítségével most már nem nehéz kihámozni Berkeley érvelésének fő vonalát. „Látni”, „hallani”, „ízlelni”, „szagolni” stb., — észlelési igéinknek ezt a csoportját sok különböző értelemben szoktuk használni. Ezekben a használati módokon belül azonban elkülöníthetünk egy kategóriát, amely legalább egy vonatkozásban lényegesen különbözik az összes többitől. Ezek az igék *szokásos használatukban* (1) többnyire fizikai tárgyakról, eseményekről vagy tényekről szóló beszámolóikban szerepelnek. Ebben az értelemben szoktuk mondani, hogy pl. a csengőt, a tenger morajlását, egy pofon csattanását halljuk. Akadnak azonban olyan esetek is, amikor (2) a tényleges észleléssel összhangban használjuk észlelési igényeinket abban az értelemben, ahogy a „hallani” szerepel a „Hallottam egy hangot”-ban. Ugyanez a helyzet a szaglással („szagot”) és az ízeleléssel („ízt”) is. Itt az érvelés kissé akadozni kezd: ugyanis nemigen tudnánk a „látni”-nak, „tapintani”-nak, „észlelni”-nek megfelelő *belső tárgyat általánosságban* megadni — nyelvünkben nincsenek ilyenek,¹ — hacsak nem fogadjuk el az erre a célra szánt, filozófus-konstruálta műszót, az „ideát”, aminek az értelmezésén éppen most fáradozunk!

Ez talán nem volna baj, — hiszen a fehér foltok feltérképezésére szánt új terminusok bevezetése általában előnyökkel jár. Egyre inkább kezd azonban gyanúnk erősödni, hogy Berkeley esetében *kitalált* fehér foltról van szó! — Berkeley érvelése abban állt, hogy azt a lényegbevágó különbséget, amely az észlelési igék most jellemzett kétféle használata között fennáll, megszüntetni próbálta. Mikor egy — látszatra — nem-közvetlen észlelési szituációt jellemzünk, a filozófiai analízisnek az észlelet elemeire bontásával mindig ki kell mutatnia Berkeley szerint, hogy pl. a vizuális észlelés esetében csak a látómezőnkben megjelenő színes foltokat látunk, vagy a hallás esetében csak bizonyos hangokat hallunk. S ezért minden észlelést *vissza lehet, és vissza kell vezetnünk a közvetlenül észleltre*, más szóval az észlelési igék tárgyi használatát ezek belső-tárggyal összekötött használatára.

Tekintsünk el most egy pillanatra egy ilyen redukció kivitelezésének nem

¹ Nyelvünknek ez a „hiányossága” úgy tűnik erősen inspirálta a filozófusokat a vizsgált terminus, az „idea” (később pedig a nem kevésbé homályos „érzet-adat”) bevezetésére, amelyet kezdetben főleg a látás jelenségeire értelmeztek.

csekély nyelvi-logikai nehézségeitől.² Ekkor is világosan érezzük, hogy ez a redukció valami nagyon fontos dologtól fosztana meg bennünket. Valóban *ugyanazt látja* a kémikus barátom a vegyi laborban, amit én látok? — Amit ő lát, és amit én látok, alapvetően különbözik egymástól, és ezt a különbséget helyénvalón — bár csak részlegesen — jellemezhetjük a kettőnk között fennálló *tudásbeli* különbséggel.

Az észlelési igék valódi tárggyal összekapcsolt használata mindig *tudást* foglal magában, — annak tudását, hogy mit látok, hallok ízelek stb. A két különböző kategóriából vett példamondatokon végzett műveletek segítségével nem nehéz belátnunk, hogy miért tartjuk a kétféle használati módot egymásra visszavezethetetlennek. Alapmondatokként vegyük a „Hallottam valami zörejt” (mint a „Hallottam egy hangot” esetének konkrét megfelelőjét), és a „Hallottam egy vonatfütyöt”. Ha a „Hallottam valami zörejt” mondathoz az „és/de nem tudom, hogy mit hallottam” mondatot fűzzük, úgy tűnik, ezzel semmit nem teszünk hozzá a mondat első részéhez. Ellenben a „Hallottam egy vonatfütyöt és/de nem tudom, hogy mit hallottam” (kizárva azt a lehetőséget, hogy a fütyty szimbolizál valamit számomra, vagy valami plusz jelentést hordoz) egyszerűen *kontradikció*. Mi történik viszont, ha ellentétes tartalmú mellékmondatokkal egészítjük ki példamondatainkat? Rögtön észrevesszük, hogy a „Hallottam valami zörejt és/de tudom is, hogy mit hallottam” összetett mondat második fele tekintélyes többletet ad hozzá első feléhez. Ugyanakkor a „Hallottam egy vonatfütyöt, és tudom, hogy hallottam egy vonatfütyöt”, egyszerűen *tautológia*, mivel második fele csupán megismétli az elsőben foglaltakat, — semmi újat nem mond hozzá képest.

Nem árt mindezek után egy további észrevétellel megerősíteni azt a már intuitíve is helyes benyomásunkat, amely a fentiekben vizsgált redukciót kivitelezhetetlennek tartja, s egyben magyarázatot adni a használt terminológiára. A „Hallottam egy hangot” mondat az olyan mondatokkal áll rokonságban, mint pl. a „Feltettem egy kérdést”, „Fájdalmat éreztem”, vagy a bokszoló beszámolójában a „Bevittem egy jobbegyeneset”. Ezekben a mondatokban a „hangot”, „jobbegyeneset” stb. a mondatok *belső tárgyai*, vagy más szóval tisztán grammatikai tárgyai; azaz az igék nem valamilyen különálló dolgok („jobbegyenes”) megvalósításait („bevitettem”) írják le, hanem egy és ugyanazon dolgot bontják fel nyelviileg két részre. A „Hallottam egy vonatfütyöt” tárgya ellenben valódi tárgy, s ezért a mondatot akárhány, konjunkciókkal összekapcsolt részmondatra bontanám (amelyek mindegyikének belső tárgyat kellene tartalmaznia), a részmondatok összessége nem volna fedésbe hozható az eredeti mondattal.³

Berkeley a redukció következetes véghezviteléhez egy további eszközt vett igénybe; ennek vizsgálatára szánjuk a fejezet további részeit.

3.2. Ismeretes, hogy Berkeley jelentőségét és hírnevét nem az illúzió-argumentum által igazolt meglepő konklúzió és nem is a közvetlen észlelésről adott meggyőző új szerűnek látszó elemzése alapozta meg. Az 1. és a 2. fejezetben vizsgált érvek és elemzések csak mintegy előjátékát képezik az *esse est percipi-*

² Azok között a kísérletek között, amelyek hasonló redukcióra vállalkoztak, R. Carnap „Der Logische Aufbau der Welt” (1928) c. fiatalkori munkáját, valamint N. Goodman „The Structure of Appearance” c. művét (1951) kell megemlítenünk.

³ A „belső tárgy” és a „valódi tárgy” közötti különbséget Ryle behatóan elemzi könyvében; vö.: Ryle, 146–147. stb.

nek, amelyet Berkeley maga is legjelentősebb „felfedezéseként” tartott számon: „Nem a nyilvánvaló, bár meghökkentő igazság felfedezésében mutatott éleslátásomon, hanem inkább azon a hülye figyelmetlenségen csodálkozom, hogy nem jöttem rá előbb” — írja a PC.-ben (279.) az elvről. Noha az elv kézenfekvő és nyilvánvaló voltát mindenütt kiemeli, hangsúlyoznunk kell, hogy a most ismertetett érvek nélkül az *esse est percipi* legfeljebb egy képtelen és kétségbetejtően értelmetlen állításnak tűnik. Csupán ezeken az érveken keresztül nyílhatott meg az út a rendszer szívévé képező állításhoz. — De milyen további megfontolások vezetnek az elvhez? Helyénvalónak tűnik a kérdés, mert az eddigi érvelésből nem következik az *esse est percipi*. Annyiban persze Berkeleynek van igaza, hogy aki már idáig eljutott, az kézenfekvő következménynek látja majd az elvet is. Megértéséhez és elfogadásához nem egészen új érvek szükségesek, hanem az eddigiek összekapcsolása, és a megfelelő konklúziók levonása. — A szubsztanciának mint megismerhetetlen reziduumnak az elvetése ebből a szempontból még nem volt döntő — a későbbi filozófiai fejlődés igazolta ezt. A tárgy-azonosság feladása viszont — ahol Berkeley a tárgyakról, tényekről vagy dolgokról az ideákra váltott át — annál inkább. Ott az érvelés egyik alapkellékét képezte az a tétel, hogy „Minden, amit észlelünk reális, vagyis létezik”. Logikailag kifejezve:

$(\forall x) (x\text{-et észlelik} \rightarrow x \text{ létezik})$

A közvetlen észlelés elemzésével pedig megmutatni vélte, hogy „szigorúan véve” csak hangokat, színeket és fényeket stb. — egyszóval ideákat észlelünk. De idea csak egy észlelő sajátja lehet! El sem tudunk képzelni olyan ideákat, amelyek valahogy személyeken kívül vagy fölött lebegnének. Így hát minden, amit észlelünk, valahogyan személyes jellegű, pontosabban ahhoz a személyhez tartozik, aki hallja, látja, egyszóval észleli az ideát.

Ezzel a néhány szóval természetesen csak körvonalaztuk az *esse est percipi*-elvet, mert annak ellenére, hogy a *cogito ergo sum* mellett a filozófiatörténet talán egyik legismertebb „jelszavá”-vá vált, igen nehéz pontosan értelmezni a jelentését.

Talán a könnyebb, de a megbízhatóbb utat választjuk, ha először arra keressük választ, hogy az *esse est percipi* mit *nem* jelent: megpróbáljuk azokat az értelmezéseket kizárni, amelyek Berkeley egyéb szövegösszefüggéseivel vagy a jelen interpretációival összeegyeztethetetlennek tűnnek.

Az *esse est percipi* illusztrálására felhozott, talán legismertebb Berkeley-idezet a Pr. 3. §-ából való:

„Úgy gondolom, bárki szerezhethet erről közvetlen ismeretet, ha figyelmet fordít arra, hogy mit értünk a *létezik* terminuson, mikor érzékelhető dolgokra alkalmazzuk. Azt mondom, hogy az asztal, amelyen írok, létezik; azaz látom és érzem, és ha kívül volnék a dolgozószobámon, akkor azt mondanám, hogy létezik, amin azt értem, hogy ha a szobámban volnék, akkor észlelném, vagy pedig egy másik szellem ténylegesen észleli.”

Az *esse est percipi*-nek ezt a parafrázisát többnyire annak alátámasztására szokás felhozni, hogy a létezést Berkeley nem csupán az *aktuális* észleléssel kötötte össze, hanem a létezés *lehetséges észlelést* is jelentett számára. — Annak ellenére, hogy ez a tény-ellentmondó vagy kontrafaktuális kijelentés nagymértékben rokonítani látszik Berkeleyt J. St. Mill-lel („az anyag az ér-

zékelés állandó lehetősége”), vagy a fenomenalizmust nyelvi formában képviselő filozófusokkal, jó okunk van azt hinni, hogy Berkeleynek ez a meglehetősen egyedülálló kitétele nem áll összhangban az *esse est percipi* tényleges szerepével és értelmével.

A most említett részleteket kivéve, Berkeley ugyanis mindig az ideák tényleges, *aktuális* észleléséről beszél. A 3D./III-ban van azonban egy részlet, ahol a tényleges észlelést egyenesen *szembeállítja az észlelhetőséggel*. A harapófogóból menekülő Hylasnak kínálja fel itt Philonous az utolsó lehetőséget:

„Hyl.: ... elismerem, hogy egy érzékelhető dolog létezése *észlelhetőségében* áll, de nem abban, hogy *ténylegesen észlelik*.

Phil.: És mi észlelhető ideákon kívül? És létezhet-e egy idea anélkül, hogy *aktuálisan észlelik*?” (3D./III; 234; 75. — Kiemelések nem az eredetiben.)

Berkeleyt az elv megfogalmazása óta izgatta a tárgyak *folyamatos létezésének* problémája. Ez nagyon is érthető, — hiszen mi biztosítja az észlelés tárgyainak létezését akkor, ha nem észleli őket valaki? A PC.-ben kidolgozott egy elméletet, amely a megoldást az *észlelhetőségben* jelölte ki. Ezeket a bejegyzéseket Berkeley nem sokkal később ugyan kihúzta, mégis a Pr.-ben szereplő variánst értelmezhetjük úgy, mint a korábbi elmélet tudattalan lecsapódását,⁴ amit alátámaszt az is, hogy a 3D.-ben és a Pr. többi részében nyomát sem találjuk a hasonló kontrafaktuális kijelentéseknek.

Továbbá Berkeleynek a folyamatos létezés problémájára vonatkozóan van egy kidolgozottabb álláspontja, amely szükségtelenné teszi az *észlelhetőség* doktrínájának elfogadását. Ennek tárgyalását a következő fejezetre kell halasztanunk, — ez már a legszorosabban függ össze Berkeley egyik istenérvével.

E hibás interpretáció kiiktatása azonban még nem adja kezünkbe a helyes interpretáció kulcsát. — Miért gondolta vajon Berkeley, hogy az emberek egyetérténeken vele, „ha megvizsgálják, mit értenek a Létezés Szó alatt”? (PC. 604.) — A filozófusok feltevése szerint — mondja — a *létezés* vagy *lét* ideája „az összes közül a legabsztraktabb és legáltalánosabb”, s ami éppen ezért „az összes többi közül a legfelfoghatatlanabb számomra”. (Pr. 81. §.) — A létezésről valóban nem lehet „általános ideánk” — hogyan tudnánk a létezés mintegy kivonni a létező dolgokból? De rögtön észrevesszük azt is, hogy már azzal is komoly nehézségek vannak, hogy egyáltalán *valamilyen* ideát szerezzünk a létezésről. Ha volna ilyen ideánk, ennek kellene a legismertebbnek lennie az összes közül. Mégis zavarban vagyunk, ha ezt az ideát valahogy meg kell adnunk, pl. jellemeznünk kell, vagy ki kell választanunk a többi közül. (PC. 670.) — Melyik érzékszervünk az, amivel valaminek a létezését megállapíthatjuk? A lámpámról el tudom mondani, hogy sárga, kissé érdes tapintású, ha sokáig égetem, akkor jellegzetes szaga van stb. — de ezek közül a predikátumok közül egyik se *mondja ki*, hogy „a lámpám létezik”. — Berkeley leszögezi, hogy „Biztos vagyok, hogy nincs ilyesféle ideám a Létezésről”. (PC. 671.) A probléma, amit itt Berkeley körüljár, és amit a maga furcsa terminológiájában fejez ki, azt hiszem teljesen valóságos: a létezés nem egy tulajdonság a többi tulajdonság között, — sőt egyáltalán *nem tulajdonsága* az

⁴ A szóban forgó korábbi elmélet szerint észlelésünk tárgyai akkor is léteznek, amikor nem észlelik őket, de észlelésüktől különböző módon. Vö. a PC. 41., 52., 98., 185a., stb. bejegyzéseit.

észlelt dolognak. Ahhoz, hogy elmondhassam, hogy *milyen*, a lámpámnak *valamilyen értelemben* már léteznie kell, — hiszen teljesen értelmetlen volna azt mondani, hogy „A lámpám sárga, kissé érdes tapintású, — de a lámpám nem létezik”.

Épp ez a „valamilyen értelem” az, amiben Berkeley az eredetileg helyesen felvetett problémától száznolcvan fokban eltér. Ha felidézzük az eddigi érvelés lépéseit, nyilvánvalóvá válnak a motívumok.

Mit állítok *A*-ról, amikor azt mondom, hogy létezik? Ha az állítás mond egyáltalán valamit *A*-ról, akkor nem mondhatja meg, hogy *milyen*. — Berkeley a kérdés mögött a szubsztancia csapdáját sejtí — és nem minden alap nélkül (emlékezzünk a Locke-nál rekonstruált problémára: *amiről* a különböző tulajdonságokat állítom, maga nem lehet tulajdonság). A választott kiút viszont egy másik csapdához vezet. Mert az egyetlen értelmes dolog, amit most már *A*-ról mondhat létezése vonatkozásában az, hogy valaki észleli *A*-t. És ezzel megkerülte a tulajdonság kérdését is: hiszen *A*-nak *nem tulajdonsága*, hogy észleli valaki!

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy az *esse est percipi* legelfogadhatóbb interpretációja az, hogy az elv *az észlelés és létezés közötti azonosságot állapítja meg*: az észlelés tárgyai csak akkor léteznek, ha valaki észleli őket, és ha valaki észlel valamit, akkor az illető dolog létezik is. — A logikai megfogalmazás megmutatja azt a többletet, amit az *esse est percipi* jelent a közvetlen észleléshez képest:

$[(\forall x) (x\text{-et észlelik} \rightarrow x \text{ létezik}) \& (x \text{ létezik} \rightarrow x\text{-et észlelik})]$ — tehát az észlelés \equiv létezés.

De az interpretáció még így is nyitva hagy egy igen fontos kérdést: Milyen természetűnek gondolta Berkeley az azonosságot? Vajon az *esse est percipi* egy logikai igazság, azaz egy pusztán tautológia? — vagy a két kifejezés *jelentésének* azonosságáról van szó? Vagy pedig egy *ténybeli* azonosságot állapít meg, azaz egy szintetikus állítás? Természetesen egy kissé anakronisztikus volna ezeket a számunkra kézenfekvő megkülönböztetéseket *számon kérni* Berkeleytól, mégis, a következő pontban vizsgálandó ellenvetés összefüggésében van értelme felvetni ezeket a kérdéseket.

3.3. Az ellenvetés valójában nem *kizárólag* az *esse est percipi* ellen irányul, de az *esse est percipi* az, aminek kapcsán többnyire felemlítik. Nagy vonalakban a következőképpen jellemezhető:

Berkeley az *észlelést* azonosította az *érzékeléssel*, vagy legalábbis megpróbálta visszavezetni az érzékelésre. Berkeley ideái és az érzetek tulajdonképpen azonosak. A dolgok e két osztályának a fedésbe hozása eredményezi nála az *esse est percipi*-t. Az érzetek és az észlelés tárgyai azonban alapvetően különböznek: az érzeteket *érezzük*, az észlelés tárgyait halljuk, látjuk stb.

Ezt az ellenvetést a legvilágosabb formában Thomas Reid fogalmazta meg „Essays on the Intellectual Powers of Man” (1785) c. művében. A könyv speciálisan Berkeleyvel foglalkozó részében⁵ megállapítja, hogy az a mód, ahogy Berkeley az „idea” kifejezést használja, teljes összhangban van az „érzet” szó használati módjával. Reid azonban elfogadhatatlannak tartotta — és ebben messzemenően egyetérthetünk vele —, hogy valaki azt állítsa, hogy ér-

⁵ „Essay”, II., Ch. x — xi (280—292).

zéksszerveinkkel érzeteinkről szerzünk tudomást és semmi másról. Ezért egy példán keresztül egyúttal rámutatott azokra a következményekre is, amelyek a két dolog azonosításából származnának:

„Tegyük fel, hogy megszűr egy tű, s azt kérdezem: Érzet-e a fájdalom, amit érzek? Kétségtelenül az. Semmi sem lehet egy élettelen lényben, ami a fájdalomhoz hasonlít. Ezután azonban azt kérdezem: Érzet-e a tű? Erre a kérdésre kénytelen vagyok azt válaszolni, hogy a tű nem érzet, és a legkevésbé sem hasonlíthat bármilyen érzethez . . . Nem kevésbé vagyok bizonyos abban, hogy a fájdalom, amit érzek, érzet, mint abban, hogy a tű nem érzet . . .”⁶

Reid ellenvetése igen súlyos: világosan jelzi azt az abszurditást, amely a két osztály (az érzetek és észleletek) azonosításából adódna. Az egyetlen kérdés csupán az, hogy teljesen helytálló-e az az értelmezés, amelyet az „idea” és „érzet” Berkeley-féle használati módjáról adott?

(a) Kétségtelenül Reid interpretációja mellett szól az a 3D./I-ben található érvelés-sorozat (3D./I; 175–178; 15–19.), amelyben Berkeley azt igyekszik bizonyítani, hogy *érzeteket* észlelünk. A meleg észlelését véve alapul, a különlegesen forró testek észlelésekor érzett fájdalomérzetet és hőészlelést egyetlen egyszerű érzetként felfogva mutat rá, hogy az észlelés tárgyai érzetek, amelyek viszont élettelen lényekben nem fordulhatnak elő, tehát szükségképpen az észlelő sajátjai. Ez az érvelés azonban triviálisan hamis. — Igen gyakran észlelünk különböző tényeket, eseményeket stb., — látjuk vagy halljuk őket, talán csak rájuk nézünk, esetleg még véleményt is formálunk róluk, — de közben egyáltalán *nem érzünk semmit sem* — nincsenek érzeteink. — Ezzel szemben fel lehet hozni, hogy szoktunk kellemetlen vagy fülsértő hangokról beszélni, bizonyos kellemetlen észlelési szituációk egyenesen megrikathatják az embert stb. Ez a Berkeley védelmében felhozott megjegyzés csak még kézenfekvőbbé teszi az érv hibásságát. — Egy szép rózsza szíromleveleinek tapintása vagy látványa egészen különlegesen kellemes érzéseket nyújthat pl. egy kertésznek vagy egy biológusnak. Mégse jutna eszébe egyikünknek sem (bizonyos patológikus esetektől eltekintve) az, hogy ezek az észlelést *kísérő* kellemes *érzések* azok, amit látnak vagy tapintanak.

Úgy tűnik azonban, hogy Berkeley — a most említett kirívó esettől eltekintve — nem is azt akarta bizonyítani, hogy érzeteinket észleljük. Ha az *esse est percipi* és a hozzá kapcsolódó gordiuszi összefonódottságú problémák egy ilyen szimpla és nyilvánvalóan hamis argumentumon alapulnának, aligha tudnánk megmagyarázni azt a ma sem csillapuló kritikai érdeklődést, amelynek középpontjában az *esse est percipi* áll.

(b) Van egy további mozzanat is, amely arra utal, hogy az „ideák” és „érzetek” nem egyszerűen azonosak Berkeleynél. Ha az ellenvetés ebben a formában igazolódna, akkor az *esse est percipi* egy *trivialitás*, közönséges *tautológia* volna, ugyanúgy, mint a „Minden aggregény aggregény”. Az érzetekre vonatkozóan az elv ilymódon igaz: pl. az „Egy érzet, amit nem érez senki” kontradiktórikus jellege mutatja itt az *esse est percipi* egyértelmű érvényesülését. — Az viszont egészen bizonyos, hogy Berkeley nem gondolta *trivialitásnak* az elvet. Visszatérve a 3.2. pont végén megszakított gondolatmenethez, Berkeley a PC. egyik bejegyzésében azt mondja:

⁶ Uo. 290.

„Newton bizonyítottanak veszi az ő Alapelvét, én *Bizonyítom* az enyémet.” (PC. 407. Kiemelések nem az eredetiben.)

Nem mehetünk el figyelmetlenül amellett sem, hogy Berkeley többször nekiduralja magát egy ilyesféle bizonyításnak.⁷ Ugyanakkor aligha értelmezhetjük úgy az elvet, mint ami *faktuális* összefüggést állapít meg, tehát mint egy szintetikus kijelentést. Berkeley sohasem próbált meg tapasztalati bizonyítékokat felhozni az összefüggés bizonyítására. — Úgy tűnik, hogy egy olyan *szükségszerű* (de nem tautologikus) kijelentésről van szó az *esse est percipi* esetében, amely hallgatólagosan előfeltételezi bizonyos gondolatmenetek vagy megfontolások elfogadását — e feltételek között viszont nem volna lehetséges értelmes alternatívát az *esse est percipi*-vel szembeállítani. (Ahogy láttuk viszont maguk ezek a feltételek bizonyultak túlzottan szűkkeblűeknek vagy pedig elfogadhatatlanoknak.)

3.4. Reid ellenvetése azonban némi módosítással feltétlenül felhasználható a további érvelésben.

Az ellenvetést úgy fogalmazhatjuk át, hogy Berkeley az *észlelést az érzékelés analógiájára fogta fel*; az ideák ugyanúgy jellemezhetők, mint az érzetek (de korántsem azonosak). Egy ilyen összefüggést most már világosan beláthatunk. Vegyük az érzetek példájának a fájdalmat, az idea példájának az „egy hangot”, és vessük össze őket.

(1) Az első közös jellemvonás — amelyet a korábbiakban már megfigyelhettünk —, hogy mind az érzetek, mind Berkeley ideái esetében egyfajta kérlelhetetlen *bizonyosság* jellemzi azt, aki érzi, illetve észleli őket. Az érzetek esetében ez nem igényel különösebb magyarázatot, hiszen milyen további bizonyítékok (vagy korábbi megfigyelések, tudás stb.) mutathatnák egyértelműbben, hogy „Lüktető fájdalmat érzek a karomban” — azon kívül, hogy érzem?⁸ Berkeley szerint (l. a 2.4. pontot is) ugyanez a fajta bizonyosság jellemzi az észlelőt ideái vonatkozásában is: „Nem tévedhetek abban, hogy azt hiszem: van egy ideám — és közben nincs”. (Pr. Introduction, 22. §.)

(2) A másik érintkezési pont az ideák és érzetek személyekhez való viszonya, az ideák *privát* jellegének kérdése. Ezt a viszonyt Berkeleynél többnyire elég nagyfokú homályosság jellemzi, de ebben osztozik a Descartes nyomán kialakult ismeretelméleti tradícióban élt számos filozófussal. — A PC. 744-ben, egyik legdöntőbb bejegyzésében azonban *expressis verbis privátnak* minősíti a viszonyt:

„Kérd[és]: mit értesz azon, hogy az Én észleleteim, az én Akarásaim?

Vál[asz]: minden észlelet, amit észlelek, vagy felfogok, stb., az *enyém*, minden Akarás, aminek a Tudatában vagyok, az *enyém*.” Kiemelések nem az eredetiben.)

Minden fájdalom olyan, amit valakinek éreznie kell; az „Egy fájdalom, amit nem érez senki” — kontradikció. Ezt a viszonyt leírhatjuk úgy is, hogy az

⁷ Ez mutatja a legvilágosabban, hogy helytelen az *esse est percipi*-t definícióként vagy pl. axiómaként felfogni, mint pl. Hurlbutt teszi (Hurlbutt, 116.).

⁸ Ennek ellenére elég sok filozófus akadt, akik — teljesen hibásan — ennek ellenkezőjét feltételezték: ti., hogy az érzetek megléte (ha ezeket nem más személyekről állítjuk és nem múlt időben) vitatható, eldönthető vagy megkérdőjelezhető. A régebbiek közül pl. Descartes-nál találjuk meg ezt a nézetet, de pl. Moritz Schlick is azt állítja egy helyütt, hogy „... teljesen értelmes, ha azt kérdezem (pl. egy pszichológiai kísérlet folyamán), hogy: érzek-e fájdalmat most vagy nem?” (Schlick, 121.)

érzetek szükségképpen mindig *valakihez tartoznak*.⁹ Az érzetek esetében a személyes jelleget az érzetszavak logikájában nyomon tudjuk követni. — Berkeley ebben a vonatkozásban is az érzetek analógiájára jellemzi az észleleteket: az „Egy nem hallott hang” számára éppúgy kontradikció (vö. Pr. 3. §. és 22. §), mint az „Egy nem érzett fájdalom”. De mit jelenthet az észlelés esetében a „személyes jelleg”? Akármennyire tautológiának hangozzék is, ez valami olyasfélélt kellene hogy jelentsen, hogy „Hallok egy hangot, amit én hallok”.

(3) Végül — súlyát tekintve talán elsősorban — a létezés kérdésében is fennáll ez az összefüggés. A „Lüktető fájdalom *van* a karomban” egzisztenciális állításnak a „Lüktető fájdalmat *érzek* a karomban” érzékelési állítás felel meg. Az „... érzek” minden olyan használatában, ahol az ige tárgya belső tárgy, azaz ahol nem két különböző dolgról szól ige és tárgy, a szóban forgó érzékelési állítást mindig átalakíthatjuk egzisztenciálisá. Az *esse est percipi*-elv értelmében minden észlelési állításra is fenn kell állnia ennek az átalakíthatóságnak. (Vö. Pr. 3. §.)

Lehetséges-e egyáltalán leírni egy olyan *észlelési* szituációt, amely valamilyen összhangot mutathat Berkeley idea-észleléseivel? Azok a formák, ahogy általában tudomást veszünk a világról, nem hasznosíthatók itt, — s mi sem mutatja jobban Berkeley elképzeléseinek eredendően *idealista, metafizikai* jellegét. Események, tárgyak, tények, személyek, amelyek, ill. akik észlelésünk tárgyát képezik, semmi esetre sem „magántermészetűek”: pl. az előttem heverő tárgyakat elvileg bárki láthatja. — Így tehát a „Látom, hogy ...”, „Látom a ...”, „Hallom, hogy ...”, „Hallom a ...” kezdetű észlelési állítások nem jöhetnek számításba a Berkeley-féle idea-észlelés leírásánál; a bennük szereplő tárgy *nem belső tárgy* az állításnak. Ennek ellenére, a Berkeley-féle elképzelésnek velük való összevetése mégis támpontot adhat a megközelítésre.

Ha pl. a pályaudvari váróteremben közlöm a szomszédaimmal, hogy „Hallom, hogy közeledik a vonat”, akkor ez az állítás most már nemcsak azért nem felelhet meg Berkeley céljainak, mert bizonyos predikciókat, előzetes tudást stb. foglal magában. Abból, hogy „Hallom, hogy közeledik a vonat”, következik az, hogy „Közeledik a vonat” — és ez utóbbi már nyilván csak akkor igaz, ha *van* valamiféle járat, ami valóban közeledik. (Ha nem igaz az, hogy „Közeledik a vonat”, akkor azzal a mondattal, hogy „Hallom, hogy közeledik a vonat” valójában nem hamis állítást tettem, hanem egyáltalán semmiféle állítást nem tettem.) És fordítva, a „Közeledik a vonat” akkor is igaz lehet, ha *nem hallom*, hogy közeledik a vonat.¹⁰ — De vizsgált állításunk — Berkeley észlelési tapasztalainak leírásával ellentétben — biztosan olyan, amiben *kétkelhetünk*. Továbbá a vonat közeledése nem magántermészetű tény: akárki hallhatja vagy láthatja.

Most, ha a váróterem bejáratánál állók közlik velem, hogy „Égen-földön semmiféle közeledő járművet nem látunk”, akkor én továbbra is ragaszkodhatok ahhoz, hogy hallom a vonatot, és kijelenthetem, hogy „*Nekem* akkor is

⁹ Ami nem jelenti azt, hogy az érzetek privátak volnának, ahogy azt Wittgenstein a „Philosophical Investigations”-ben, az „idealizmus cáfolata”-ként emlegetett részekben kimutatta, a 243–272. §-okban. (Wittgenstein, 88–95.)

¹⁰ L. Altrichter F., 138. — Ez a fontos logikai összefüggés egy további vonatkozásban erősíti azt a különbséget, amely a valódi tárgyat tartalmazó észlelési állítások és a belső tárgyat tartalmazó észlelési állítások között fennáll.

úgy tűnik, hogy hallok a vonatot közeledni”. Azt hiszem, ez az a szituáció, amely a Berkeley által leírt észlelési tapasztalattal a leginkább összhangban van.

Kétségtelen, hogy az állítást olyan nagyfokú bizonyosság jellemzi, hogy minden további megfigyelést elvethetnek vele kapcsolatban, mert semmit sem tartalmaz arra vonatkozóan, hogy *mi fog történni*. Saját megfigyeléseim sem jelentenek kivételt: miután meggyőződtem magam is, hogy nem jön a vonat, még mindig állíthatom, hogy „*Nekem akkor is úgy tűnik*, hogy hallok a vonatot közeledni”.

A szóban forgó „tapasztalat” egyéni, privát jellege éppen ebben áll: ha senki másnak nem „tűnik úgy”, hogy hallja, amit én hallok, attól én még mindig „hallhatom”. S ugyanígy az *esse est percipi*, a létezésre vonatkozó követelmény is teljesül: ez a „tapasztalatom” csak akkortól fogva és csakis addig van meg, amíg „hallom a hangot”.

Az a körülmény, hogy lehetséges olyan eset, amely összhangban van Berkeleynek az észlelésről adott leírásával, csak egyértelműbbé teszi e leírás tökéletes sikertelenségét. A várótermi esetben ugyanis a többi várakozó semmi esetre sem mondaná rólam, hogy bármit is *hallottam*; bizonyára hallucináltam,¹¹ esetleg elszunyókáltam és álomban halottam valamit stb. — Vannak természetesen más szituációk is, amelyekre illenek a fent megszabott követelmények: pl. az *álm* jelenségei (amelyekről úgyszintén nem mondanánk, hogy *látjuk* őket), vagy — ahogy Norman Malcolm kimutatta¹² az utóképek észlelését leíró kijelentéseknek is megvannak ezek a sajátosságai.

*

Ezek a megállapítások azonban kellemetlen következményekkel járnak Berkeley elképzeléseire nézve. Az a fajta *bizonyosság* és *tudás*, amit az ilyen ideák ismerete nyújthat nekünk, *nem több*, mint amit egy hallucináció, egy emlékezetemben felidézett kép (vagy álmkép) vagy egy utókép látványa adhat; a „*Nekem úgy tűnik*, hogy közeledik a vonat” állításnak egyáltalán *nem mond ellent* az, hogy „*semmiféle jármű sincs a közelben*”.

És most már nem csupán arról van szó, hogy az észlelő, a külvilágot megfigyelő személyiséget egyre inkább látjuk elsüllyedni egy olyan idea-világba, ahonnét sehova se vezet út, hanem főképp arról, hogy a *rendszer koherenciáját még ezen az áron sem lehetne fenntartani!* — Egyre újabb és újabb ellenvetések merülnek fel, és egyre inkább igazolódni látszik — az eddigiek alapján — az az ellenvetés is, amellyel az észlelésről adott elemzésünket kezdtük: Berkeley kritériumai nem elégségesek ahhoz, hogy (1) megkülönböztessük a kép-

¹¹ Az az észlelési szituáció, mikor Macbeth a királygyilkosság éjszakáján „látja” a tört, hasonló jellemzőkkel rendelkezik; a megtapogatás kísérletének sikertelenségére sem veti el *rögtön*, hogy *látja* a tört:

Tör az, amit ott látok? Markolattal
Kínálja magát. Jöjj, hadd kaplak el!
Nem, nem sikerül. Pedig itt ragyogsz!
Végzetes kép nem fog el a *tapintás*
Éppúgy, ahogy a látás?

(Ford. Szabó Lőrinc)

¹² N. Malcolm, 301 — 316.

zelet világát és a valóságot, az ébrenléetet és az alvást. Az, amit Berkeley a *realitásról* ez idáig mondott, elégtelen a dr. Johnson megnyilatkozásában előadott „ellenvetés” megválaszolásához.

(2) S ugyanígy, változatlanul áthághatatlan szakadékot látunk az *esse est percipi* és mindannyiunk meggyőződése között, hogy ti. észlelésünk tárgyai *akkor is* léteznek, mikor nem észleljük őket. — Valahogy úgy tűnik, hogy a locke-i fizikai világ minden abszurdításával és paradoxonával együtt valahogy sokkal *valószínűbb* volt, mint Berkeleyé.

E két ellenvetés megválaszolása heroikus feladat. Ezen a ponton azonban visszaérkeztünk eredeti problémánkhoz, mert az ellenvetések megválaszolását Berkeley két istenérvre támaszkodva hajtja végre.

4. AZ ISTENBIZONYÍTÉKOK

4.1. Itt azonban egy olyan ellenvetéssel kell szembenéznünk, amely Berkeley történeti értékelésének egyik kulcskérdését feszegeti. Kétségtelen, hogy az észlelés elemzése Berkeley rendszerének csak egyik — bár a legterjedelmesebb — részét képezi, amely azonban tulajdonképpen határain túlnyúlva a tapasztalat körébe próbálja vonni rendszerének teológiai-metafizikai fogódzóit. Ha tehát igaz az a megállapítás, hogy a tapasztalat elemzésének szerves részét képezik istenre vonatkozó bizonyítékai, akkor miért nem az észleléselemzés keretei közé építettük közvetlenül az istenérvek vizsgálatát?

A tárgyalás megkönnyítésének ismert kibúvóján kívül további indokokat kell felsorakoztatni Berkeley filozófiájának itt követett megközelítése mellett. A rendszeren belül különbséget kell tennünk — ha ő maga nem is tett ilyen különbséget — aközött, ami belőle az utódok és a gyakran azonos premisszákból építkező ellenfelek nézeteiben tovább élt, és aközött, ami kibogozhatatlan szálakkal korához kötődött, az utókor számára élettelen probléma volt. Kétségtelen, hogy Berkeley esetében észleléselemlete az, ami továbbvihető volt. Teológiai-filozófiai nézetei azonban — bármilyen nagy jelentőséget tulajdonított is nekik — meglehetősen romlékonyak bizonyultak.

Egy további indokot szeretnék felemlíteni az észleléselemlet és az istenérvek szétválasztására. Észleléselemlete, habár metafizikai útvesztőbe torkollott, olyasfajta vállalkozásnak indult, amely a „tények változatlanul hagyásával” próbált megvalósítani egy fogalmi analízist. A szót itt tágabb értelemben használva, Berkeley metafizikájának ezt az oldalát nevezhetjük *analitikus* jellegű metafizikának. — Berkeley egy helyütt kivételesen világosan fogalmaz az istenérvvel kapcsolatban, — Alciphron szájába adva a szavakat. A bizonyítéknak olyannak kell lennie, mondja, „amelyet minden értelmes ember követel egy *ténnyel* vagy bármely más adott dolog létezésével kapcsolatban . . . *Egy tényt nem állapíthatunk meg fogalmakkal, csak tényekkel.*”¹³ A különbség kézenfekvő: isten létezése vagy nem-létezése *faktuális kérdés*, amelyet nem deríthetünk ki fogalmaink mégoly alapos vizsgálatával sem. Berkeley metafizikájának ezt az oldalát *szintetikus* jellegű metafizikának nevezhetjük. A különbséget oly plasztikusan kidomborító fenti megfogalmazás azonban ko-

¹³ Berkeley: Alciphron; „Works”, III, 144. Kiemelés nem az eredetiben.

rántsem jelenti, hogy élesen meg lehetne húzni a határvonalat a metafizika e két válfaja között. Berkeley maga a leginkább épp azon volt, hogy ezt a határvonalat sávvá szélesítse vagy elmossa. Nem létezik tehát két Berkeley, az analitikus és az apologeta, ahogy erre Lenin az egyik orosz machistával való vitájában felhívta a figyelmet.¹⁴

4.2. Az elsőnek vizsgált istenérv, az ún. *passzivitás-argumentum* arra kíván választ adni, hogy miképp különböztetjük meg a képzeletbeli vagy álombeli dolgokat a valóságosaktól. Berkeley szinte kötelességszerűen megemlíti azokat az ismertetőjegyeket, amelyekkel korábban már Descartes és Locke is operáltak: az „élénkség”-et, „koherenciá”-t, „rendezettség”-et stb. (Pr. 30. §.) Minthogy a materiális szubsztancia elvetésével ezek a jegyek is sokat veszítettek hatályukból, önmagukban aligha elégségesek a disztinkció alátámasztására.

Berkeley az észlelésnek egy, a fentiekől különböző sajátosságából indul ki: az ideák passzivitásából. „Minden ideánk, érzetünk, vagy a dolgok, amelyeket észlelünk ... szemlátomást inaktívak, nem tartalmaznak semmilyen képességet vagy hatóerőt.” (Pr. 25. §.) — Az idea tehát nem lehet önmagának vagy más ideának az oka sem: „Lehetetlen, hogy egy idea csináljon valamit, vagy szigorúan szólva, hogy bármely dolog oka legyen.” (Uo.) A passzivitás a legvilágosabban abban nyilvánul meg, hogy akaratomtól függetlennek találom őket. Azt el tudom dönteni, hogy nyitva tartsam a szemem vagy sem, de pl. ha fényes nappal kinézek az ablakon és tekintetemet az égre fordítom, nem áll módomban eldönteni, hogy az eget lássam vagy valami mást. (Pr. 28. §.)

A legutóbb említett jegyet nem számítva, a felsorolt jellemzők egyaránt illenek a képzelet és az észlelés ideáira is. Az utóbb említett sajátosság ellenben világosan mutatja, hogy nem annyira az ideák, hanem az *észlelési folyamat* passzivitásáról van szó. Annál is inkább, mert a képzelet ideái ugyan passzívak, de a képzelet maga nem az: ez az a tevékenység, amelynek alapján a szellem aktívnek mondható. (Pr. 28. §.)

„Aktív” és „passzív” korelatív kifejezések, akárcsak az „ok” és „okozat”. Ha az ideák passzívak, akkor valami aktívnek kell „okoznia” őket. A képzelet ideái esetében ez a ható tényező az akarat, — de mi „okozza” észlelési ideáinkat? A többi véges szellem csupán igen kis számú észlelési ideát hozhat létre:

„Mindenkinek nyilvánvaló, hogy azokat a dolgokat, amelyeket a Természet műveinek nevezünk, azaz az általunk észlelt ideák bőven nagyobb részét nem az emberek hozzák létre, s nem is függ az emberek akaratától. *Létezik tehát valamely más szellem, amely ezeket okozza ...*” (Pr. 146. §. Kiemelés nem az eredetiben.)

A jobb áttekinthetőség kedvéért érdemes Berkeley érvelésének szükséges premisszáit felsorakoztatni:

(1) Az érzékeinken keresztül nyert ideák függetlenek akaratunktól, azaz passzívak,

(2) Ideákat csak szellemi szubsztancia hozhat létre (okozhat),

(3) Észlelési ideáinkat (többnyire) nem más szellemek okozzák,

tehát:

Létezik egy aktív, felsőbbrendű szellem, amely észlelési ideáinkat okozza.

¹⁴ Lenin, 29.

Első pillantásra világos, hogy az érv nem bírja el azokat a hatalmas terheket, amelyeket funkciója reá ró. Ne felejtjük el, hogy ez az érv lenne hivatott bizonyítani annak az ontológiai tartópillérnek — ti. Istennek — a létezését, amelyre Berkeley egész rendszere épül. De ez az érv — Berkeley eredeti intencióival ellentétben — se nem *egyszerű*, se nem *evidens*. Számos olyan — meg lehetően bonyolult — metafizikai meggondolás előzetes megértését és elfogadását feltételezi, amelyek önmagukban is védelemre, illetve további érvekre szorulnak.

Továbbá bajok vannak a *tudás szilárdságával* is, amelyet az érv nyújt. Berkeley az ideákból — mint *okozatokból* — következett istenre, mint *okra*. Az ilyesfajta analógiás érvelést azonban épp a Berkeleyt követő angol filozófusnemzedék egyik legjelentősebb alakja, Hume részesítette kimerítő bírálatban. Elegendő itt csak egyet, a legismertebbet említeni Hume ellenvetései közül: ha csak nem *tapasztaljuk* mind az okot, mind az okozatot, és ráadásul konstans konjunkcióban — állandó egymásbakapcsoltságban —, hiábavaló és értelmetlen okságról beszélnünk. Ki figyelte meg azonban mind ez ideig istennek mint oknak a működését? — De még ha helyes is volna az érv — mint ahogy nem az —, a korban elismert mérce szerint csak *valószínű ismereteket* nyújthatna.

Berkeley érvelésében van egy homályos részlet, amelyet semmiféle bizonyítékkal nem támaszt alá. Az átmenet abból, hogy „észlelési ideáink akarattunktól függetlenek”, abba, hogy „valami (vagy valaki) okozta őket” egyáltalán nem kézenfekvő; és nem ad megnyugtató választ erre a lépésre a materiális szubsztancia elvetésével keletkezett űr sem.

Mindenekelőtt emlékeztetnünk kell rá, hogy Berkeley, bármilyen hevesen támadta is az okság locke-i felfogását, és ezen belül az észlelés kauzális hipotézisét, nem adta fel sem az okság elvét, sem az észlelés oksági magyarázatát. Ám a fizikai tárgyaknak ideákká való változtatásával megszűnt az a lehetőség — amellyel pedig gyakran élünk —, hogy a fizikai eseményeket stb. úgy jellemezzem, mint amelyek egy másik fizikai tényező aktivitásának következtében jönnek létre (pl. „A tűz felmelegítette a vizet” stb.). Az egymásba fonódó *okszági láncok* vagy egymást *követő események* így egyaránt *ideák egymásutánjaivá* váltak, ahol egy idea csupán *előrejelzése* lehet az őt követő ideáknak. Az okság hume-i kritikája, amely az okoknak rejtett és megfigyelhetetlen tényezőkként való feltételezése ellen irányult, bizonyos tekintetben más vonalon halad, mint Berkeleyé, jóllehet az utóbbi okság-kritikája már előkészítette a talajt Hume számára. De épp Hume példája mutatja, hogy a most elemzett helyzetből nem szükségszerű az a lépés, amit Berkeley tett az okságnak ilyen képtelen formában való visszahozatalára. Az a megfontolás, amely erre a lépésre készítette Berkeleyt, szerintem abból a teleologikus racionalitás-igényből származik, amely számára elfogadhatatlan, hogy a természet rendjében *lezajló* események híjával vannak minden *cél*nak és *értelem*nek; és hogy akadnak végpontok, ahol a további miért-kérdések és magyarázatok értelmetlenül válnak.

Az érv (1) premisszája lenne hivatott betölteni azt a funkciót, hogy isten létezését az észlelés specifikumaival hozza összefüggésbe. Szemben a (2)-vel, az (1) nem tűnik teljesen abszurdnak vagy megalapozatlan spekulációnak. — Hogy passzív-e az észlelés vagy sem, természetesen legalább olyan ősi kérdés, mint az illúzió-argumentum értelmezése. Különösen azonban abban a filozófiai

tradícióban, amelyben Berkeley is működött, az észlelés passzív folyamatként való jellemzése volt az uralkodó.¹⁵

Ezt a problémát érdemes egy kicsit közelebbről, mai fogalmaink segítségével megvizsgálni, mert — kora ellenére — nagyon is elevennek tűnik. Kétségtelen, hogy akadnak olyan észlelési szituációk, amelyekben „nem függ akaratunktól”, hogy mit észlelünk. Azt mondhatnánk, hogy az észlelt dolgok ilyenkor egy meghatározott értelemben *adottak* számunkra. Ha pl. valamilyen váratlan, erős hang üti meg a fülemet, vagy penetráns szag csapja meg az orromat, jellemezhetem úgy a szituációt, mint amelynek passzív részese voltam. (Egy hang erőssége vagy egy szag penetránsága még persze nem biztosítéka annak, hogy észre is veszem. Éles zajok és penetráns szagok is válhatnak olyaná, amelyeket egy idő után észre sem veszünk, vagy legalábbis fel kell figyel-nünk rájuk, hogy ismét észrevegyük őket.)

Meg kell említenünk egy további tényezőt, amely látszólag Berkeley mellett szól. Az észlelési igéket a legtöbbször ún. *siker-szavakként* vagy eredmény-szavakként¹⁶ használjuk, amelyek helyes használata feltételezi, hogy a kérdéses személy sikerre visz valamit; pl. egy darabig kutató tekintettel nézeget valamit, majd egy idő után látja is a szóban forgó dolgot. (A „néz” és a „lát” igepár használata ezekben az esetekben a „keres” és a „talál” használatával rokon.) Amíg azonban a „kereső-nézés” bizonyos fajta kutatást, figyelemkoncentrációt igénylő feladat, ugyanezt nem mondhatjuk el a kérdéses dolog látásáról. „Látni”, „hallani” és a rokon kifejezések ugyanis *nem* valamilyen *tevékenységet* jelölnek, szemben a „nézni”-vel, „odahallgatni”-val és rokonaikkal; következésképpen az észlelés nem valamilyen aktív folyamat. Az észlelési igéket sohasem tudjuk jellemezni a tevékenységeket jellemző kifejezésekkel: pl. nem lehet valamit „alaposan”, „figyelmesen”, „gondatlanul” stb. látni.

Azt jelenti-e ez, hogy az észlelés „passzív esemény”? Aligha. Először is, az észlelést esemény-szavakkal sem tudjuk jellemezni (pl. „lassan”, „hirtelen”, „gyorsan” stb.). Másodszor, ahhoz, hogy valamit lássunk vagy halljunk, az esetek nagy részében egyáltalán nem elégséges a „nyitott” fül vagy a nyitott szem. A fenti igék helyes alkalmazása előfeltételezi, hogy az illető figyel is arra, amit lát vagy hall. Ellentmondásos volna pl. azt mondani egy futballszurkolóról, hogy látja, hogy a középcsatár hogyan rúgja a gólt, de közben oda sem figyel.

Hogy Berkeley az észlelési szituációk alap-esetének, mintájának mégis épp azt tartotta, hogy amelyben az észlelés mintegy „megesik” a szóban forgó személlyel, többek között azt is mutatja, hogy milyen következetesen próbálta keresztülvinni koncepcióját. Nem nehéz ugyanis észrevennünk, hogy azok a belső tárgyat tartalmazó észlelési állítások (gondoljunk a „Hallottam egy hangot”-ra), amelyekre Berkeley az összes észlelési állítást visszavezethetőnek képzelte, épp azokban a szituációkban tűnnek adekvátnak, amelyeket a korábbiak értelmében nevezhetünk „passzív”-nak.

*

Az (1) premisszával kapcsolatos kis kitérő talán nemcsak arra volt jó, hogy a premissza korlátozott érvényűségét kimutassuk, valamint azt, hogy

¹⁵ Vö. pl. J. Locke: „An Essay on the Human Understanding”, Book II/i; 25. §.

¹⁶ Az észlelési igéknek erre a sajátosságára G. Ryle mutatott rá könyvének 219. és köv. old.-án.

vakvágányra vezet, ha az észlelést valamilyen *passzív eseményként* fogjuk fel. Úgy hiszem, sikerült ezen túlmenően arra is rámutatni, hogy az „aktív” és „passzív” fogalompár milyen szegényes eszköz arra, hogy az olyan meglehetősen összetett és szerteágazó dolgot, mint az észlelés, jellemezzünk; hiszen az egyszerű bámulástól valaminek a hirtelen megpillantásán keresztül a több részre bontható összetett események vagy bonyolultabb mozgású tesztek szemmel tartásáig számtalan olyan szituáció van, ahol helyesen alkalmazhatjuk a „Látom, hogy . . .”, „Látom a . . .” kezdetű mondatokat. Nem sok sikerrel kecsegtetne hát, ha ezeket megpróbálnánk valamelyik kiválasztott típusra visszavezetni, s azután ezt valamilyen favorizált terminussal „aktív”-nak vagy „passzív”-nak neveznénk el.

4.3. Berkeley sorrendben második érve, az ún. *kontinuitás-argumentum*. Fontossága szerint talán első hely illetné meg, de mind időbelileg, mind logikai szempontból második helyen szerepel.

A PC.-ben nyomon követhető, hogy az *esse est percipi*-elv megfogalmazása óta az érzékelhető dolgok folyamatos létezésének problémája állandóan foglalkoztatta az ifjú Berkelejt: mi biztosítja az érzékelhető dolgok létezését, miközben nem észleljük őket? Hirtelenjében kidolgozott elméletét később elvetette, de ennek töredékei, bekerülvén a Pr.-be, meglehetősen zűrzavart okoztak. (Vö. 3.2.) „Hivatalos” elméletében az észlelés mindig *aktuális*, ténylegesen jelenlévő ideák észlelését jelenti — akkor viszont mi a kontinuitás-probléma megoldása?

Az igazi megoldás a 3D./III-ban (230—231; 72) található:

„Hyl.: Tegyük fel, hogy megsemmisülnél; nem tudod-e elképzelni azt a lehetőséget, hogy azért még létezhetnek érzékekkel észlelhető dolgok?

Phil.: El tudom képzelni, de akkor egy másik szellemben kell lenniük . . . Nos, hát az nyilvánvaló, hogy az én szellememhez képest külsők, mivel a szellememtől függetleneknek találom őket. Tehát van egy bizonyos másik szellem, amiben az én észleléseim közötti időszakokban vannak, mint ahogy voltak születésem előtt, és lesznek feltételezett megsemmisülésem után . . . szükségszerűen következik ebből, hogy van egy *mindenütt jelenlevő, örökkévaló Szellem* . . .”

Berkeley érvelése szemlátomást ingatagabb, mint a passzivitás-argumentum esetében. — Egyrészt az érvelés során felhasználja az észlelés passzivitásának tételét (az ideák tapasztalatilag függetlenek a szellememtől), s így az érvet függővé teszi a korábbi argumentum (1) premisszájának elfogadásától. Ennél súlyosabban esik latba az, hogy az érv *körbenforgónak* tűnik. Egyfelől a tárgyak folyamatos létezésével bizonyítja, hogy léteznie kell egy „mindenütt jelenlevő örökkévaló Szellem”-nek, másfelől e szellem létezése a garanciánk arra, hogy a tárgyak akkor is léteznek, mikor nem észleli őket senki sem.

Nézzük meg most egy pillanatra a körnek csak ezt az utóbbi cikkelyét. Milyen riasztóan eltávolodott itt már Berkeley a maga elé szabott követelménytől, ti., hogy leírja fogalmaink rendszerét és a használatukat irányító szabályokat! A dolgok folyamatos létezésére adott magyarázatát nem egyszerűen azért vetnénk el, mert abszurdnak tűnik, hogy ilyen bonyolult érvet kelljen elfogadnunk ahhoz, hogy általunk nem észlelt dolgok létezéséről beszélhessünk. Említettük már, hogy Berkeley a 2. és a 3. fejezetben vizsgált tételeit hol fogalmi rendszerünk leírásának, hol pedig egy ezzel rivalizáló elméletnek tekintette, amivel *helyettesítenünk* kell az előbbit. Jelen esetben azon-

ban még az ilyen helyettesítési funkció szükségességét sem érezzük: a kontinuitás problémájának megoldását azért nem fogadnánk el, mert *maga a probléma álprobléma*. Hogy a szemem behunyásával megszűnik-e a világ vagy sem, akkor merülhet fel egyáltalán kérdésként (és ez Locke-ra is érvényes), ha kiindulópontul a Berkeleyéhez hasonló premisszákat, pl. „Ideákon (érzet-adatokon, érzeteken stb.) kívül semmit sem észlelünk” vesznek fel.

4.4. Berkeley istenérveinek van egy további vetülete, amely mellett perifériakussága ellenére sem mehetünk el szótlánul. — Ha az észlelés ideák észlelése, akkor istennek, aki egyrészt „okozza” ideáinkat, másrészt észlelésével biztosítja a létezés folyamatosságát, úgyszintén *ideákat kell észlelnie*. De ha *észleli* ezeket, csupán passzív befogadójuk lehet — ez azonban összeférhetetlen azzal, hogy isten tiszta, aktív szubsztancia. (Vö. pl. PC. 712.)

Samuel Johnson, Berkeley amerikai propagátora (aki természetesen csak névrokona Dr. Johnsonnak), egyik Berkeleyhez intézett levelében azt a sokkal kényesebb kérdést veti fel, hogy mi a viszonya az általunk tapasztalt ideáknak az isteni ideákhoz? Berkeley a tőle megszokott tömörséggel felel: „Nincs semmi kifogásom azzal szemben, hogy az isten szellemében levő ideákat a mieink őstípusainak nevezzék”.¹⁷ De hát akkor mi a viszony saját ideáim és az isteni ideák között? — Azonosak-e? — Berkeley szerint nem; egy helyütt éles különbséget tesz az ideák „őstípus-jellegű” (isteni) és „lenyomat-szerű” (emberi) állapota közt. (3D./III; 254; 97.) Ha az egyik lenyomata a másiknak, akkor nyilván *hasonlóak*, — de honnét tudhatnánk erről? A további kérdésfeleletet persze korlátozza az a körülmény, hogy Berkeley meg sem kísérli az isteni ideák és saját ideáink viszonyának kifejtését — ennyiben aligha várhatunk választ kérdéseinkre. — Kétségtelen, hogy az isteni ideák nem *szükségszerű* elemei Berkeley rendszerének, és valahol inkább ennek peremén helyezkednek el. Ez a tény azonban mit sem változtat azon, hogy Berkeley feltételezte létezésüket. — Joggal kérdezhetnénk tehát, hogy mindez nem ingatja-e meg alapjaiban a *közvetlen észlelés* doktrínáját? — S vajon a kétféle ideatípus viszonyában nem a *reprezentacionalizmus* Locke-kal együtt eltemetett kísértete ölt-e ismét testet sokkal rafináltabb és ugyanakkor sokkal képteleőbb formában? — Ha mindehhez hozzá vesszük istennek mint *mindenható* *oknak* a hipotézisét, vajon nem valamiféle árnyékszerű *szubsztancia-pótlék* áll ezekből össze?

Azt hiszem, ezekre a kérdésekre egy halk „igen”-nel kell válaszolnunk. Berkeley most válaszolt érvei és ezekre épülő elképzelései visszamenőleg megkérdőjelezi Locke-kal szembeni pozícióját is. (Az érvek természetesen érvek maradnak akkor is, ha alkalmazójuk maga követi el a másoknak felrótt hibákat.) Berkeley, miközben oly különböző követelményeknek akart eleget tenni, s oly sokféle szándékot és törekvést igyekezett filozófiájában egyesíteni, ha nem is valamilyen szimpla és rögtön belátható módon, de foglya maradt annak az elméletnek, amelyet a leghevesebben támadott.

4.5. Ezzel tulajdonképpen választ is kaptunk, méghozzá *nemleges* választ a bevezetésben feltett kérdésre: szolipszista volt-e Berkeley vagy sem? És ez a „nem” nem valamilyen triviális, magától értetődő „nem”, mint ahogy most már bizonyosságot nyertünk afelől is, hogy istennek a rendszerben játszott szerepe sem *deus ex machina*-szerű, Berkeleyyt a szolipszizmustól megmentő

¹⁷ „Works”, II. 292. Berkeley és Samuel Johnson levelezése a „Works”, II 271 — 295. old. található.

szerep. E metafizikai tartópillérnek a rendszerből való kimozdítása nem csupán Berkeley — kétségtelenül őszinte — vallásos meggyőződésén ejtene foltot; isten nem teológiai kellékként, hanem az érvek biztosítékaként valójában oly mélyen ágyazódott Berkeley filozófiájába, hogy kiiktatásával nem Berkeley valamelyik modern követőjének filozófiájához jutnánk el, hanem teljes értelmetlenséghez.

A Berkeley és a vele gyakran rokonított XIX–XX. századi filozófusok közti különbség egyik kulcsa épp a most vizsgált kontinuitás-probléma. Azoknak a filozófusoknak, akik elfogadták Berkeley kiinduló premisszáit, de (jogosan) képtelenségnek tartották, hogy a nem észlelt dolgok létezését egy mindenható szemlélővel magyarázzák, Berkeley legfőbb tézisét, az *esse est percipi*-t kellett feladnia. Pl. J. S. Mill jól ismert definíciója, „az anyag az érzékelés állandó lehetősége” vagy pl. a fiatal Russell „sensibilia” (tk. lehetséges érzet-adatok) terminusa arra hivatott, hogy az észleléstől független létezését *hipotetikus létezés*ként magyarázza. A kontinuitás-problémának ez a félmegoldása semmi esetre sem lett volna Berkeley ínyére, s ráadásul az isteni ideák szükségtelessé tették számára a hipotetikus létezés bevezetését.

Nem említve most a Berkeley és az említett filozófusok közti egyéb különbségeket, itt elsősorban arra akartuk felhívni a figyelmet, hogy Berkeley filozófiai rendszere a belerögzült teológiai-metafizikai kövületekkel együtt sokkal inkább korhoz kötött, egyedi jelenség volt, semhogy mások számára megismételhető teljesítmény lett volna.

Ha tehát Berkeley nem volt szolipszista, teljesen légből kapott, megalapozatlan az a nézet, amely őt egy filozófiai irányzat megalapítójának tekinti? Semmi esetre sem. Ez az irányzat ritkábban használt, de pontosabb kifejezéssel a *fenomenalizmus* (amelynek képviselői azután gyakorta közel kerültek a szolipszizmushoz). Nehéz lenne definíciószerűen megadni azokat a tételeket, amelyeket minden fenomenalista fenntartások nélkül magáénak vallana, de néhányat, amelyet a legtöbben elfogadnak, érdemes megemlíteni. A fenomenalizmus képviselői szerint az észlelés folyamán nem materiális tárgyakat, eseményeket, tényeket stb. látunk vagy tapintunk stb., hanem ezeknél elemibb „ideákat”, „érzeteket”, vagy „érzet-adatokat”. A tárgyak az érzet-adatok együttjáró csoportjai vagy ezekből képzett „logikai konstrukciók”. Az ilyesfajta dolgok létezésében azonban mindig kételkedhetünk; ellenben az érzet-adatok megingathatatlanul bizonyosak, kétségbevonhatatlanul a sajátjaink. (E tételek alátámasztására gyakran hozzák fel az illúzió-argumentum Berkeley által javasolt „megoldását”.) — Az elméletet lingvisztikai formában képviselő filozófusok pl. Russell egyes műveiben, vagy a fiatal R. Carnap óvakodnak elkötelezni magukat nyíltan amellett, hogy léteznek valamiféle szellemi státuszú elemi objektumok; a fenomenalizmus náluk a nyelvi redukcionizmus sajátos formáját ölti, amely szerint a materiális tárgyakról szóló állításokat le lehet és le is kell fordítani elemibb, az érzet-adatok megnevezéseit tartalmazó állításokra. Ahogy azonban többen kimutatták,¹⁸ az elméletnek ez a metamorfózisa nem oldja meg, csak újabb nehézségekkel terheli meg az eredeti problémákat.

A későbbi fenomenalista filozófusoknál a terminológia, az érvelés módja, gyakran a problémafelvetés síkja és néhol maguk a problémák is megváltoztak, mégsem okoz nehézséget ezekben a tételekben felismerni Berkeley észle-

¹⁸ L. pl. Warnock, 226–234.; Ryle, 344–352. stb.

léselméletének állandóan visszatérő elemeit, azokat a problémákat, amelyekkel állandóan küszködött. De, minthogy a jelen dolgozatnak nem célja Berkeley és a fenomenalizmus későbbi fejleményei viszonyának részletes vizsgálata, azzal a most már egyáltalán nem paradox megállapítással zárhatjuk dolgozatunkat, hogy Berkeley olyan filozófiai irányzatnak volt a megalapítója, amelynek tagjai közé őt magát nem sorolhatjuk be.

IRODALOM

1. Altrichter F.: „Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1972/1, 130–150. A IV/3 megírásánál támaszkodtam egy Wittgensteinről tartott, eddig nem publikált előadásra is.
2. Armstrong, D. M.: *Perception and the Physical World*, London, 1961.
3. Aristotele's *Metaphysics* (ed. W. D. Ross) Oxford, 1924.
4. Bennett, J.: (I) „Substance, Reality and Primary Qualities”, in: *Locke and Berkeley* (ed. Martin and Armstrong) Macmillan, London (é. n.). A kötet rövidítése: *L and B*.
5. Bennett, J.: (II) *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1972.
6. Bracken, H. M.: *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*, The Hague, 1959.
7. Bracken, H. M.: *Berkeley*, Macmillan, 1974.
8. Carnap, R.: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, in: *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1972. Rövidítése: *Bécsi Kör*.
9. Hume, D.: (I) *Tanulmány az emberi értelemről*, Magyar Helikon, 1973.
10. Hume, D.: (II) *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1968.
11. Hurlbutt, R. H.: „Berkeley's Theology”, in: *California Publications in Philosophy*, 1957, 106–122. Rövidítése: *G. Berkeley*.
12. Immerwahr, J.: „Berkeley's Causal Thesis”, in: *The New Scholasticism* 1974/2.
13. Jessop, T. E.: *A Bibliography of George Berkeley*, The Hague, 1973.
14. Kelemen J.: „Berkeley Locke-kritikája és nyelvkoncepciója”, *Világosság*, 1974/10, 612–619.
15. Lenin, V. I.: *Materializmus és empiriokriticizmus*, Lenin Művei, 14. Budapest, 1954.
16. Luce, A. A.: (I) „The Berkeleyian Idea of Sense” in: *Proc. of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol., 1953, 1–20.
17. Luce, A. A.: (II) „Berkeley's Existence in the Mind”, in: *L and B*. 284–296.
18. Luce, A. A.: (III) *Berkeley and Malebranche*, London, 1934.
19. Luce, A. A.: (IV) *The Dialectics of Immaterialism*, London, 1964.
20. Mabbott, J. D.: „The Place of God in Berkeley's Philosophy”, in: *L and B*. 364–380.
21. Malcolm, N.: „Direct Perception” in: *Knowledge and Certainty* c. kötetében Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963.
22. Marc-Wogau, K.: (I) „The Argument from Illusion and Berkeley's Idealism” in: *L and B*. 340–353.
23. Marc-Wogau, K.: (II) „Berkeley's Sensationalism and the *esse est percipi*. Principle”, in: *L and B*. 314–340.
24. Márkus Gy.: „Az észlelés és a pszichofizikai probléma”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1968/2, 217–300.
25. Mill, J. S.: *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*; a Berkeley-ra vonatkozó részeket I: *Berkeley's Principles of Human Knowledge* (ed. Engle and Taylor) 50–57.
26. Popkin, R. H.: „The New Realism of Bishop Berkeley” in: *G. Berkeley*, 1–20.
27. Popper, K. R.: „A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein” in: *L and B*. 436–450.
28. Reid, Th.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in: *Reid's Philosophical Works*, Olms Verl., Hildesheim, 1967.
29. Ross, W. D.: *Aristotle*, Methuen, London, 1923.
30. Ryle, G.: *A szellem fogalma*, Gondolat, Budapest, 1974.
31. Schlick, M.: „Pozitivizmus és realizmus”, in: *Bécsi Kör*, 93–134.
32. Smart, J. J. C.: „Sensations and Brain Processes”, in: *Philosophical Review*, 1959, 149–169.
33. Tipton, I. C.: *Berkeley*, Methuen, London, 1974.
34. Warnock, G.: *Berkeley*, Penguin, 1969. Warnock könyvére ott is támaszkodtam, ahol ezt külön nem jeleztem; így az 1.3., 1.4., pontokban, valamint a 3.1. első kezdéseiben.
35. Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations*, B. Blackwell, Oxford, 1974.

HASONLÓSÁGOK KÜLÖNBÖZŐ MODALITÁSOK KÖZÖTT

SOLT KORNÉL

I

1. A filozófia egyik sokat vitatott kérdése a „szükségszerű”, a „lehetetlen”, a „lehetséges” és a „kontingens” fogalma. Ezeknek a terminusoknak a pontos jelentése nagy mértékben problematikus. Az említett fogalmaknak lehet fizikai, de lehet pusztán logikai jelentést is tulajdonítani. Utóbbi jelentéseikkel foglalkoznak az alethikus modális logikák. Számos alethikus modális logikai rendszer ismert. Mindezek a logikai rendszerek — amint erre *Ruzsa Imre* rámutatott — elsősorban a „szükségszerű” és a „lehetséges” fogalmainak különböző precizizációs lehetőségeit kutatják.¹

2. *Georg Henrik von Wright* volt az, aki először figyelt fel arra, hogy számos analógia van az *alethikus modális logika* és a *deontika* alapfogalmai között. Észrevette, hogy a normatív kódexek szempontjából alapvető tulajdonságok: a „kötelező”, a „tilos”, a „közömbös” és a „megengedett” sok tekintetben úgy viselkednek, mint a „szükségszerű”, a „lehetetlen”, a „kontingens” és a „lehetséges”.² — Az alapvető hasonlóság a kétféle fogalomcsoport között az, hogy a „kötelező” és a „tilos” úgy viszonylik egymáshoz, mint a „szükségszerű” és a „lehetetlen”, minthogy *valami akkor és csak akkor kötelező, ha a negációja tilos*, és ez az összefüggés megfelel az alethikus modális logika ismert összefüggésének: *valami akkor és csak akkor szükségszerű, ha a negációja lehetetlen*.³

3. Az analógiák azonban számos vonatkozásban nem állnak fenn. Hogy — talán a legfontosabb — eltérést említsük, az alethikus modális logikában evidensek a következő összefüggések: *ha egy p kijelentés szükségszerű, akkor a p kijelentés igaz*,⁴ továbbá: *ha egy p kijelentés igaz, akkor a p kijelentés lehetséges*.⁵ — Ugyanakkor a deontikában a megfelelő összefüggések az aktuális világban (amely nem deontikusan perfekt), természetesen, nem érvényesek. Nem érvényes az, hogy *ha valami kötelező, akkor az megvalósul (igaz)*, továbbá, hogy *ha valami megvalósul (igaz), akkor az megengedett*.⁶

Minthogy a kétféle modalitás között bizonyos vonatkozásokban analógiákat tapasztalunk, más vonatkozásokban az analógiák hiányát, természetszerűen vetődik fel a kérdés: *meddig terjednek az analógiák a két modalitás között?*

¹ *Ruzsa Imre* [6], 320.

² Ezek a hasonlóságok vezették *von Wrightet* az első, formalizált deontikus logika megalkotásához [9]-ben.

³ $Np = \sim M \sim p$ és $Op = \sim P \sim p$.

⁴ $Np \supset p$.

⁵ $p \supset Mp$.

⁶ Tehát nem érvényes sem $Op \supset p$, sem $p \supset Pp$.

4. Ismeretes, hogy nemcsak az alethikus és a deontikus tulajdonságok, hanem számos más tulajdonság-csoport is hasonlóságot mutat egymáshoz bizonyos logikai összefüggéseik tekintetében. Így pl. *Anderson* és *Moore* (némi-
leg módosítva *von Wright* összeállítását⁷) az analóg tulajdonságok alábbi táblázatát közölte:⁸

Modális kategóriák:

<i>Alethikus</i>	<i>Exisztenciális</i>	<i>Episztémikus</i>	<i>Deontikus</i>
a) Szükségszerű	Általános	Bizonyított	Kötelező
b) Lehetséges	Létező	Nem-cáfolt	Megengedett
c) Kontingens	Különös	Eldöntetlen	Közömbös
d) Lehetetlen	Üres	Cáfolt	Tilos

Anderson és *Moore* a fenti táblázat kapcsán — a teljesség igénye nélkül — a következő analóg összefüggésekre mutatott rá: 1. ami a), az egyben b), 2. ami b), az nem d) és 3. ami c), az sem nem a), sem nem d).

Hazai irodalmunkban a fenti modális tulajdonságok közti, hasonlóságokat *Ruzsa Imre* elemezte behatóan. (Lásd pl. [5], [6], [7].)

Dolgozatomban a főbb analógiákkal szeretnék foglalkozni (matematikai logikai szimbólumok mellőzésével, de logikai megközelítésben) megjegyezve, hogy pusztán logikai eszközökkel lehetetlen filozófiai problémákat megoldani, de meg lehet mutatni, hogy bizonyos feltevések elfogadása szükségképpen milyen logikai következményekkel jár.

II

5. *Von Wright*, *Anderson* és *Moore* 4—4 fogalomból álló tulajdonság-csoportok között állapít meg bizonyos analógiákat. Vajon helytálló-e az a nézet, hogy hasonló esetekben egyenként 4 fogalomból álló tulajdonság-csoportok az összehasonlítás tárgyai? Úgy vélem, nem.

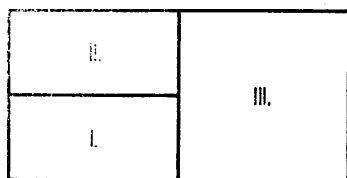
Foglalkozzunk egyelőre kizárólag az alethikus modális logika fogalmaival. (Az alethikus modális logika problémáit átfogóan *Hughes* és *Cresswell* mutatta be [3]-ban.) Vegyünk fel egy nem üres U univerzumot, amelynek elemei azok és csak azok a „dolgok” (tárgyalásunkban: kijelentések), amelyek valamilyen alethikus modális tulajdonsággal rendelkeznek. Azonnal belátható, hogy a „szükségszerű”, a „lehetetlen” és a „kontingens” U-nak egy teljes particióját alkotja. Ezek a fogalmak páronként kizárók és együtt kimerítők. Ha a „szükségszerűt” tekintjük definiálatlan alapfogalomnak, akkor a „lehetetlen” az, aminek a negációja szükségszerű, a „kontingens” az, ami sem nem szükségszerű, sem nem lehetetlen.

Ebben a felosztásban U három tartományból (részhalmazból) áll. Jelöljük ezeket a tartományokat az I—III római számokkal, amikor az I tartomány (halmaz) a „szükségszerű”, a II a „lehetetlen” és a III a „kontingens” predi-

⁷ Lásd *von Wright* [10], 2.

⁸ [1] 325.

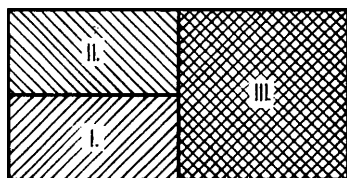
kátumok extenzióit reprezentálja. U-nak ezt a felosztását az 1. ábra szemlélteti:



I. = „szükségszerű”
 II. = „lehetetlen”
 III. = „kontingens”

1. ábra

6. Ha a fenti predikátumokat tagadjuk, akkor rendre a következő új predikátumokat kapjuk: „nem-szükségszerű”, „nem-lehetetlen” (= lehetséges) és „nem-kontingens.” Feleltessünk meg ezeknek a predikátumoknak is az extenzióikat reprezentáló részhalmazokat a korábban felvett U univerzumban. Jelöljük a keletkező tartományokat rendre a IV–VI római számokkal. A IV tartomány (halmaz) tehát a „nem-szükségszerű”, az V a „lehetséges” és a VI a „nem-kontingens” predikátumok extenzióját reprezentálja. A IV és V tartomány helyét az U univerzumban a 2. ábra szemlélteti:

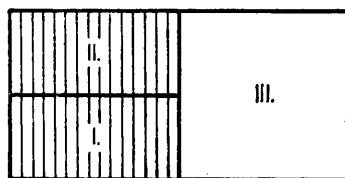


//// = IV. tartomány:
 a „nem-szükségszerű”

//// = V. tartomány:
 a „lehetséges”

2. ábra

A VI tartomány helyét az U univerzumban a 3. ábra mutatja:⁹



|||| = VI. tartomány:
 a „nem kontingens”

3. ábra

7. Az elmondottakból kitűnik, hogy az alethikus modalitás nem 4, hanem 6 fogalomból áll, amelyek közül 3 „állító”, 3 pedig az előbbieket negációja. Az I–III predikátumoknak a IV–VI predikátum a negációja. Az I és a IV

⁹ U-hoz mindenben hasonló modell adható meg (mint deontikus univerzum) a deontikus fogalmakhoz, amikor az I tartomány (halmaz) a „kötelező”, a II a „tilos”, a III a „közömbös”, a IV a „nem-kötelező”, az V a „nem-tilos” (= „megengedett”) és a VI a „nem-közömbös” predikátumok extenzióját reprezentálja. – (A deontika problémáinak és a megoldási kísérleteknek egyik legújabb összefoglalását lásd [2]-ben.)

halmaz, a II és az V halmaz, a III és a VI halmaz egymásnak — U-ra vonatkoztatott — komplementum-halmazai.¹⁰

Arisztotelészre nyúlik vissza a modalitások szokásos felosztása 4—4 tulajdonságra. *Arisztotelész* a *Hermeneutikában* (*Organon* I. kötet, 157.) az *igazat* és a *nem igazat* is modalitásként kezelte. Ha ettől a két fogalomtól eltekintünk, akkor *Arisztotelésznél* 4—4 alethikus modalitást találunk.¹¹ Ezek a

lehetséges	nem-lehetséges
esetleges	nem-esetleges
lehetetlen	nem-lehetetlen
szükségszerű	nem-szükségszerű

Látható azonban, hogy mindkét oszlopban egy állított és egy tagadott modalitás is szerepel: az első oszlopban a „lehetséges” és a „lehetetlen”, a másodikban a „nem-lehetséges” és a „nem-lehetetlen”. Ha az első oszlopban csak az állított, a másodikban csak a tagadott modalitásokat hagyjuk meg, akkor a 4—4 modalitásból 3—3 modalitást, tehát összesen nem 8, hanem 6 fogalmat kapunk. Az alethikus modális univerzum 6 tartományból (az I—VI részhalmazokból) áll.

III

8. Vizsgáljunk meg néhány olyan evidens összefüggést, amely *egyaránt érvényes* az alábbi tulajdonság-csoportok (röviden: modalitások) tekintetében:

A) Az *alethikus modális tulajdonságok*, a már kifejtettek szerint.

B) *Formulák tulajdonságai*: I Érvényes. (A formula — komponenseinek logikai értékétől függetlenül — mindig igaz.) II Kielégíthetetlen. (A formula — komponenseinek logikai értékétől függetlenül — mindig hamis.) III Kontingens. (A formula — komponenseinek logikai értékétől függően — egyes esetekben igaz, máskor hamis.) IV Nem-érvényes. V Nem-kielégíthetetlen = ki-elégíthető. (Van olyan értékelés, amely a formulát igazgá teszi.) VI Nem-kontingens.

C) *Episztémikus modális tulajdonságok* (a szokásos értelemben): I bizonyított, II cáfolt, III eldöntetlen, IV nem-bizonyított, V nem-cáfolt, VI nem-eldöntetlen (= eldöntött).

D) *Tulajdonságok egzisztenciális tulajdonságai*: I általános (a tulajdonság az adott nem-üres halmaz minden elemének tulajdonsága), II üres (a tulajdonság az adott nem-üres halmaz egyetlen elemének sem tulajdonsága), III különös (a tulajdonság az adott nem-üres halmaz bizonyos elemeinek tulajdonsága, másoknak nem tulajdonsága), IV nem-általános, V nem-üres (= egzisztenciális), (a tulajdonság az adott nem-üres halmaz legalább egy elemének tulajdonsága), VI nem-különös.

E) *A deontikus tulajdonságok* (a standard deontikus logika értelmezése szerint): I kötelező, II tilos (= nem-megengedett), III közömbös (szabad akár

¹⁰ Az itt elmondottak megfelelően érvényesek az *Anderson* és *Moore* táblázatában szereplő többi modalításra is.

¹¹ Lásd erről *Tamás György* [8], 129.

tenni, akár nem tenni), IV nem-kötelező, V nem-tilos (= megengedett), VI nem-közömbös.¹²

9. A fenti 30 tulajdonság mindegyike operátornak is felfogható, amely megfelelő típusú elemre (pl. az A) esetben kijelentésre) mint argumentumra alkalmazva ugyanolyan típusú elemet (az A) esetben kijelentést) eredményez.¹³ A továbbiakban egyöntetűen szólunk egy operátor argumentumáról, csak szükség esetén téve említést arról, hogy az argumentum (az adott esetben) kijelentés-e, vagy formula, vagy predikátum, stb.

Az A)–E) modalitások mindegyikének univerzumában az adott operátor extenzióját az a tartomány reprezentálja, amelynek a római száma egyezik az adott operátor fent írt római számával. Tehát pl. az A) modalitás univerzumának II tartománya a „lehetetlennek”, a B) modalitás univerzumának a II tartománya a „kielégíthetetlennek”, a C) modalitás univerzumának a II tartománya a „cáfoltnak”, a D) modalitás univerzumának a II tartománya az „üresnek”, az E) modalitás univerzumának a II tartománya a „tilosnak” az extenzióját reprezentálja.

IV

10. Mindegyik modalitás körében evidensek és ezért érvényesek pl. a következő főbb összefüggések:

(1) Az adott modalitáson belül az I és a II típusú operátor olyan *közös szemantikai vonással* rendelkezik, amely az adott modalitás szemantikai *karakterét* adja meg és amelynek a hiánya jellemző a III típusú operátorra.

Pl. A „szükségszerűnek” és a „lehetetlennek” közös szemantikai vonása, hogy azok valami *elkerülhetetlent* (apodiktikusat) fejeznek ki. (A „kontingens” esetén ez a vonás hiányzik.) Vagy: az „érvényes” és a „kielégíthetetlen” formulák logikai értéke egyaránt *független* komponenseik logikai értékétől. Viszont a „kontingens” formulák logikai értéke *függ* komponenseik logikai értékétől. Vagy: ami „bizonyított” és ami „cáfolt”, az egyaránt *eldöntött* (szemben az „eldöntetlennel”). Vagy: ami „kötelező” és ami „tilos”, az egyaránt *előírt* (preszkriptív, normatív), szemben a „közömbössel”, amely nem preszkriptív (nem normatív), hanem kizárólag deszkriptív.¹⁴

(2) Modalitásonként érvényesek (amint ezt a 2–3. ábra szemlélteti) az alábbi implikációk:

- a) ha valami I, akkor az egyben V,
- b) ha valami I, akkor az egyben VI,
- c) ha valami II, akkor az egyben IV,
- d) ha valami II, akkor az egyben VI,
- e) ha valami III, akkor az egyben IV,
- f) ha valami III, akkor az egyben V,

¹² Számos más, hasonló tulajdonság-hatos is szerkeszthető. (Pl. „minden”, „egyetlenegy sem”, „némely”, „nem-minden”, „nem-egyetlenegy sem”, „nem-némely”. Vagy: „mindig”, „soha”, „olykor”, „nem-mindig”, „nem-soha”, „nem-olykor” stb.) Dolgozatomban azonban csak a fent említett A) – E) tulajdonságokkal foglalkozom.

¹³ Az ismételt (iterált) és a vegyes modalitású operátorok előfordulását nem tárgyalom.

¹⁴ A „kötelező” és a „tilos” nem különbözik egymástól a *kötelező erő toka* tekintetében. Mindkettő egyenlő mértékben követel engedelmességet.

mert a fenti implikációk előtagjában szereplő operátorok extenzióját reprezentáló halmazok részei az utótagban szereplő operátorok extenzióját reprezentáló halmazoknak.

Pl. az *episztémikus* modalitás körében érvényesek a következő implikációk: a) Ha p bizonyított, akkor p nem cáfolt. b) Ha p bizonyított, akkor p nem-eldöntetlen. c) Ha p cáfolt, akkor p nem-bizonyított. d) Ha p cáfolt, akkor p nem-eldöntetlen. e) Ha p eldöntetlen, akkor p nem-bizonyított. f) Ha p eldöntetlen, akkor p nem-cáfolt.

(3) Az I—III típusú (tehát a negálatlan) operátorok hatáskörébe tartozó argumentumok (az illető modalitás szempontjából) operátoronként *egyneműek*, a IV—VI típusú (negált) operátorok hatáskörébe tartozó argumentumok operátoronként *különneműek*, mert az előbbiek extenzióit reprezentáló halmazoknak (az adott felosztásban) nincsenek további valódi részalmazai, az utóbbiak extenzióit reprezentáló halmazok ellenben (modalitásonként) *két további részalmazból* állnak.

Pl. Az alethikus modalitás körében mindaz, ami „szükségszerű” (e modalitás szempontjából), *megkülönböztethetetlen* egymástól. (Ugyanez vonatkozik mindarra, ami „lehetetlen” és mindarra, ami „kontingens”). Ezzel szemben azok a „dolgok”, amelyek „nem-szükségszerűek”, *különböznek* egymástól, mert azok egy része „lehetetlen”, más része „kontingens”. (Hasonló a helyzet a „nem-lehetetlen” és a „nem-kontingens” dolgok esetén is. Az előbbiek vagy „szükségszerűek”, vagy „kontingensek”, az utóbbiak vagy „szükségszerűek”, vagy „lehetetlenek”).

(4) A (2) alatt említett érvényes implikációk folytán egy adott modális univerzum bármely elemének egyszerre 3 tulajdonsága van (az adott modalitásban).

Pl. a deontikus univerzum I tartományába tartozó minden egyes argumentum egyszerre „kötelező” és „megengedett” és „nem-közömbös”, II tartományába tartozó minden egyes argumentum egyszerre „tilos” és „nem-kötelező” és „nem-közömbös”, III tartományába tartozó argumentum egyszerre „közömbös” és „nem-kötelező” és „megengedett”.

(5) Egy modális univerzum tetszőleges elemének modális státusáról akkor van teljes, tehát *modálisan komplett* információnk, ha tudomásunk van az argumentum *mindhárom modális sajátosságáról*. Ellenkező esetben információnk modálisan *inkomplett*.

Az I—III típusú operátorokkal képzett modális kijelentések és a (2) alatti, megfelelő érvényes implikációk konjunkciójából — mint premisszából — következtetni tudunk az argumentum *valamennyi* sajátosságára (az adott modalitás keretében). Az említett premissza tehát modálisan komplett információt tesz lehetővé. A IV—VI típusú operátorokkal képzett modális kijelentések viszont nem tesznek lehetővé ilyen következtetést.

Pl. ebből az igaz információból: „Kötelező az, hogy p ” és a (2) a)—b) alatti érvényes implikációkból mint premisszákból az következik, hogy a p kijelentés 3 konjunktív deontikus sajátossága a következő: „kötelező”, „megengedett”, „nem-közömbös”. — Viszont pl. a „Nem-kötelező az, hogy p ” igaz információból és a (2) alatti implikációkból nem tudunk következtetést levonni p valamennyi deontikus tulajdonságára nézve. Az említett információk birtokában nyitott kérdés marad, hogy p — az adott esetben — „tilos” vagy „közömbös”, annak ellenére, hogy a p kijelentés (ha az „nem-kötelező”)

szükségképpen az utóbb említett két deontikus tulajdonság egyikével (de csak egyikével) rendelkezik.

(6) Modalitásonként érvényesek a következő ekvivalenciák:

a) Ha egy argumentum I típusú operátor hatáskörébe tartozik, akkor és csak akkor az argumentum negációja II típusú operátor hatáskörébe tartozik.

b) Ha egy argumentum II típusú operátor hatáskörébe tartozik, akkor és csak akkor az argumentum negációja I típusú operátor hatáskörébe tartozik.

c) Ha egy argumentum III típusú operátor hatáskörébe tartozik, akkor és csak akkor az argumentum negációja is III típusú operátor hatáskörébe tartozik.

d) Ha egy argumentum IV típusú operátor hatáskörébe tartozik, akkor és csak akkor az argumentum negációja V típusú operátor hatáskörébe tartozik.

e) Ha egy argumentum V típusú operátor hatáskörébe tartozik, akkor és csak akkor az argumentum negációja IV típusú operátor hatáskörébe tartozik.

f) Ha egy argumentum VI típusú operátor hatáskörébe tartozik, akkor és csak akkor az argumentum negációja is VI típusú operátor hatáskörébe tartozik.

A fenti összefüggéseket pl. a D) modalitáson szemléltetve, evidens, hogy a) „Egy tulajdonság általános” = „A tulajdonság negációja üres”, b) „Egy tulajdonság negációja általános” = „A tulajdonság üres”, c) „Egy tulajdonság különös” = „A tulajdonság negációja különös”, d) „Egy tulajdonság nem-általános” = „A tulajdonság negációja nem-üres”, e) „Egy tulajdonság negációja nem-általános” = „A tulajdonság nem-üres”, f) „Egy tulajdonság nem-különös” = „A tulajdonság negációja nem-különös”.

(7) A fenti ekvivalenciák folytán egy operátor sohasem kizárólag egy argumentumnak, ti. a „saját” argumentumának a modális sajátosságait adja meg, hanem automatikusan (implicite) mindig az argumentuma negációját is, mégpedig ugyanolyan „pontossággal”, amilyennel a „saját” argumentumának a modális sajátosságait meghatározza.

Ha egy argumentum modális státusáról *komplett* információnk van, akkor és csak akkor az argumentum negációjának modális státusáról is *komplett* információnk van. Ha egy argumentum modális státusáról *inkomplett* információnk van, akkor és csak akkor az argumentum negációjának modális státusáról is *inkomplett* információnk van.

Pl. Ha egy tételről tudjuk, hogy az „bizonyított”, tehát — egyben — „nem-cáfolt” is és „eldöntött” is, akkor a tétel negációjáról tudjuk, hogy az „cáfolt”, tehát — egyben — „nem-bizonyított” is és „eldöntetlen” is. — Ha viszont egy tételről csak azt tudjuk, hogy az „nem-cáfolt”, akkor a tétel negációjáról is csak annyit tudunk, hogy az „nem-bizonyított”, de a tétel negációjáról éppúgy nem tudjuk, hogy az „cáfolt”-e vagy „eldöntetlen”, ahogyan a tételről sem tudjuk, hogy az „bizonyított”-e vagy „eldöntetlen”.

(8) A fentiekből az tűnik ki, hogy az itt tárgyalt 30 modális operátor — valójában — sohasem *egy* „izolált” argumentum bizonyos modális tulajdonságait határozza meg, hanem *mindig egy speciális argumentumpár mindkét tagját, amely pár egy argumentumból áll és annak negációjából.*

(9) A (6) alatti *a*), *b*), *d*) és *e*) ekvivalenciákból következik, hogy (egy adott univerzumban, egy adott rendszerben) *ugyanannyi* argumentum tartozik az I, mint a II tartományba, továbbá a IV, mint az V tartományba.

Ezért ugyanannyi „szükségszerű” dolog van, ahány „lehetetlen”, ugyanannyi „érvényes” formula van, ahány „kielégíthetetlen”, ugyanannyi „bizonyított” tétel van, ahány „cáfolt”, ugyanannyi „általános” tulajdonság van, ahány „üres”, ugyanannyi „kötelező” magatartás van, ahány „tilos”.

Továbbá: ugyanannyi „lehetséges” dolog van, ahány „nem-szükségszerű”, ugyanannyi „kielégíthető” formula van, ahány „nem-érvényes”, ugyanannyi „nem-cáfolt” tétel van, ahány „nem-bizonyított”, ugyanannyi „nem-üres” (tehát „exisztenciális”) tulajdonság van, ahány „nem-általános”, ugyanannyi „megengedett” magatartás van, ahány „nem-kötelező”.

(10) A (6) *c*) és *f*) ekvivalenciákból következik, hogy a III tartományba tartozó mindegyik argumentumhoz hozzá tartozik ugyanannak az argumentumnak szintén a III tartományba tartozó negátuma. Ugyanez vonatkozik a VI tartományra.

Tehát pl. minden „közömbös magatartáshoz hozzátartozik ugyanazon magatartás szintén „közömbös” negátuma. Vagy: minden „különös” tulajdonsághoz hozzátartozik a tulajdonság szintén „különös” negátuma. (Példák a III tartományra.)

Továbbá: pl. minden „eldöntött” tételhez hozzátartozik a tétel szintén „eldöntött” negációja. Vagy pl. minden „nem-különös” tulajdonsághoz hozzátartozik e tulajdonság szintén „nem-különös” negációja. (Példák a VI tartományra.)

V

11. Nem foglalkozom az A)–E) modalitások közti *eltérésekkel*. Mégis, befejezésül, szeretném megemlíteni az *analógia hiányának* egyik jelentős esetét.

Ismeretes, hogy mindegyik modális rendszer egyik operátora a rendszeren belül definiálhatatlan. Az alethikus modális logikában az I–VI operátor *bármelyikét* választhatjuk *primitívnek*, amelynek a segítségével (felhasználva a kijelentéslogika műveleteit) a többi 5 operátor definiálható. Ez vonatkozik a „kontingens” és a „nem-kontingens” operátorokra is. (Lásd erről *Montgomery* és *Routley* fejtegetéseit [4]-ben.)

Pl. válasszuk a „nem-kontingens” primitívnek és jelöljük így: *A* (az „apodiktikus” szó kezdőbetűje). Ekkor a szükségszerűt így lehet definiálni: $Np = =_{Df} (Ap \& p)$. Szavakkal kifejezve: „*p* szükségszerű” azt jelenti, hogy „*p* nem-kontingens, de igaz”. *A*-val (mint primitívvel) megfelelő módon valamennyi, többi alethikus operátort definiálni lehet.

A „kontingens” és a „nem-kontingens” azért lehet primitív, mert érvényesek a következő implikációk: „Ha *p* szükségszerű, akkor *p* igaz” és „Ha *p* igaz, akkor *p* lehetséges.” Minthogy azonban a deontikában az analóg implikációk nem érvényesek, ezért a *deontikában* a „közömbös” és a „nem-közömbös” *nem lehet primitív*, azokkal nem lehet a többi deontikus operátort definiálni. A deontikában csak az I, II, IV és V operátorok bármelyike lehet primitív.

A fentiek során az A)–E) modalitások *közös struktúrájának* főbb jellemvonásait igyekeztem összefoglalni.

- [1] ALAN ROSS ANDERSON — OMAR KHAYYAM MOORE: The Formal Analysis of Normative Concepts. In: „Contemporary Readings in Logical Theory”. (Editors: I. M. Copi — James A. Gould. The Macmillan Comp. New York. 1967.)
- [2] DAGFINN FØLLESDAL — RISTO HILPINEN: Deontic Logic: An Introduction. In: „Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings”. (Editor: Risto Hilpinen. D. Reidel Publ. Comp. Dordrecht — Holland. 1971.)
- [3] G. E. HUGHES — M. J. CRESSWELL: „An Introduction to Modal Logic”. Methuen and Co. London. 1968.
- [4] H. A. MONTGOMERY — F. R. ROUTLEY: Contingency and non-contingency bases for normal modal logics. „Logique et Analyse”, 1966. Vol. 9., No. 35—36., 318—328.
- [5] RUZSA IMRE: Modális logikák. I—II. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966. 5. (755.), 1966. 6. (933.).
- [6] RUZSA IMRE: Újabb eredmények a modális logikában. (A „Logikai tanulmányok”-ban. Szerk.: Tamás György. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1971. 283—321.)
- [7] RUZSA IMRE: Modális szemantika. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971. 1—2., 216.
- [8] TAMÁS GYÖRGY: Modális ítéletek és következtetések. (A „Logikai tanulmányok”-ban. Szerk. Tamás György. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1971. 129—171.)
- [9] GEORG HENRIK VON WRIGHT: Deontic Logic. „Mind”. 60. (1951).
- [10] GEORG HENRIK VON WRIGHT: „An Essay in Modal Logic”. North-Holland Publ. Comp. Amsterdam. 1951.

VALLÁSI FUNKCIÓK ÉS PSZICHIKUS FUNKCIÓK

(A mágia mint kollektív pszichológiai eszköz a tradicionálisan szabályozott társadalmakban)

KOLIN PÉTER

Bár tanulmányomban nagyjából a mágiáról, erről az emberiség történetében viszonylag korán jelentkező aktusról lesz szó, a vizsgálódást mégis egy „modern” jelenség, a „kabala” elemzésével kezdem. Mégpedig azért, mert egy viszonylag jól ismert jelenséggel kapcsolatban könnyebben bevezethető a vizsgálódás módszerei.

Mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy milyen értelemben használjuk a „kabala” elnevezést. A továbbiakban bizonyos „*bajelhárító*”, „*sikernövelő*” tárgyakat értünk alatta, melyek funkciójáról Murányi Mihály így ír „Hit és tudás” című tanulmányában. (1) „A valószínűségnek (valamely várt esemény bekövetkezési valószínűségének — K. P.) a negatív vagy pozitív desirabilitás (kívánatosság — K. P.) motiváló hatása nyomán történő önkényes csökkentésére vagy növelésére nemcsak pszichomechanizmusok szolgálnak a köznapisubjektivitás síkján, hanem gyakran sajátos „*bajelhárító*” vagy „*sikernövelő*” cselekvések vagy tárgyak közbeiktatása is.” A kabalát tehát a *mindennapi élet szférája egy jelenségeként* kezeljük, az *egyén pszichikus működéseivel* és praxisával kapcsolatban. Ez implicit módon azt tartalmazza, hogy nem mint kultikus tárgyat vizsgáljuk, hiszen nem ágyazzuk be valamely „kultikus nyelv”-be, nem valamely kultikus szöveg megfelelően kódolt szimbólumaként kezeljük — meg sem tehetnénk, hiszen a kabala funkcióját ettől elvonatkoztatva értelmeztük, azaz nem valamely történetileg konkrét szociális rendszernek, a „kultusz szociális szervezetének” (2) szükségleteivel kapcsolatban. E specifikálást feltétlenül szükségesnek véljük, hiszen számos vallási rendszerben töltnek be tárgyak kabalisztikus funkciókat, valamint a kabalák egy részénél kimutatható a vallási eredet. Megjegyzendő az is, hogy a kabala analóg funkciót tölthet be az egyed életében, mint valamely kultikus tárgy a kultusz szociális szervezetének életében, de mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy csupán analógiáról és nem azonosságról van szó (akárcsak a köznapisubjektivitás és a vallási hit esetében). Mindezekből az is világossá vált, hogy a kabala csupán abban az értelemben tekinthető „modern” jelenségnek, hogy szükségletét az egyedi subjektivitás a mai mindennapi életben is újratermeli, hiszen geneziséét történetileg kezelve nagyon is ősi jelenségről van szó.

Vajon elhárítja-e a bajt, növeli-e a siker valószínűségét a kabala? Bár kézenfekvőnek tűnik a felelet: nem — ne siessük el a választadást, hanem bontsuk fel a kérdést két összetevőre, melyek közül az első így hangzik: vajon növeli-e a siker valószínűségét a kabala az objektum oldaláról tekintve?

A siker nyilvánvalóan nem más, mint valamely, az egyed számára kedvező esemény bekövetkezése. Ez függ a kezdeti feltételektől, és az aktuális jelenségkörben működő objektív törvényektől. Amivel az egyed az esemény be-

következési valószínűségét növelheti, az nem más, mint saját tárgyi tevékenysége, az általa végrehajtott „tartalmi aktusok” rendszere. Egy autóvezető például sokféleképpen növelheti célbaérése valószínűségét. A szeme előtt hirtázó kabalababára vetett pillantásai nem illenek ebbe a tevékenységi rendszerbe, sőt ebben a megközelítésben éppen hogy sikercsökkentő hatásúak lehetnek, hiszen elvonják a figyelmet az útról, vagy a térképről stb. A kabalakutya fülének morzsolgatása nem tartalmi aktus olyan értelemben, mint amilyenben a gázpedál lenyomása az. *A kabala nem tartozik a siker objektív, tárgyi feltételeinek rendszerébe, hiszen semmiféle fizikai kapcsolata nincs azon objektumok rendszerével, melyeknek egy adott struktúrája, adott mozgásállapota az elérni kívánt cél.* A tárgyi tevékenység, az objektum oldaláról tekintve tehát a kabala alkalmazása „illuzórikus technika”, a kabala maga „illuzórikus eszköz” a kívánt cél elérése érdekében.

Az eredeti kérdés második összetevője így hangzik: vajon növeli-e a siker valószínűségét a kabala a szubjektum oldaláról? Nehéz helyzetben vagyunk a válaszadásnál, ugyanis amivel a kabalának a szubjektum szempontjából való hatékonyságát le tudjuk mérni, az ugyanaz mint amivel az objektum szempontjából vett hatékonyságot mérjük: az eredmény, azaz, hogy az egyed elérte-e a kívánt célt, s ha igen, mennyi idő és energiabefektetéssel, milyen pontossággal stb. Szerencsére tudjuk, hogy valóban vannak olyan sportolók, akiknek teljesítménye romlik a kabalababa hiányában, és vannak olyan sofőrök, akiknek teljesítménye egyszerűen nulla lesz, mivel el sem indulnak, ha nincs meg kedvenc szőrmeállatuk. „Tiszta a kép: bemagyarázzák maguknak, hogy a kabala hiányában romlik a teljesítményük, és így persze romlik is!” — mondhatnánk elhamarkodottan, két hibát is elkövetve egycsapásra. Egyrészt előlegeznénk a végkövetkeztetést a kabala-szubjektum mechanizmus működéséről már az analízis folyamán, másrészt szemléleti hibába is esnénk: a tudatlanság vagy az abnormalitás szférájába utalnánk a jelenséget (akárcsak a felvilágosodás bölcselői, akik a vallásosságot a butaság számlájára írták), s ezzel a „nagyvonalú” megállapítással lehetetlenné tennénk a további vizsgálódást. Mint ahogy a vallás funkcióját is csak valamely szociális rendszer normális működéséből, újratermelődő szükségleteiből lehet értelmezni, ugyanúgy a kabalánál is az egyed normális pszichikus működéseiből kell kiindulni. A vallás is, a kabala is „normális abnormalitás”. „Bemagyarázza magának? Miért jó az neki?” — kérdezhetnénk vissza, és itt nem egy „tyúktojás” problémát exponálnánk, hiszen nem a jelenség genezisééről, hanem strukturális oksági kapcsolatról van szó. (Azt talán felesleges is megemlíteni, hogy okos és normális emberek is használják kabalát.)

Számunkra a fontos az, hogy *a kabalát használó ember* kabalája birtokában valóban könnyebben, biztosabban célba ér, mint anélkül; a *szubjektum—objektum rendszer mechanizmusában* (ilyen ember esetében) *a kabala ténylegesen sikernövelő funkciót tölt be.* Ha ezt az állítást összevetjük azzal a korábbi megállapításunkkal, mely szerint a kabalának fizikai kapcsolata nincs az objektumok rendszerével, levonhatjuk a következtetést: a kabalának pszichikus kapcsolata van az egyed pszichikus működéseinek rendszerével, tehát a kabala az egyed pszichostruktúrájának eleme.

Ez az állítás első pillantásra mehökkentő: hogy lehet a pszichostruktúra eleme egy külső tárgy? Azonban szó sincs képtelenségről: a pszichológia számára nem újdonság az ilyen jellegű viszony. Vigotszkij, századunk első felének kiváló szovjet pszichológusa éppen az ilyen viszonyok vizsgálata terén

végzett úttörő tevékenységet. Mivel őrá a későbbiek során még bővebben hivatkozunk, egyelőre csupán a következő megállapításokat idézzük föl a magasabb pszichikus funkciók kialakulásával és fejlődésével foglalkozó könyvéből. (3)

„A pszichológiai eszközök mesterséges képződmények . . . a saját vagy mások viselkedési folyamatainak elsajátítására irányulnak (. . .) A pszichológiai eszköz leglényegesebb eltérése a technikaitól hatásának a pszichikumra és a viselkedésre irányulása, míg a technikai eszközök (. . .) magában az objektumban idéznek elő ilyen vagy olyan változásokat . . . (a pszichológiai eszközök segítségével) az emberek . . . felhasználják saját természetes pszichikus folyamataikat . . .”

Ilyen eszközként említi Vigotszkij a zsebkendőre kötött csomót, amelyet emlékeztetőül használunk, ha nem bízunk a memóriánkban. Ennek a csomónak kell később eszünkbe juttatnia, hogy mit kell csinálnunk. A csomó magában a tevékenységben nem vesz részt, „csupán” emlékezetünk eszköze, természetes (naturális) memóriánk feletti uralmat megteremtő eszköz. (Amikor a csomót később meglátjuk, már természetes memóriánk működik.)

Nos, miután beláttuk, hogy a kabalának az egyed pszichostruktúrájába való rendelése nem képtelenség, vizsgáljuk meg mi lehet e struktúra működésében a funkciója.

Minden tárgyból lehet kabala, de nem minden tárgyból lesz az. Egy tárgy gyakran az egyed életútjának valamely jelentős eseményével kapcsolatban válik kabalává — egyszerűen jelenléte által —, az is előfordulhat, hogy eredete (például az ajándékozó személye) ruházza fel sajátos szerepével (ilyenkor rokonítható az emléktárggyal), általában azonban végigkíséri gazdáját bizonyos fajta események egész során (úszónót minden edzésen és versenyen, diákot a vizsgáin stb. — egy tanuló úszónak akár két „speciális kabalája” is lehet), sőt az „univerzális kabalák” akár egész életútján.

A Vigotszkij által említett csomó emlékeztet minket egy konkrét tennivalóra. Az imént említett emléktárgy már nem csak egy konkrét dolgot juttat eszünkbe, hanem tények, érzések, gondolatok, hangulatok egész sorát, amelyek egy személyhez vagy helyszínhez kapcsolódnak. Ezt teszi a kabala is: azonban nem egy rajtunk kívül álló emberre vagy helyszínre emlékezünk a kabalát megpillantva, hanem önmagunkra. Az emléktárgy eszköz jellege világos: elteszszük, megőrizzük, hogy ha majd kezünkbe kerül, emlékeztessen mindarra, ami hozzá kapcsolódott, pontosabban mindarra a lelki működésre, amit hozzá kapcsolunk.

Az emléktárgy is memóriánk külső, tárgyi eszköze, akár a csomó, csak annál sokkal komplexebb feladatot tölt be: nem csupán tulajdonképpeni gondolkodásunk valamely mozzanatát „őrzi” (például egy felszólítást: Csinád ezt és ezt!), hanem teljes pszichostruktúránk egy múltbeli, adott személlyel vagy hellyel kapcsolatban állapota felidézésének eszköze. (Olyan nehéz feladat végrehajtásának hatékony eszköze, amit rajta kívül egy igen rangos objektum végez el: az esztétikai objektíváció, a vers, a festmény stb.)

A kabalának mint pszichológiai eszköznek hatékonysága talán még ennél is nagyobb: az egyed bizonyos típusú tevékenységeihez vagy teljes tevékenységrendszeréhez tartozó pszichikus működéseit képes felidézni, méghozzá egy hosszabb időtartamra vonatkoztatva. A kabala néha évek törekvéseinek, munkájának, sikereinek, örömeinek, bánatainak kondenzátora. E külső eszköz tehát segítséget nyújt egy igen bonyolult idő- és térbeli integrálási műve-

lethez, melynek nehézségét különösen fokozza az, hogy az integrandusok jó része (például a hangulatok, érzelmek) a tulajdonképpeni gondolkodással nagyon nehezen megragadható, s a végeredménynek is csupán egy szűk vetülete esik a kognitív szférába.

A kabalában bizó ember tehát valójában önmagában bízik. A kabala eszköz a személyiség erőinek koncentrálására, energiáinak felszabeditására, melyet az egyed komplex pszichikus állapotai idő- és térbeli integrálásának felidézésével ér el.

A kabalát használó ember általában ezt nem tudja, mivel a lejátszódó, bonyolult s ráadásul az eszközhasználat miatt struktúráját megváltoztató pszichikus folyamatot áttekinteni nem képes. Ugyanakkor azonban tapasztalja, hogy a kabala — mint ahogy az előbbiekből most már logikusan következik — ténylegesen bajelhárító, sikernövelő, anélkül, hogy releváns fizikai kapcsolatban lenne az objektumok rendszerével. Így a kabala most már azt jelenti számára, aminek csupán az eszköze; kondenzált képességeinek felidézéséből egyszerűen „képességek kondenzátora” lesz. A pszichológiai eszköz a pszichikus materializációjává válik, s így a „legjobb úton” van, hogy transzcendálódjon egyszersmind. (Ahhoz azonban, hogy megnézzük, hogyan válik a köznapi kabalából kultikus fétis, vizsgálódásunkat a társadalmi tudat és praxis síkján kellene folytatnunk. Ezt azonban nem tesszük meg, pontosabban a kabalával nem: a mágiát viszont azonnal ezen a síkon próbáljuk majd megragadni.)

Mielőtt továbbmennénk, meg kell jegyezni, hogy a jelenséget minőségileg írtuk le csupán, s az, hogy működése „különleges”, még nem jelenti azt, hogy az egyed mindennapi pszichikus működéseiben a kabalával kapcsolatos aktusnak különlegesen nagy súlya volna. (Az autóba kabalája nélkül beülni sem hajlandó sofőr példája meglehetősen szélsőséges.) A kabala megpillantása általában nem jár még gazdájának sem komolyabb megrázkódtatással. Különösen így van ez azért, mert a pszichológiai eszközök túlnyomó többsége az ember történelmi fejlődése során külsőből belsővé vált, interiorizálódott: a „modern” ember rendelkezik olyan pszichomechanizmusokkal, „belső eszközökkel”, amelyek a kabala funkcióját be tudják tölteni. A kabala ebben a megközelítésben azoknak az ősrégi időknél a megkövesedett maradványa, amikor a funkcióját betöltő pszichológiai eszköz interiorizálódott formában még nem létezett.

A *mágiával*, melyet az elkövetkezőkben próbálunk meg elemezni, nehezebb dolgunk lesz, mint a kabalával, ugyanis míg a kabala vizsgálatánál támaszkodhattunk — néha hallgatólagosan — a mai mindennapi élet jól ismert tényeire, addig a mágia vizsgálatához előbb reprodukálnunk kell a több tízezer évvel ezelőtti „*primitív*” emberi közösség *normális, mindennapi életét* hacsak a számunkra fontos főbb vonásokat és vázlatosan is. Mivel a régészeti leletek meglehetősen hiányosak a mi szempontunkból (a mágikus rítus mozgását, lefolyását semmi sem örökölte meg), a „*primitív*” népek szokásainak alapulvételével pedig könnyen a hamis általánosítás hibájába eshetünk: az ősi élet reprodukálásakor nem tehetünk túl „erős” megállapításokat, csak a legáltalánosabban igazolt tényeket (ezek viszonylag egyszerűek is) használhatjuk fel.

Mivel elemzésünkben végső soron a mágiának a szociális viselkedéssel, illetve a szociális szervezet viselkedésével való kapcsolatát akarjuk vizsgálni, az ősi társadalom mindennapi életét is a *viselkedésnél* kell megragadnunk.

Ebben a vonatkozásban J. Levadára támaszkodunk (4), aki az ősi társadalmak *tradicionális* viselkedési, *viselkedésszabályozási módját* a következő három sajátossággal jellemzi.

„1. Itt az érintkezés formája elsősorban vagy éppenséggel kizárólagosan a ‚valóságos élet nyelve‘ . . . (azaz konkrét-érzékletes nyelv — *K. P.*). A külön nyelvi (azaz szemiotikai — *K. P.*) . . . rendszerek rendkívül szegény tartalmúak, és nem játszanak önálló szerepet. (. . .) 2. A ‚tradicionális‘ viselkedésben a döntő motívum, a megfelelő tevékenységi mód mellett szóló első és utolsó érv az ősök szokásaira való hivatkozás. (. . .) 3. Ebből következik a tradicionális viselkedési formák szélsőségesen konzervatív jellege. A ‚primitív‘ társadalmi szervezetek alapvető kultúr-funkciója az, hogy óriási mennyiségű örökletes — és emellett feldolgozatlan, ‚nyers‘, azaz a múltbeli tevékenység integráns tömbjeire vonatkozó — információt tárol és ad tovább.”

A tradicionális viselkedés jellemző ismérvein kívül még két döntő fontosságú ténytet kell megemlítenünk. Az egyik annak megfigyelése, hogy a tanulmányozott primitív népek életében milyen óriási szerepet töltenek be a viselkedés legkülönbözőbb szféráiban a szokások, hagyományok, hogy milyen nagy mértékben leírható a ‚vadak‘ élete viselkedési sztereotípiákkal, *standardokkal*. A másik tény az ősemberkutatásban feltárt munkaeszközök és egyéb tárgyak emberöltők sokaságán keresztül való makacs változatlansága, illetve azok a tárgyi emlékek (például tűzhelyek, sírok), melyekből a szokások nagyfokú *standardizáltságára*, s a standardok hihetetlenül hosszú ideig való fennmaradására, változatlanságára következtethetünk.

Feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy a tények alapján nem egy, hanem két standardizálódási tendenciáról beszélhetünk. Az egyik a ‚*szinkronikus standardizálódás*‘: egy adott szociális szervezet *különböző tagjainak* viselkedése egy adott időmetszetben *azonos* részekre bontható. A másik a ‚*diakronikus standardizálódás*‘: egy adott szociális szervezet működését alkotó viselkedésformák *különböző időmetszetekben* (melyek távolsága sok generáció élettartama is lehet) *azonosak*.

A *szinkronikus és diakronikus standardizálódásból a tradicionális társadalmi tevékenység ismérvei levezethetők*. (A standardizálódás és a tradicionális viselkedés tehát nem mellérendelt ismérvei az ősi társadalmaknak.) E levezetést érdemes elvégeznünk, ugyanis a gondolatmenet során a későbbiekben igen fontossá váló mozzanatok is fel fognak merülni.

A továbbiak folyamán a standardizálódást abszolút mértékben érvényesülőnek tételezzük fel (holott nyilvánvalóan csupán tendenciáról van szó, hiszen abszolút standardizálódás esetén semmiféle változás el nem képzelhető, az ősi kultúra pedig — ha csigalassúsággal is —, de fejlődött: ez azonban esetünkben következtetéseinket csupán annyiban érinti, hogy azok is tendenciaként kezelendők), másrészt elsősorban a munkaeszközökből indulunk ki (holott vizsgálhatnánk például a standardizálódott kooperációs formákat is). Úgy véljük, egyik megszorítás sem vezet a lényegi összefüggések torzulásához.

Induljunk ki a diakronikus standardizálódásból. Ez megnyilvánulhat abban, hogy két azonos helyen talált, de történetileg különböző korból származó (mondjuk egy tucat emberöltőnyi időbeli távolságú) régészeti lelet szakócai megegyeznek egymással. Milyen következtetést tudunk ebből levonni a szakóca elkészítésével kapcsolatos tevékenységről?

Vajon azonosnak tekinthető-e az a szociális szervezet, amely ezeket a sza-

kóciókat létrehozta? A kérdés megválaszolásában eligazít az a meg gondolás, hogy minél inkább hajszálon függ a közösség élete, minél nagyobb a természet-
hez való viszony korlátozottsága miatt a „lépéskényszer”, annál kevésbé
maradhatnak fenn, termelődhetnek újra gazdaságtalan tevékenységformák.

Más szóval: *minél inkább kiküszöbölik a kényszerítő körülmények a gazdaságtalan (idő és energiafecsérelő) tevékenységeket: valamely szociális szervezet tevékenységrendszeréből, annál jobban igazodnak a szociális szervezet által létrehozott tárgyi objektívációk a rendelkezésre álló technológiához.*

Ebből következők, hogy minél hasonlóbbak a két primitív közösség által létrehozott tárgyak, annál hasonlóbb az őket létrehozó tárgyi tevékenység — s ha a korábban említett két lelet *szakócai megegyeznek*, akkor a két közösség *idevágó tevékenysége teljes egészében, minden részletében azonos.* (Nagyon „erős” állítás ez — ám itt gondoljunk arra, amit megállapításaink tendencia jellegéről mondtunk. Két szakóca egész egyszerűen sohasem azonos — de tény, hogy apró részletekig menően is gyakran megdöbbenően hasonlóak.)

A munkaeszközök, általában véve a primitív ember által létrehozott tárgyak standardizáltságából tehát levezethetjük a tárgyi tevékenység standardizáltságát.

Mielőtt továbbmennénk — előbb a tárgyi tevékenység „transzlációját”, továbbadódását, majd az adekvát pszichikus működéseket megvizsgáló — válaszolnunk kell egy (dolgozatunknak ezen a pontján szükségszerűen felmerülő) kérdésre: mire jó a standardizálódás? Azt ugyanis már tudjuk, hogy a tevékenységet a standardizálódás jellemezte, de miért éppen a standardizálódás, miért nem a változékonyság, a sokféleség, a specializálódás stb.?

A választ nem a standardok genezisével próbáljuk megadni (bár ebben az irányban is csábító lehetőségeket ad az etológia, vagy éppen a reflexológia), hanem inkább a standardok funkcióját igyekszünk megtalálni a primitív társadalmi struktúrában, illetve a természet—társadalom kölcsönhatási rendszerben.

Véleményünk szerint úgy a szinkronikus, mint a diakronikus *standardok egzisztenciáját elsősorban a primitív közösség természetéhez való viszonyának számunkra szinte elképzelhetetlen mértékű korlátozottságából lehet levezetni.* „Egy rosszul elkészített kőszerszám, egy eltévesztett kődobás vagy nyíllövés vagy akár csak egy véletlen mozdulat által kiváltott s a vadat nem a kívánatos pillanatban felriasztó ágzörrenés . . . a közösségi élelemszerző akció közvetlen kudarcát s ezen keresztül a mostoha körülmények között élő kis társadalmi integráció esetleg pusztulással fenyegető inségét okozhatta . . .” — érzékelteti jól számunkra ez a kis leírás, (5) mennyire Damoklész kardjaként lebegett az egyszerű éhenhalás veszélye a primitív közösség felett.

Ilyen vasszigorúsággal kényszerítő körülmények között ugyanis minden konkrét tevékenységnek és minden társadalmi funkciónak igazodnia kell két kritériumhoz: az egyik a már korábban említett *gazdaságosság*, a másik a (lehetőleg sokszoros) *biztonság*.

A szinkronikus standard elsősorban a biztonság kritériumát elégíti ki. Tétélezzük fel, hogy a közösségben csak kevesen tudnak kőszerszámot jól elkészíteni, tévedhetetlenül követ dobni, nyilat lőni, vagy a kívánatos pillanatban csendben mozogni. Ha ezek közül akár csak egyet is elveszít a közösség, közvetlen pusztulás fenyegeti az egész társadalmi integrációt.

Más a helyzet azonban, ha a közösség különböző tagjainak viselkedése azonos részekre bomlik (a szinkronikus standard per definitionem éppen ez).

Ekkor ugyanis az elhalt hordatag könnyebben pótolható. Általánosságban véve is igaznak véljük a következő tételt: *minél sérülékenyebb és minél sérülőbb valamely önreprodukáló rendszer (a primitív közösség is az), annál egyformább és annál univerzálisabb működésű elemekkel (ember) kell rendelkeznie ahhoz, hogy egyes elemek vagy alrendszerek kiküszöbölődése ne okozza az egész rendszer reprodukciójának megszűnését.* Amennyiben ez a tétel igaz, úgy a szinkronikus standard az önreprodukciónak valószínűségét növeli, a fennmaradás biztonságosságát szolgálja.

A diakronikus standardnak elsősorban a gazdaságossággal van kapcsolata. Ugyanis bármely új tevékenység kialakítása is tevékenység, azaz időt és energiát igényel. Persze lehetséges, hogy az új tevékenység annyival gazdaságosabb a réginél, hogy a kitalálására, megszervezésére, kipróbálására, optimalizálására fordított idő és energia bőségesen megterül. Ilyen esetekben a mai ember a fenti szempontok mérlegelése után tevékenységi módját megváltoztatja (bár ő se mindig, de itt már más tényezők is közrejátszanak). Megteheti, hiszen nincs „lépés-kényszerben”. A primitív közösség tagjainak erre egészen egyszerűen nincs ideje és energiája. (Az egy másik kérdés, aminek vizsgálataival később foglalkozunk, hogy egyáltalán akar-e, illetve az egyedi szubjektivitás oldaláról tekintve képes-e változtatni — de ez most nem érinti gondolatmenetünket, hiszen még akkor sem változtathat objektíve tevékenységi módot, ha szubjektíve képes erre, és akarja is.)

Ha mindezek után kicsit alaposabban megnézzük a kétféle standardot, észrevehetjük, hogy a strukturális összefüggés generálja az időbelit, a szinkronikus standardból a diakronikus származtatható. Ehhez azonban érintenünk kell a tárgyi tevékenység transzlációját.

Tegyük fel, hogy a szinkronikus standardok már léteznek. A kultúrába belenövő új generáció a tevékenységi módokat és formákat az előző generációtól tanulja meg. Megtanulja (hogy milyen ez a „tanulás”, arra nemsokára visszatérünk), mivel a tanulás összehasonlíthatatlanul kevesebb időt és energiát igényel, mint a tevékenységi mód önálló konstruálása. Ha nem tanulná meg, veszélybe sodorná magát és közösségét. Mi történik azonban akkor, ha a tanulás pontatlan? Tegyük fel, a tanuló „félreért” valamit, s mint oktató már ezzel a hibával adja tovább tudását, s ehhez tanítványánál véletlenül újabb hiba társul stb. Miért nem degenerálódik hát a tudás a továbbadás folyamán? Azért, mert az adott szociális szervezet különböző tagjainak viselkedésében adott időmetszetben (most „tanulási idő”) azonos részek találhatók. (A szinkronikus standard per def. ezt jelenti): azaz nincs kitüntetett „tanító”, az ifjú tanítója minden felnőtt hordatag. A „tanuló” a „tanárok” egymástól valamelyest mindig eltérő leckéinek átlagát tanulja meg, vagy más képpen fogalmazva: a kulturális üzenet annyira redundáns (a redundancia esetünkben többszörös túlbiztosítást jelent), hogy az üzenet kisebb részeinek torzulása nem torzítja magát az üzenet tartalmát. Összegezeképpen: a szinkronikusan létező két generáció közül az ifjabb szükségszerűen egy az egybe veszi át az idősebb tevékenységi módjait, így tehát a strukturálisan (szinkronikus törvények szerint) szabályozott (s a gazdaságosság és biztonság kritériumainak eleget tevő) kultúra—transzlációs aktus mozzanatában megragadtuk a diakronikus standardot is.

(Egyszersmind az is világossá válik, milyen szomorú az ősember-edisonok sorsa. Ha nagy nehezen, minden felsorolt gátló körülmény ellenére „feltalál” valami újat, a standardtól eltérőt, a viselkedési mód átlagát oly kevésbé be-

folyásolja, hogy már a következő nemzedék praxisában nyoma sincs a magányos zseni kezennyomának.)

E kitérő után térjünk vissza tárgyalásunk főbb menetéhez.

Mire következtethetünk a tárgyi tevékenység standardizálódásából e tevékenység translációjára vonatkozólag? Egy komplex tevékenység, mint például egy szakóca létrehozása, résztevékenységekre bomlik. (A megfelelő alapanyag kiválasztása, abból egy kívánatos méretű darab lehasítása, a jellegzetes forma „nagyjából” kialakítása stb.) Ha két szakóca teljesen egyforma, ha az öt létrehozó tevékenység standardizálódott, akkor (azonos technológia mellett) minden résztevékenység azonos, azaz azonos mozzanatok azonos stukturája. A résztevékenységek azonossága csak igen pontos tanulással jöhet létre. Az ilyen nagy pontosságú tanulás pedig csak az utánczás lehet. Gondoljuk meg, ha a „tanítvány” csupán a tevékenység általános menetét sajátítaná el, a cselekvés „csomópontjait”, és a „technológiai elveket” venné birtokába, akkor (bár a megtanulás megvalósulna) semmi garancia nem volna arra, hogy tárgyi tevékenységének minden résztevékenysége a mozzanatok ugyanazon struktúrájából épül fel, mint „tanítójánál”. *Minél inkább érvényesül tehát a tevékenységi standardizálódás, annál inkább a részletekig menő (és annál kisebb részletekig menő) utánczás a tárgyi tevékenység translációjának mechanizmusa.*

Megjegyzendő, hogy e tendencia „minden határon túl” való érvényesülésének három tényezője gátat szab. Először is teljesen azonos tevékenységre csak két teljesen azonos szervezet képes: két ember pedig sohasem teljesen azonos szervezet sem biológiailag, sem pedig pszichológiailag. Másodsor, valamely emberi tevékenység pontosságának határt szabnak biológiai és pszichológiai apparátusainak pontossági korlátai. És harmadszor — esetünkben ez a legfontosabb: a pontosság növelése egy bizonyos határon túl olyan sok időt és energiát igényel, hogy az már nem gazdaságos: ezen a határon túl a pontos utánczás előnyei már nem érvényesülhetnének, mert az egyed és közössége kihalna tevékenységének gazdaságtalansága miatt.¹

További kérdés, hogy milyen pszichostruktúra kompatibilis a tevékenységi mód translációjának ezzel a formájával? Milyen a pszichikum, ha a tanulás fő módja a résztevékenységek utánczása?

Gondoljunk mindenekelőtt arra, hogy a tevékenységnek nem csupán a standardnak kell megfelelnie, hanem az is „cél”, hogy végrehajtása minél kevesebb időt és energiát vegyen igénybe. Mindkét kritériumnak eleget tesz a *rutinná válás* pszichológiai mechanizmusa. Az egyes résztevékenységek a sokszoros végrehajtás (utánczásos gyakorlás) során beidegződnek. A résztevékenység minden (azonos) végrehajtása során a pszichikum azonos vezérlő, ellenőrző, korrigáló működései mennek végbe. Ezzel szinkronban szükségszerűen lezajlanak olyan folyamatok is, amelyek a szubjektumnak az adott szituációra vonatkozó állapotát értékelik, azaz végbemegy az érzelmi értékelés is. Mindezek a lelki működések egyetlen tömbbé állnak össze a résztevékenység ismétlései során. (Bármely más inadekvát működés belépése ebbe a tömbbe kevésbé gazdaságossá tenné a szubjektum tevékenységét; bármely adekvát működés

¹ (E korlátok azonban inkább elviek mint gyakorlatiak: a tárgyi emlékek számunkra szinte elképzelhetetlen pontosságú utánczásról tanúskodnak. A pontosságnak és az utánczásnak magának bázisa a természeti népek egyedeinél manapság is megfigyelt kiváló természetes megfigyelő képesség, és természetes memória.)

kilépése pedig eredménytelenné.) Ezekkel a komplex tömbökkel megy végbe a beidegződés, rutinizálódás folyamata. A beidegződött tömbök vezérlésével (a továbbiakban *rutinok*) a tevékenység pontosan (az utánczolt tevékenységgel azonosan) és gazdaságosan megy végbe. E tömbök jellegzetessége, hogy *nincsenek tudatos kontroll alatt*: ezért lehet az általuk vezérelt tevékenység annyira gyors és pontos. (A modern embernél is végbemegy rutinizálódási folyamat, döntő különbség azonban, hogy a modern ember a résztvékenységet, amelyhez a rutin kapcsolódik, bizonyos elvek alapján maga is kialakítja és optimalizálja, nem csupán utánczással sajátítja el. Vannak még más lényeges különbségek is — ezekre később kitérünk, illetőleg egy korábbi tanulmányunk (6) alapján könnyen felismerhetőek.)

A tevékenység-továbbadás részletekig menően aprólékos és pontos volta miatt, valamint mivel a tanulás mechanizmusa az utánczás, a tevékenységet (például szakócaakészítés) *vezérlő lelki működés résztvékenységet vezérlő rutinok elszigetelt egységeiből tevődik össze* (vagy máshonnan nézve ilyen rutinokra hullik szét). A rutinok beagyazódottságuk miatt nem totalizálódhatnak magasabb szintű, a teljes adott tevékenységet egységesen vezérlő magasabb rutinná. (Ezeket a magasabb rutinokat a továbbiakban *szubrutinoknak* nevezzük. Ez a kis nyelvi jelöléstechnikai zűrzavar a szubrutin kifejezés már korábban leköttött volta miatt jött létre. (7) Természetesen ettől még a teljes tevékenység vezérlésének meg kell valósulnia, és meg is valósul — a rutinok szintjén. Ez úgy mehet végbe, hogy az egyik rutin ahogy lefutott, indítja a következőt, pontosabban a már befejezett résztvékenységből visszatérő információk (a szubjektum és a külvilág állapotáról hírt adó adatok), „ha megfelelőek”, kiváltják a következő rutin működésének megindulását. (Ez a mechanizmus lényegében azonos a „képi indíttatású viselkedéssel” (8), illetve a „dinamikus sztereotípiával” (9).)

Ezek után világos, hogy már csak azért sem a tevékenység általános menete, a cselekvés „csomópontjai” és a „technológiai elvek” transzlálódnak, mert ezek a pszichikum fent vázolt működése mellett ki sem alakulhatnak. *Minél inkább a résztvékenység transzlálódik, minél kisebb tevékenységmozzanat-strukturához tartozó lelki működések és csak azok állnak össze egységes egészé, szerveződnek rutinokká, annál kevésbé megy végbe az absztrakció, az analízis és a szintézis*, mindazok a kognitív folyamatok, amelyek a „technológiai elvek” stb. megalkotásához szükségesek. Abban a korban tehát, amelyben a „standardok uralma” szinte kizárólagos volt, *a primitív közösség egyede* nem, vagy csak igen korlátozott mértékben rendelkezhetett az előbb említett kognitív működésekkel, vagy másképp fogalmazva — *a megfelelő magasabb pszichikus funkciókkal*.

Abból, amit a tevékenység transzlációjáról és a megfelelő pszichostrukturáról megállapítottunk, nyilvánvalóan következik az, hogy a primitív társadalmi szervezet „óriási mennyiségű örökletes — és emellett feldolgozatlan (vö. magasabb pszichikus funkciók fejletlensége — *K. P.*) ,nyers’, azaz a múltbeli tevékenység integráns tömbjeire vonatkozó — információt tárol és ad tovább” — levezettük tehát Levada legfontosabb ismervét. (Egyszersmind azt is észrevehetjük, hogy ebben az ismervben „vegyesen” szerepelnek különböző dolgokra vonatkozó állítások.)

Továbbá a magasabb pszichikus funkciók fejletlenségéből következik, hogy „a külön nyelvi rendszerek rendkívül szegény tartalmúak és nem játszanak önálló szerepet”, azaz hogy a szemiotikai rendszerek fejletlenek (Levada első ismervé). A fenti következtetés a következő formában igazán helytálló:

ha létezett volna fejlett formában az a magasabb pszichikus funkció, melynek eszköze a nyelv (az eszköz szót Vigotszkij értelmezése szerint használjuk most), akkor minden bizonnyal totalizálódhattak volna a rutinok, kialakulhattak volna a cselekvés tudatosan ellenőrzött „csomópontjai”, a technológiai elvek” stb., s így a primitív közösség lerázta volna a standardok „uralmát”. Ez azonban nem történt meg, így hát legjogosabb azt feltételeznünk, hogy az általunk vizsgált primitív közösségek még nem rendelkeztek kifejlett formában a nyelv pszichológiai eszközével (s ennek megfelelően a fogalmi gondolkodás kifejlett eszközeivel — ebből következően a kifejlett kognitív működésekkel sem).

Mielőtt most már megkísérelnénk megkeresni a mágia helyét az előttünk immár főbb vonásaiban kirajzolódó primitív társadalom életében, hasznosnak véljük felidézni néhány kutató megállapítását a primitív gondolkodásról, ugyanis éppen a primitív ember sajátos pszichostruktúrája lesz az, amely ismeretében a mágia sajátosságait megragadhatjuk. E megállapítások részint alátámasztják az általunk elmondottakat, részint pedig kiegészítik.

R. Thurnwald szerint (10) „A primitív gondolkodás durva tapasztalat-rögökkel dolgozik, amelyeken belül nem határolja el egymástól az összefüggésekre és függőségekre vonatkozó egyes következtetéseket.”

A primitív közösség egyedének tudati tevékenysége „... túlságosan kevéssé differenciált ahhoz, hogy önállóan rögzíteni lehetne benne az eszméket vagy az objektumok képeit, függetlenül az eszmék vagy képek által kiváltott vagy azokat előidéző emócióktól, érzésektől, szenvedélyektől” — írja Lévy-Bruhl. (11)

Mivel említettük, hogy a rutinok érzelmi nyomatéka az értelmivel egyenrangú, valamint, hogy az *értelmi és érzelmi* mozzanatok *egységes*, „felbonthatatlan” (vagy legalábbis felbontatlan) tömbbé, rutinná állnak össze, Lukács György következő megállapítása a primitív közösség egyedére feltétlenül érvényes: „... ha a tárgyat csak a szubjektumra vonatkoztatva élik át... az ingert felvevő szubjektum... 'környezete' pusztá tartozéka marad”. (12) Ebből következik, hogy „Az ősi gondolkodás... az emberi tevékenység objektumát nem jelöli meg magától a tevékenységi folyamattól, és annak céljától elkülönítve (vagy legalábbis ez a megkülönböztetés igen fejletlen).” (13) Ez nem meglepő, hiszen ez a megkülönböztetés, azaz a „közvetlenség” meghaladása bizonyos fejlett pszichikus funkciók meglétét tételezi fel, amelyekkel a primitív ember csak erősen korlátozott mértékben vagy egyáltalán nem rendelkezik. (Érdekes, hogy a közvetlenség mozzanata, a szubjektum és objektum primitív tudat számára való összemosódottsága a rutinokból, a standardokból, végső soron a természethez való korlátozott viszonyból — eddigi menetünk pontjait soroltuk most visszafelé — levezethető.)

Nos, mindezek után tegyük föl a kérdést: *mi a mágia funkciója a megismert szociális szervezetben?*

Válaszunk első pillantásra meglepő lesz: *nincs funkciója*. Részletesebben: a korábban leírt működések és funkciók teljesen elegendők a szociális szervezet reprodukciójához, és egyetlen működés sem szükségeli vagy feltételezi a mágia létét, illetőleg egyetlen működésből sem következik a mágia léte. Sem egyedi fiziológiai vagy pszichológiai, sem társadalmi tudati vagy praxisbeli szükséglet nem mutatkozik a tradicionálisan szabályzott társadalomban a mágia iránt.

Természetesen ebből nem az következik, hogy „Mágiák pedig nincsenek” —

s ezzel az úttörő, bár a tapasztalatnak némileg (mondjuk száznolcvan fokban) ellentmondó végkövetkeztetéssel megszabadulunk a további vizsgálódás terheitől.

Valahol tehát mi „hibáztunk”. Ha mágia van (és van), valamint a gondolatmenetek során nem követtünk el logikai hibát (reméljük ez is igaz), akkor kezdeti feltételeink valamelyike nem helytálló.

Gondoljuk át még egyszer meglepő válaszungkat, és ismételjük meg oly módon, hogy érvényességi körét is meghatározzuk: *abszolút mértékben érvényesülő standardizálódás esetén, szélsőségesen tradicionálisan irányított társadalomban nincs mágia*. Amennyiben az ősi társadalom fejlődése a nagyobb standardizáltságból a kisebb standardizáltság felé haladt, akkor:

1. A legősibb időkben hiába keressük a mágiát,

2. a mágiát tehát a standardizálódás bomlásának folyamatában kell megragadnunk.

Következő feladatunk tehát nyomon követni a standardizálódás felbomlását (kiváltképp annak kezdetét). Vizsgálati módszerünk az lesz, hogy a mágia valamely feltételezett funkciójából indulunk ki, azt vizsgálva, hogy mikor jön létre a szociális szervezet működésében e funkció szükségessége. Így a keresett mozzanatot, a mágia geneziséét két oldalról próbáljuk megközelíteni.

A mágiának — egyelőre munkahipotézisként — a következő funkciót tulajdonítjuk:

„... a standardokhoz való ragaszkodás az esetek jelentős részében *nem biztosítja önmagában a kudarc elkerülését*. (. . .) A primitív közösségek gyakorlata minden rigorózus tevékenység szabályozás ellenére nap mint nap bekövetkező bajokban, nyomorúságokban fedi fel önnön korlátozottságát . . . (életfontosságú tehát), hogy a standardok, a tradicionális mechanizmusok nyilvánvaló csődjei se zúzzák szét magukat a mechanizmusokat . . . (ehhez) nem elégséges a szabályozásmód naiv interiorizációja, ott más tényezőkre is szükség van . . . (ez pedig nem más, mint) a szabályozási rendszer egészének . . . transzcendencia segítségével történő alátámasztása . . . (ha ez létrejön, akkor a kudarc) nem a rendszer hibájaként értelmezendő, hanem az emberek hibájaként, akik valamiképpen *vétettek* vagy közvetlenül az előírások, vagy azok ellen a természetfeletti erők ellen, amelyek tételezése a *szabályozási rendszert szankcionálja*.” (Utolsó kiemelés tőlem — K. P.)

Murányi Mihály levezetése értelmében (14) tehát a primitív vallási funkciók (ilyen a mágia mellett például a fetisizmus, totemizmus) a standardok általi tevékenység szabályozás transzcendens garanciái, szankciói (vagy legalábbis azok is).

Ez a feltételezés azonnal felvet egy általánosabb kérdést: *miért ragaszkodnak a standardokhoz a primitív közösség egyedei?*

Ugy véljük általánosságban igaznak tarthatjuk a következő megállapítást: *egy közösség egyedeinek bizonyos szabályok, törvények, standardok követelményeinek megfelelő tevékenysége két fő módon jöhet létre: külső késztetéssel (szankciók) vagy belső késztetéssel (interiorizált szankciók)*. (E két késztetési módnak általában természetesen egymást kiegészítő keverékformáival találkozunk.)

Vajon melyik késztetési mód dominál az általunk vizsgált szélsőségesen tradicionálisan szabályozott közösségekben, a standardok abszolút uralma mellett?

Tegyük fel először, hogy a külső, azaz a szociális szervezetnek van egy olyan működése, amely a standardtól eltérő tevékenységet szankcionálja. Első köze-

lítésben ezt igen könnyű elképzelni, hiszen az általunk jobban ismert társadalmi szervezetekben mindig megfigyelhetünk ilyen működéseket, több szférában is: így például a kultikus szervezetekben (például a Tízparancsolat és szankciói), állami szervezetekben (profán jogrendszer), vagy akár kisebb „természetes” közösségekben (erkölcs) stb. Azonban gondoljuk meg, hogy az általunk vizsgált primitív közösségekben a standardok hihetetlenül pontos, végtelenig „rigorózus” betartását tapasztalhatjuk. A standardok ilyen fokon pontos betartása végtelenig kifinomult, hatalmas teljesítőképességű állandóan, és teljesen hibátlanul működő, korlátlan hatalmú, ellenőrző, elbíráló és büntető rendszert igényel. Egy ilyen rendszer reprodukálása idő- és energiaigényes, fenntartása a természethez való viszony nagymértékű korlátozottsága mellett, állandó „lépéskényszerben” gazdaságtalan.

Tegyük fel hát akkor, hogy a készítés belső. Itt azonnal zavarba jövünk, ugyanis tudjuk, hogy „bármely magasabb pszichikus funkció külső volt, mivel előbb volt szociális, mielőtt belső, tulajdonképpeni pszichikus funkcióvá vált volna...” (13)

Az egész „szankció-kérdést” tehát eggyel mélyebb szinten kell feltennünk. Mikor van egyáltalán szankcióra szükség (akár külső, akár belső kényszer formájában)? Azt mondhatjuk, hogy *a szankciónak ott és akkor van létjogosultsága, ahol és amikor az egyed (vagy egyedek csoportja) egy lehetséges, valóságos tevékenység-repertoárból válogathat.*

Szankciók létezését mindezek alapján csak akkor feltételezhetjük, ha az egyed reális alternatívák közül válogathat.

A szélsőségesen tradicionálisan szabályozott közösség egyede számára nincsenek alternatívák. Nincs először is *objektív*: a standardtól való eltérés azonnali „kudarcot” eredményez, azonnali „bajt” és „nyomorúságot” okoz, szélsőséges — de nem ritka — esetben az egyed és közössége pusztulását. A standardtól való eltérés nagyságrendekkel többször okoz kudarcot, mint magának a standardnak „csődjei”. Ne feledjük ugyanis (ezt eddig nem említettük), hogy a standard viselkedés nemzedékek sokasága során kialakult optimális (merevségét belekalkulálva optimális) viselkedés, a „tevékenységek evolúciójában” fennmaradását „kiharcoló” viselkedés. (Mindez a természethez való „nagyon korlátozott” viszony esetén igaz — tehát az általunk vizsgált közösségekre feltétlenül.)

Másodszor is nincs alternatíva *szubjektív*.

Ugyanis amit a szubjektum—objektum kölcsönhatásban úgy ragadtunk meg, hogy az egyed egy lehetséges, valóságos tevékenység-repertoárból válogat, az az egyed pszichostruktúrájára vonatkoztatva azt jelenti, hogy a pszichikumban meglevő több szubrutin közül választódik ki egy. Ez pedig — az általunk vizsgált primitív közösség egyedénél — lehetetlen, mivel egyszerűen nincs több szubrutin, nincs olyan „készlet”, amelyből a magasabb pszichikus funkciók választhatnak. Csak egy szubrutin van. Ráadásul a válogatást elvégző magasabb pszichikus funkció sem létezik, abból következően, hogy az adott egyetlen szubrutin sem „igazi” magasabb rutin (lásd korábban), hanem egyféle dinamikus sztereotípiá. Ez triviálisan már abból is következik, hogy nincs mi közül válogasson.

Nem voltak tehát alternatívák, és ebből következően *nem volt szükség szankciókra sem.*

Ez újból egy nagyon erős állítás, ezért szükségesnek látszik ismét felidéz-nünk vizsgálódásunk határait, azaz állításaink érvényességi körét: az elemzett

szociális szervezet *szélsőségesen* tradicionálisan szabályozott, a standardizálódás *abszolút* mértékben érvényesül, azaz — és ez mindkét megszorításunk mögött álló feltételezés — a közösségnek a természethez való viszonya *nagyon* erősen korlátozott. Megállapításaink absztrakt modellünkre feltétlenül igazak, és igen nagy valószínűséggel igazak azokra a „kezdet kezdetén” élt primitív közösségekre, amelyeknél a tradicionális szabályozás felbomlása még igen kismértékű volt.

A szélsőségesen tradicionális szabályozás felbomlását úgy kell elképzelnünk, mint egy állandóan érvényesülő tendenciát, amely már akkor megindult, amikor egyáltalán emberről, pontosabban emberi közösségről beszélhetünk. Ugyanis eddigi *modellünk* gyakorlatilag *minden* — bármilyen értelemben vett — *fejlődést kizár*, valamint a *modellünk*ből *következő emberi, közösségi viselkedés igen sok vonásában azonos az állati, állatcsoporti viselkedéssel* úgy a tevékenység, mint a pszichosztruktúra vonatkozásában. Ez utóbbi azonban nem feltétlenül hiba, ugyanis a „kezdet kezdetén” az emberi viselkedésben és pszichikumban szükségképpen sok „állati” kellett hogy legyen. A fejlődés mozzanatait pedig átmenetileg azért negligálhattuk, mert a fejlődési ráta évszázadokig, sőt évezredekig közel nulla volt az emberiség kialakulásának és létezésének hajnalán.

Az általunk vizsgált primitív közösségekben tehát nem volt szankció-rendszer. Ha nem volt szükség semmiféle szankció kialakulására, akkor természetesen transzcendens szankciók kialakulására sem volt szükség. A tevékenységbe a bizonytalanság, a standardba saját csődjenek adott valószínűsége, a rutin-rendszerbe a kudarcral végződő tevékenység vezérlése egyszerűen be volt kalkulálva. Ha a rutinok maguk egy valószínűségi szituációban végzett tevékenység során alakultak ki (még hozzá egy szituációhoz egy rutin, egy valószínűség), akkor a kudarc bizonyos statisztikus gyakorisággal való előfordulása a természetes (egy ilyen rutinhoz tartozó értékelő apparátusnak éppen az volna a nem természetes, ha egyszer csak hipp-hopp minden elkezdene sikerülni), s az egyetlen lehetséges gyakorlat semmiféle transzcendens alátámasztást nem kíván.

Mindezekből természetesen nem az következik, hogy a mágia nem tölthet be transzcendens szankcionáló funkciókat, hanem — amennyiben betölt — újabb bizonyítékát találtuk annak, hogy a szélsőségesen tradicionálisan szabályozott társadalomban nincs mágia.

Ha mármost feltételezzük továbbra is, hogy a mágia (természetesen a többi vallási funkcióval — például totemizmus, fetiszizmus — együtt) betöltheti a transzcendens szankcionálás funkcióját (esetleg több más funkcióval összefonódva), akkor a mágia kezdeteit a standardizálódás bomlásának folyamatában kell keresnünk, ahol megjelennek a tevékenységek alternatívái, ahol létrejön a választás lehetősége.

Úgy véljük nyilvánvaló, hogy amikor a „választást” keressük, nem egy elszigetelt aktus nyomára akarunk bukkanni, hiszen már a választás lehetlenségének kimutatásakor nyilvánvalóvá vált, hogy a választás egy olyan mozzanat, amelynek létrejöttéhez a közösség és a természet bizonyos szintű kapcsolata, a közösség belső működésének bizonyos mechanizmusa, a tárgyi tevékenység bizonyos rendszere, valamint bizonyos típusú pszichosztruktúra szükséges; azaz a választásban (mint minden más konkrét aktusban is) különböző folyamatok fonódnak össze, a választás különböző tendenciák met-

Az egész fejlődésnek — amelynek során a különböző folyamatok eljutnak a megfelelő pontokig — *a tárgyi tevékenység, a munka, a kollektív munkatevékenység* a kulcsa. Hogy a kollektív jelleg mennyire döntő mozzanat, az abból is kiténik, hogy az általunk vizsgált szélsőségesen tradicionálisan szabályozott társadalomban, mutasson bár például a rutinműködés nagy hasonlóságot az állatok feltételes reflex működéséhez, emlékeztessen bár a szubjektum — objektum viszony elmosódott jellege arra, hogy az állat a „természet része”; az ember „emberi mivoltát”, emberi lényegét társadalmiságában, kollektív munkatevékenységében — és éppen ott — meg lehet ragadni. Ezt támasztja alá vizsgálatunk egész eddigi menete, s ezen belül is szembetűnően az a tény, hogy az állati tevékenységtől mégiscsak gyökeresen eltérő eszközkészítő tevékenység mennyire a kultúra *társadalmi* translációján alapszik, hogy a munka célkitűző jellege csak a kollektív tudatban létezik (magánvalóan ugyan, de létezik) vagy, hogy az egyes tevékenységegyütteseket nem az egyedek kreálják, hanem a közösség, ugyanígy a közösségben optimalizálódnak a tevékenységformák (gondoljunk például a tevékenységminták átlagának az egyed által való elsajátítására). Az egyes őseber-edisonok számára ugyan valóban nem sok babér termett, de „tömeges” előfordulásuk esetén — mivel nem voltak egyszersmind őseber-robinsonok is — megváltoztathatták a tevékenységminták átlagát, s az új generáció már ezt tanulhatta meg. Szó sincs arról, hogy most az egyéni — bár „tömegesen” jelentkező — kreativitásra akarjuk visszavezetni a fejlődést, hiszen bármiféle „újítás”, „feltalálás” csak a közösségi tárgyi tevékenység folyamatában jöhetett létre. Világos, hogy a tendenciában csupán a korábbinál jobb, gazdaságosabb tevékenységváltozatok maradhattak fenn, hiszen a természethez való erősen korlátozott viszony miatt a „rosszabb” változatok praxisba kerülése e változatoknak a gazdaságtalánabb tevékenységet végző egyedekkel, közösségekkel együtt való visszaszorulását, szélsőséges esetben kihalását okozhatta. A „jobb” változatok viszont a természethez való viszony korlátozottságának csökkenését jelenthették, ami eddigi vizsgálódásunk során felállított szükségyszerűségek kényszerítő erejének csökkenését okozza. Ez pedig — sommásan fogalmazva — a tradicionális szabályozás, az abszolút standardizálódás bomlását eredményezi.

A fentiekben csupán érintettük a fejlődés egyik döntő mozzanatát. Valójában az bonyolult kölcsönhatási rendszerben megy végbe: a tárgyi tevékenység fejlődése kihat az őt tükröző pszichikus struktúrára, egy-egy megváltozott munkaeszköz megváltoztatja a kollektív tevékenység rendszerét, a magasabb pszichikus funkciók fellépése hat a tevékenység megszervezésére, változásokat okoz a kultúra translációjának mechanizmusában, valamennyi hat a természethez való viszony korlátozottságának csökkenése irányában, a „lépéskényszer” ezáltal való csökkenése időt és lehetőséget teremt új, gazdaságosabb tevékenységvariánsok kidolgozására és ez ismét csökkenti a korlátozottságot, ez nagyobb biztonságot eredményez, a közösség már el tud viselni próbák kudarcokat, így a szociális szervezet kevésbé sérülékennyé válik, ez utat nyit bizonyos fokú specializálódásra, ez ismét visszahat a kultúra továbbadási formáira stb.

Nagyon összetett mechanizmusról van tehát szó, amelynek finom változásai kihatnak a struktúra összes paraméterére; és nagyon lassú folyamatról van szó, amelynek egyes fázisait igen nehéz történetileg „tetten érünk”. A mágia megjelenése mindenesetre jelzi, jelezheti számunkra, hol is tart ez a fejlődési folyamat.

Mint ahogy a fejlődési folyamat komplex leírására nem vállalkoztunk, ugyanúgy nem vállalkozunk a szociális szervezet teljes működésének leírására azon az egy ponton sem, ahol a mágia megjelenik. Korábbi módszerünk szerint járunk el megint: egyetlen fejlődési részfolyamat kapcsán igyekszünk a mágiát megragadni, mely folyamat jellemzésében természetesen igyekszünk figyelembe venni a más folyamatokkal való kölcsönhatásokat is. A „kitüntetett” folyamat a *pszichostruktúra fejlődése* lesz.

A pszichostruktúra fejlődése során eljutunk arra a pontra, ahol már az egyes résztvékenységeket vezérlő rutinok magasabb rutinokká integrálódnak, s így a teljes tevékenység *egységes* vezérlése és ellenőrzése megvalósul. Ez az integrálódás csak akkor, pontosabban csak azzal együtt jöhet létre, hogy a tudat azonos minőségeket ismer fel a különböző résztvékenységekben, vagy másképp fogalmazva; feltárja a résztvékenységek mozzanatstruktúráinak bizonyos aspektusból való azonosságait. Ez a pszichikus működés tulajdonképpen az *absztrakció*. A résztvékenységek mozzanatstruktúrájának feltárásához feltétlenül szükséges az egyes mozzanatok elkülönítése, identifikálása és elkülönültségükben való megragadása, azaz az *analízis*. A magasabb rutin, a szubrutin kialakulása feltételezi az immár elkülönített, és sajátos minőségük szerint megragadott mozzanatok új struktúrába rendezését, azaz a *szintézist*.

A rutinok szubrutinokká totalizálódása együtt kell hogy járjon tehát bizonyos magasabb pszichikus funkciók kifejlődésével. Következő feladatunk éppen az említett kognitív funkciókat ellátó magasabb pszichikus funkciók genezisének feltárása.

Általános iránytűnk e vizsgálatban az lesz, hogy az ember lényegi sajátosságainak igazi természetét éppúgy mint a specifikusan „emberi” genezisének a társadalmi emberben, az ember társadalmiságában kell megkeresnünk. Ennél konkrétabb „fogódzónk” is van azonban: Vigotszkijnak a magasabb pszichikus funkciók fejlődésével kapcsolatos általános érvényű megállapításai. Ezeknek (számunkra fontos) tartalmát a következőképpen foglalhatnánk össze:

Az emberi alkalmazkodások között vannak olyanok, amelyek az ember tulajdon pszichikus funkcióinak elsajátítására irányulnak. Ezek az alkalmazkodások bizonyos mesterséges képződmények, a pszichológiai eszközök közvetítésével mennek végbe. A pszichológiai eszközökkel az ember nem változtatja meg az evolúciós fejlődés folyamatában keletkezett természetes (naturális) pszichikus folyamatainak törvényeit (mint ahogy a technikai eszköz sem változtatja meg a természeti törvényeket), hanem új módon kombinálja, irányítja, helyettesíti őket, végeredményképpen felhasználja őket sajátos céljainak elérése érdekében. A pszichológiai eszközök tehát a saját vagy mások viselkedési folyamatai fölötti uralom létrehozásának eszközei. Az eszköz bekapcsolódása a viselkedési folyamatba átalakítja a viselkedés egész struktúráját (mint ahogy a technikai eszköz átalakítja a munkaműveletek egész felépítését). A pszichológiai eszközök ugyanúgy középső (közvetítő) tagként ékelődnek az ember tevékenysége és a külső objektum közé, mint a technikai eszközök, de míg a technikai eszközök az objektumban előidéznek változásokat, addig a pszichológiai eszközök semmit sem változtatnak az objektumban, hanem a pszichikumra, a viselkedésre való hatás eszközei. (15)

Vigotszkij a kulturális fejlődésről, a pszichológiai eszközök interiorizálódásáról a következőket mondja:

„... tökéletesen világos, hogy a kulturális fejlődés a jelek (itt a „jel” ugyan-

azt jelenti, mint könyvének előbb összefoglalt részeiben a „pszichológiai eszköz” kifejezés) használatán alapul, és azok bekapcsolása a viselkedés általános rendszerébe először szociális, külső formában ment végbe. Általános formában azt mondhatjuk, hogy a magasabb pszichikus funkciók közötti viszonyok valamikor az emberek közötti reális viszonyok voltak.”

Másutt pedig:

„A saját magunkra gyakorolt hatás eszköze kezdetben a másra való hatás eszköze . . .”

Megint másutt:

„. . . magától értetődik, hogy a külsőről a belsőre való átmenet átalakítja magát a folyamatot, megváltoztatja struktúráját és funkcióit” (azaz az interiorizálódás folyamán a pszichikus funkció átstrukturálódik).

A korábban említett kognitív aktusokat lehetővé tevő és azokat hordozó *magasabb pszichikus funkció geneziséét tehát a primitív szociális szervezet praxisában kell keresnünk*, hiszen mielőtt az egyed pszichosztruktúrájának funkciója lett volna, mielőtt az egyed viselkedése elsajátításának eszköze lett volna, azelőtt volt az „emberek közötti reális viszony”, azelőtt volt „a másokra való hatás eszköze”. Azt kell tehát megkeresnünk, hogy *milyen konkrét közösségi aktus lehetett a rutinok szubrutinokká totalizálódásának* az egyed pszichosztruktúrájához képest *külső megvalósulása*, valamint mi lehetett az ezzel együtt kialakuló magasabb pszichikus funkció s ezzel együtt a kognitív működések külső pszichológiai eszköze, amely kezdetben a másokra hatás eszköze — másképpen fogalmazva —, a közösség önmagára való hatásának eszköze volt. Egy sajátos eszközt keresünk tehát és egy sajátos — ezen eszköz használatára épülő — közösségi aktivitást.

E keresésünket megkönnyíti — a szóba jöhető jelenségek körét szűkíti — az a két megszorítás, hogy egyrészt *az eszköz nem tartozhat a tevékenység tárgyi feltételeinek rendszerébe*, azaz várhatóan *semmiféle fizikai kapcsolata nincsen azon objektumok rendszerével*, melyeknek egy adott struktúrája, adott mozgásállapota éppen a tevékenység célja, másrészt pedig *a tevékenység maga semmit sem változtat meg az objektumban*.

Hipotézisünk az, hogy a keresett pszichológiai eszköz a mágia, a keresett — külső formában végbemenő, emberek közötti reális viszonyok formájában megnyilvánuló — magasabb pszichikus funkció a kollektív mágikus tevékenység.

A mágia az *említett kritériumoknak* eleget tesz. A kutatók úgy jellemzik a mágiát, mint „illuzórikus technikát” (16), mint olyan aktust, melynek értelme „nem magukban a benne foglalt mozdulatok, szavak, gesztusok fizikai következményeiben rejlik” (17), mint olyan aktust, amelyet „illuzórikus eszközökkel történő kockázat kiküszöbölésnek vagy csökkentésnek nevezhetünk” (18), mint „anyagi tárgyak és jelenségek közötti transzcendens kapcsolatok”-at (19), mint a „munkát kiegészítő illuzórikus aktivitást” (20), és mint (igen sokan) a természetfeletti lényekre való hatás eszközét. Számunkra most itt az az érdekes, amit a különböző jellemzések egybehangzóan indirekt és implicit módon tartalmaznak, azaz, hogy *a mágia nem reális technika, nincs „fizikai” következménye*, nem valós eszközökkel csökkenti a tevékenységgel járó kockázatot, nem evilági kapcsolat a tárgyak és jelenségek között, nem munka (hanem azt kiegészítő), nem-reális aktivitás, és „természetes” tárgyakra vagy lényekre nem gyakorol hatást.

A többi kritérium vonatkozásában főképpen Lukács György leírására támaszkodunk. (Lukácsnak a mágiával kapcsolatos elgondolásaiban ugyan — gyakran jogosan — kifogásolnak jó néhány mozzanatot a marxista valláskutatók (például Jóri János (21), azonban a következőkben idézettek nem tartoznak a bíráló alá eső részek közé). Nagyon sokféle mágia-típust feltártak korunkig az etnológusok és archeológusok, azonban Lukács a mágiát az idézendő passzusban olyan aspektusból közelíti, annyira egyszerű és mégis általános sajátosságait ragadja meg, hogy leírását az összes mágia-típusra érvényesnek tekinthetjük.)

(A mágikus-mimetikus képződmény) „... időben-térben zárt, s ezért szükségszerűen koncentrált, s az elemeket egységes nézőpontról rendezti”.

(A mágiában) „... — merőben gyakorlati, célszerűségi okokból — egy helyre, s viszonylag rövid időre zsúfolták össze az illető eseményeket, amely a valóságban egy talán nagy kiterjedésű tér különböző pontjain, olykor napokig, sőt hetekig vagy hónapokig játszódott le. A koncentráció elve... szükségszerűen főként az illető visszatükrözött esemény lefolyására irányul. Vagyis azt, ami a jelenségvilágban lényeges, mindmiatt erősebben emelik ki, mint ez az események közvetlen lefolyásakor a mindennapi életben lehetséges. A jelenség és lényeg dialektikája ezért élesebben és nyomatékosabban jelentkezik, de abban a formában, amely a mindennapi életben is jellemzi: a jelenség immanensen tartalmazza a lényegét (...) Ennek a koncentrációnak kell tehát a mágikus cél elérése érdekében lerövidített, összetömörített, a lényegét erőteljesen kiemelő módon minden fontos mozzanatot ábrázolnia.” (22)

Úgy véljük, hogy a Lukács által felvázolt képet jól kiegészítik Murányi Mihály következő megállapításai:

„... a mágikus gyakorlat nemcsak ,hatáskifejtési kísérlet’, homeopatikus vagy imitációs alapon, verbálisan vagy motoros aktusok révén — hanem ,megszólalás is’, mégpedig a korábban néma és vak gyakorlat megszólalása... (...) Ami a ,megszólalást’ illeti — ez egyidejűleg többféle síkon történik. A képiség síkján... a megjátszás és megéneklés síkján, mint ezt a vadász-mágia sokat elemzett ,als ob’ vadász ,játékai’ tanúsítják... mi itt ,megszólaltatáson’... a cselekvés szintjén zajló folyamatoknak az ideológia szintjére való ,emelkedését’ értjük.” (23)

Ha kritériumainkat és a mágia fenti leírásait összevetjük, nyilvánvaló, hogy *a mágia megfelel a keresett pszichológiai eszközzel és eszközös tevékenységgel szemben felállított követelményeinek.*

A mágiában megszűnik a résztvékenységek elszigeteltsége és létrejön a tevékenység egysége, mivel az összetartozó eseményeket időben és térben „összetömöríti”, „összezsúfolja”, és az így létrejött koncentráció a „visszatükrözött esemény” (a kontextusban való értelme szerint a teljes tevékenység) lefolyására irányul. Megvalósul az egyes résztvékenységek azonos minőségüknek feltárása, mivel a mágia „az elemeket egységes nézőpontról rendezi”. Megragadhatókká válnak az egyes résztvékenységek „plasztikusan”, a maguk sajátosságában, mivel „a mágia a lényegét erőteljesen kiemelő módon minden fontos mozzanatot ábrázol...” Végül pedig megvalósul az egyes elemek magasabb struktúrába rendeződése, mivel a mágia egyféle „megszólalás”, mely kifejezés alatt „a cselekvés szintjén zajló folyamatoknak az ideológia szintjére való ,emelkedését’ értjük”.

Valóban az ideológia szintjére való emelkedésről van szó, hiszen a rutinok szubrutinokká totalizálódásának létrejöttével összefüggésben létrejönnek az

ideológikus tudat sajátos kognitív működései, a fentieknek megfelelően az absztrakció, az analízis és a szintézis.

A mágia tehát pszichológiai eszköz; a mágikus tevékenység külső, még nem interiorizálódott magasabb pszichikus funkció.

Összefoglalva: a mágia a rutinok szubrutinokká totalizálódásának eszköze, bizonyos kognitív működéseket — absztrakció, analízis, szintézis — ellátó magasabb pszichikus funkció eszköze.

A mágiának van egy sajátos tulajdonsága, amely megkülönbözteti más pszichológiai eszközöktől (például a tanulmányunk elején vizsgált kabalától): *a mágikus tevékenység struktúrája megegyezik annak a viselkedésnek lényegi struktúrájával, melynek elsajátítása éppen általa valósul meg*, vagy másképpen fogalmazva; a mágikus cselekvés hasonlít arra a valóságos cselekvésre, amelyet „megszólaltat”. (Míg például az emléktárgy struktúrája még csak nem is emlékeztet — vagy legalábbis ez nem követelmény — az emlék struktúrájára.)

Visszatérve a tevékenység folyamán a pszichikumban szükségszerűen jelentkező érzelmi mozzanatokra, azt mondhatjuk, hogy a rutinok szubrutinokká totalizálódása az elszigetelt résztevékenységekhez tartozó értékelési folyamatok totalizálódását, az *érzelmek totalizálódását* is jelenti. Ennek jelentőségét szinte nem lehet túlbecsülni: az, hogy nem az egyes résztevékenység és a hozzátartozó szituációsorozat szubjektumra vonatkoztatott értékelése motiválja a cselekvést, hanem a teljes tevékenység integráns érzelmi értékelése, a saját *viselkedés feletti uralomnak* ugrásszerű növekedését eredményezi: *a primitív közösség tagja kilép a naiv, „natúrális impulzivitás” birodalmából* (s ezzel újabb nagy lépést tesz meg az állatvilágtól való eltávolodás útján). („Natúrális impulzivitás” alatt egy, az állathoz közeli viselkedésformát értek: natúrális, mert a természetes, vagy a természeteshez közel álló pszichikus folyamatok egy-egy jelenséghez, szituációhoz és nem a teljes eseménysorhoz adekvát bekapcsolódásáról van szó; impulzivitás, mert emlékeztet a „modern” ember tudatos kontrolljának kikapcsolódásakor fellépő „ösztönös” viselkedésére.)

Az érzelmi oldal hangsúlyozása azért is lényeges, mert a magasabb pszichikus funkció interiorizálódásánál az érzelmek interiorizálódása is végbemegy.

Levada tömör megfogalmazásával: „A szertartás keretében az előírt külső aktusok (hangok, gesztusok) reprodukcióját a megfelelő ‚belső’ aktusok (élmények, képzetek) reprodukciója kíséri.” (24) Azaz bár a mágia kialakulásakor a magasabb pszichikus funkció létezési módja alapvetően külső, szociális, már a „kezdet kezdetén” fellép a belsővé válás mozzanata: a mesterséges környezetben végbemenő mesterséges tevékenységet az egyed „átéli”, az egységes tevékenységvégrehajtás a szubrutinok totalizálódására; a bizonyos érzelmi állapothoz adekvát viselkedés a megfelelő érzelmi állapot kialakulására vezet. Azért nem beszélhetünk tulajdonképpeni interiorizálódásról, mert a magasabb pszichikus funkció működésének megfelelő pszichikus folyamat generálásának eszköze külső, nem az egyed pszichostruktúrájának eleme, és így a magasabb pszichikus funkció nem generálható az egyed szándékának megfelelően bármikor, hanem csak akkor, amikor az eszköz működik, amikor a szociális szervezet a pszichológiai eszközt működteti. Így *a belsővé válás mozzanata a mágikus aktus minden reprodukciójakor jelentkezik, de a magasabb pszichikus funkció „nem marad meg belül”, reprodukciójára az egyed pszichomechanizmusa önmagában képtelen.*

A mágiáról mindezek alapján elmondhatjuk, hogy a saját és mások viselkedése fölötti uralom eszköze, a közösség eszköze a közösség tevékenységének elsajátítására. Mindannak csupán a felsorolása is, amit ez az eszköz, s az általa elsajátított pszichikus funkció a primitív közösség számára biztosít, szinte lehetetlen. A mágiára is igaz, amit Vigotszkij általában a pszichológiai eszközről mond, mely szerint „... mérhetetlenül kiszélesíti a pszichikus funkciók aktivitási rendszerét”. (25) Tulajdonképpen a mágia az egyik legjelentősebb mérföldkő a szélsőségesen tradicionális tevékenységszabályozás és a standardok abszolút mértékű uralma felbomlásának útján, s egyszersmind a társadalom új, „ideológikus” szabályozása kialakulásának útján. (20)

Mi ennek a bomlási folyamatnak csupán egyetlen momentumát érintjük most, visszatérve egy korábbi témánkra — ez nem más, mint az alternatívák megjelenése. A tevékenység alternatívái a rutinok szubrutinokká totalizálásával és a megfelelő kognitív folyamatok kialakulásával (korábbi megállapításaink értelmében) kétségkívül megjelennek. Ha megjelennek, akkor feltétlenül meg kell jelennie egy olyan szociális működésnek is, amely a közösség számára kedvezőtlen változatokat kiküszöböli, a kedvező változatokat előnyben részesíti, valamint a közösségi kooperatív tevékenységet egységesíti, homogenizálja. Nos, a mágia általános funkciója mellett ezt a konkrét funkciót is el tudja látni: a mágikus aktus a lehetséges tevékenységek közül kitüntet egyet, a „jó” változatot preferálja, azt a gyakorlatot, amit éppen „megszóltat”, így a mágia ebben a vonatkozásban döntési aktus. Ebben a konkrét vonatkozásban a mágia a közösség uralmának eszköze az egyedek viselkedése felett. (Természetesen ez a konkrét funkció csak egy az általános funkcióból következő konkrét funkciók sokaságában.)

Az is világos, hogy a mágia — legalábbis az általunk kimutatott funkciójában — azokkal a tevékenységekkel kapcsolatban marad fenn, termelődik újra a legtovább, amelyeknél az interiorizáció a legkésőbb jön létre, azaz amelyekhez tartozó résztevékenység-vezérlő rutinok tevékenységet vezérlő szubrutinokká totalizálódása a legnehezebb.

A mágia általunk leírt funkciója azonban nem meríti ki mindazokat a funkciókat, amelyeket a kutatók általában a mágiának tulajdonítanak. A mágia tulajdonképpeni „értelme” a fejlődés során természetesen változott, „továbbfejlődött”. Arra kell itt gondolnunk, hogy a megismert mágikus tevékenységben milyen új funkciók „csírái” lelhetők fel, milyen új tartalommal telítődhet a genezisében megragadott „kezdeti” mágia.

A primitív közösség tudata ugyanis képtelen saját mágikus tevékenységét a maga sajátosságában mint pszichológiai eszközt megragadni. Ez a pszichológiai eszköz első lépésben (és lényegében) a közösség saját viselkedése fölötti uralmát biztosítja, azáltal azonban közvetve, második lépésben a közösségnek a környezet feletti uralmát növeli, a természettel való viszony korlátozottságát csökkentti. A primitív közösség azonban csupán ezt a második ténytet tapasztalja, az első lépés az ő számára nem látható. Így tehát a primitív közösségi tudat a mágiát mint a természet feletti uralom növelésének eszközét tükrözi. A közvetítés kimaradásával maga a mágia válik mindazon erők hordozójává, kondenzátorává, tartalmazójává, mely erők valójában a közösségnek a pszichológiai eszköz segítségével megnövekedett erői. Ugyanakkor a mágikus aktivitás nem hat az objektumra, nincs fizikai kapcsolata a tárgyi tevékenység jelenségekörének elemeivel. A mágia ezzel — a primitív közösség tudatának tükrözésében — „önmagán túlmutató”, más tevékenységekhez és technikai eszközök-

höz képest a „*meglevőn túlmutató, túllépő*”, dologgá válik. A tudományos terminológia pedig éppen az ilyen dolgokat (tárgyakat, cselekvéseket) nevezi *transzcendensnek*.

A mágia tehát — korábbi funkciói mellett — út a transzcendenciába. A transzcendens „vonal” megerősödésének a későbbiek során kedvez az, hogy a mágiában kifejezett objektum—szubjektum viszony éppannyira elmosódott, közvetlen, mint a primitív közösség mindennapi praxisában — így a mágiában nemcsak a tevékenység „szólal meg”, hanem annak külvilága, a természet is. Továbbá a magasabb pszichikus funkciók egyre stabilabban interiorizálódnak, s mivel az ideológikus tevékenységsszabályozással együtt kialakulnak a tevékenység-homogenizálás és döntés más szociális mechanizmusai, a hangsúly a mágiában magánvalóan is eltolódik a viselkedésszabályozásról. A társadalmi tudatban való tükröződésnek nem kell módosulnia: a mágia — mint összegezőképpen megállapítottuk — a természet feletti uralom transzcendens eszköze marad.

Vizsgálódásunkat be is fejezve, azt kell még megjegyeznünk, hogy jelen tanulmányunk feladata az volt, hogy a mágiát genezisében ragadjuk meg: Az a véleményünk azonban, hogy alkalmazott vizsgálati módszerünk felhasználása a többi primitív vallási funkció vizsgálatánál is gyümölcsöző lehet.

IRODALOM

1. MURÁNYI MIHÁLY: Hit és tudás; Világosság, 1974. október.
2. J. LEVADA: A vallás társadalmi természete, Kossuth 1969.
3. L. SZ. VIGOTSKIJ: A magasabb pszichikus funkciók fejlődése, Gondolat 1972.
4. LEVADA: i. m.
5. MURÁNYI MIHÁLY: Vallás és illúziók, Kossuth 1974.
6. KOLIN PÉTER: A hétköznapi komikum; Világosság, 1975 május, július
7. KOLIN PÉTER, i. m.
8. S. MILLAR: Játékpszichológia, Közgazdasági és Jogi Kiadó 1973.
9. KARDOS LAJOS: Általános pszichológia, Tankönyvkiadó 1965.
10. R. THURNWALD: Grundlagen menschlicher Gesellung Ausgewählte Schriften 1957. (idézi J. LEVADA, i. m.).
11. L. LÉVY-BRUHL: Mentalité primitive (idézi J. LEVADA i. m.).
12. LUKÁCS GYÖRGY: Az esztétikum sajátossága, Akadémiai Kiadó 1965.
13. LUKÁCS GYÖRGY, i. m.
14. MURÁNYI MIHÁLY: Vallás és illúziók, Kossuth 1974.
15. L. SZ. VIGOTSKIJ, i. m.
16. LUKÁCS GYÖRGY, i. m.
17. J. LEVADA, i. m.
18. MURÁNYI MIHÁLY, i. m.
19. JÓRI JÁNOS: A vallás kialakulásának kezdetei, Akadémiai Kiadó 1970.
20. LUKÁCS JÓZSEF: Istenek útjai, Kossuth 1973.
21. JÓRI JÁNOS, i. m.
22. LUKÁCS GYÖRGY: Adalékok az esztétika történetéhez.
23. MURÁNYI MIHÁLY, i. m.
24. J. LEVADA, i. m.
25. L. SZ. VIGOTSKIJ, i. m.
26. J. LEVADA (i. m.) így ír az ideológikus szabályozásról: „1. A tevékenységi mód az illető tevékenységi folyamattól különálló jelrendszerekben... van rögzítve... 2... lehetővé válik... a tevékenység... (és) az objektum struktúrájának kendőzetlen megjelenése... 3. Az, ami a szociális emlékezetben lerakódik... a viselkedés általános elvei.”

A TERMÉSZETES ERÉNYEK ÉS A MESTERSÉGES IGAZSÁG

(Hume Értekezése az Emberi természetről*)

LUDASSY MÁRIA

I

„Néhányan azért gyűlölnék, mert nem vagyok tory, néhányan azért, mert nem vagyok whig, néhányan, mert nem vagyok keresztény, s mind, mivel skót vagyok.”

(Levél J. E. Mintónak, 1764 szept.)

Ezeket a sorokat olvasván azt hihetnők, hogy a XVIII. század egyik leg hányatottabb sorsú, legüldözöttebb filozófusának tollából származnak. Holott Hume életének külső körülményei igen kevésbé érzékeltetik azt a mindenoldalú gyűlöletet, melyet mindazonáltal nem minden ok nélkül panaszott el barátjának. Párizsban — ahonnan ezeket a rousseau-i pátoszú sorokat írta — a leghíresebb szalonok és a még híresebb szépasszonyok egyaránt tárt karokkal fogadták; a királyi fogadásokon éppoly szívesen látott vendég volt David Hume, mint a coterie d'Holbach ateista szeánszain; a háziasszony kitüntető kegyét élvezhette M^{lle} Lespinasse D'Alembert-t, Diderot-t felvonultató szalonjában éppúgy, mint comtess de Boufflers fényes Temple-béli rendezvényein. Párizs tehát bőségesen kárpótolta filozófusunkat azokért (az egyébként nem túl tragikus) megpróbáltatásokért, melyeket se whig, se tory volta miatt (ön-maga ambicionálta legjobban, hogy mindkét párt előítéleteitől mentesnek tekintsék) a különböző pártok elfogultságait liberálisan elfogadó, de a pártok fölött álló filozófusi elfogulatlanságot gyűlöló Angliában elszenvedett. Ám az a Hume, aki egész életében önkínzó gonddal ügyelt arra, hogy mind saját, mind skót pályatársai írásaiból kiirtsa a *scottism* provincializmusát, (s vállalva a történetíró jóbarát, Robertson kiengesztelhetetlen neheztelését, meg merte írni „Anglia történeté”-ben, hogy Erzsébet minden zsarnoki szeszélye ellenére szerencsésebbnek mondható, hogy ő fejezte le a szépséges skót bálványt, Stuart Máriát, mert ha megfordítva történik, több évszázaddal esik vissza az angol fejlődés), méltán fakad ki az idézett Minto-levélben: „Hogy beszélhet Ön komolyan arról, hogy maradjak angol? Angol vagyok én, vagy talán Ön angol? *Lehetővé teszik számunkra, hogy valaha azok legyünk?*”¹ Az egyre komolytalanabb Stuart restaurációs kísérleteket egyre komolyabbá váló skótellenes pogromok követik London utcáin.

Bár az első brit filozófus, aki tényleg megértette Hume „Értekezésének” jelentését és jelentőségét, a lehető legélesebb kritikát írta a hume-i filozófia legfontosabb állításairól és következtetéseiről (Th. Reid: „On the Active Powers of Man”, 1788), azért a kortársi Anglia bekönyvelte nemzeti értékei sorá-

* Jelen tanulmány — némi változtatással — Hume „Értekezésének” magyar kiadásához írt előszó.

¹ „The Letters of David Hume”, ed. by J. Y. T. Greig (Oxford 1932), I, 470.

ba David Hume filozófiáját. Ha Hume arról panaszkodik, hogy akik szeretik, nem azért szeretik, ami igazán fontos életművében, nem azt szeretik, amit megértettek filozófiájából, hanem amit beleértettek, akkor hitelesebb képet adott volna olyannyira derűs és kiegyensúlyozott filozófusi élete igazi filozófiai tragédiájáról.

Franciaországban, ahol szerették, mert liberálisnak, az angol szabadság és szabadelvűség képviselőjének tartották, s azért is, mert olyan megható „pártatlansággal” írta le I. Károly kivégzését; ahol Holbach szalonjában olyan ateista hittársak ölelték keblükre, akiknek dogmatizmusa Hume-ot a legborzítottabb skót kálvinistákra emlékeztette, ahol Helvétius szimplifikáló szenzualizmusát és egysikű egoizmuselméletét ajánlotta fel csere-fordításra — ezen, a hume-i filozófiával teljesen összeegyeztethetetlen rendszert²; ahol a tudományelméleti téren rokongondolkozású d’Alembert szentimentális deizmusa éppoly idegen volt számára, mint az erkölcsi kérdésekről hasonlóképpen gondolkozó Diderot hylozoista természetbölcséletének anakronizmusa, szellemileg még inkább számkivetettnek kellett éreznie magát, mint a skótfaló london-lakók közepette. Mi okozta ezt a mindenoldalú *malentendu*-t, mely hazájában örökellenzéki nonkonformistának tüntette fel az ilyen babérokra ifjúkorában sem nagyon pályázó Hume-ot, s a francia *philosophe*-ok szemében megtette amaz angol szabadság-ideál legméltóbb képviselőjének, mely angol szabadság idealizálásától és reprezentálásától misem állt távolabb Hume intencióitól? Abban nem volt vita Hume és francia elvbarátai között, hogy a francia abszolutizmus és a teljhatalmú katolikus egyház elnyomása angol viszonylatban kétszáz évvel korábbi fejlődési fokot jelent. A vita onnan ered, hogy a francia felvilágosodás fejlődés-felfogása (bár örök hivatkozási alapja az „angol szabadság”), jobban tükrözi a XVIII. századvég francia *lehetőségeit*, mint a korabeli angol társadalom *valóságát*. E koncepció szerint az angol alkotmány a végtelenbe tartó emberi haladás egyik fényes állomása (a kevésbé radikálisok szerint végállomása); míg Hume (aki azért nem volt nagyon elégedetlen az angol fejlődés eredményeivel) egy olyan evolúció éppen nem nagyon meredeken emelkedő szakaszának tekintette társadalmát, melynek állandó gyarapodása hosszú távon talán biztosítva van, de ez semmiképpen sem zárja ki az időleges stagnációt, sőt visszaesést, és semmi módon nem ad alkalmat olyan végtelen dimenziók felvázolására, mint a franciák szép *perfectibilité*-mítosza. „Tudom, hogy Ön egy azon nemes gondolkodók közül, akik azon vonzó és fel-emelő, bár talán túlzó reményt ápolják keblükben, hogy az emberi társadalom állandó haladásra, tökéletesedésre képes; hogy az emberi tudás növekedése elősegíti a jó kormányzat kialakulását, s a jó kormányzat legfőbb támaszának tekinti a tudás növekedését, s hogy a könyvnyomtatás feltalálása óta nem kell többé a barbárság és tudatlanság korának visszatértétől rettegnünk — írta *Turgot*-nak. — Könyörgöm, az Angliában mostanában zajló események nem tűnnek némileg ellentétesnek az Ön rendszerével? . . . Ön azt válaszolja, hogy mindez csupán jelen tudásunk tökéletlen állapotából származik: ez így igaz, de vajon elérhet-e az emberiség valaha is tökéletesebb állapotot, amíg a gaz-

² Lásd Adam Smithhez, ill. W. Robertsonhoz írt 1759-es leveleit: „Említettem már Neked Helvétius *De l’Esprit* c. könyvét. Megérdemli, hogy elolvassd; nem a filozófiája miatt — melyet nem tartok sokra —, hanem mert kellemesen van megírva.” „Jó okot vagy inkább ürügyet találtam arra, hogy kimentsem magam Helvétius úrnál, műve fordításával kapcsolatban.” „*Letters*”, 1, 303—304.

dagot a tudásvágnál kézzelfoghatóbb vágyak kielégítése foglalkoztatja, s a szegény egész napját elfoglalja a szellemtelen munka, a szakadatlan robot. S ekkor még nem is említettem a nemzeti gyűlölséget és a háborúkat, a legnagyobb és legképtelenebb örültséget, mely megbénít minden szárnyaló tervet, amely az emberi társadalom tökéletesítését célozza. Láthatja, én teljes nyíltsággal feltárom véleményemet, s őszintén kívánom, hogy megcáfoljon: az ellentétes vélemény sokkalta vigasztalóbb . . .”³

Kézenfekvőnek látszik az a magyarázat, hogy a végtelenbe néző haladás-hit hirdetésének hitelét a húsz év után eljövendő forradalom adhatja meg, míg a perfekcionista illúziókkal való leszámolás csendes nosztalgiájának anyagi hátországa a százhusz éve lezajlott polgári forradalmat követő kielégítően békés és biztonságos, de a metafizikai dimenzióktól mindenképpen mentes burzsoá fejlődés. A kézenfekvő magyarázatok mindig gyanúsak, de nem mindig teljesen hamisak: a XVIII. századi Angliában a Szellem és Szabadság végtelen haladása nem vált teljesen értelmetlen hitcikkellyé, de igazán értelmesen a gazdasági racionalizáció és a gazdasági expanzió evilági képmásában lehetett felismerni a *perfectibilité* istenségét, a francia felvilágosodás Ész-kultuszának főistenét. Hume-nak persze az égvilágon semmi kifogása nem volt a gazdasági evolúció terminusaiban megfogalmazható angol fejlődés ezen vívmányai ellen (nagyon is szívesen látta volna — miként francia barátai — e vívmányok egy részét a feudális kontinensen kibontakozni), de ha angol fordításban ezt jelenti az *Etat de Raison*, akkor jobb, ha (viszonylag) ésszerű állapotnak fordítjuk, s nem ama tökéletesedés magasztos megállójaként interpretáljuk, mely az emberiség fejlődésének nem evilágról való szárnyalást ír elő. Az istenkáromlók ellen még mindig máglyával, kerékkel és egyéb közepkorias kellékekkel hadakozó feudális Franciaország viszonyainak totális tagadása alapján hamarabb feltárul a Szellem és Szabadság metafizikai mennyország, mint az „angol Szabadság” és néha egészen racionális reformpolitika elfogadása esetében. Hume egyik legpozitívabb politikai élménye, hogy amikor az éppen aktuális Stuart trónkövetelő londoni megjelenéséről értesítették III. Györgyöt, az vállat vonva mondta: „És mit csináljak vele? Majd visszautazik.” — Franciaországba még nem érkezett meg a zsarnokgyilkos dicsőség napja, Angliában viszont már visszavonhatatlanul elmúlt.

Valahol itt keresendő a francia és angol felvilágosodás minden megtévesztően közös kategória, közösen kultivált XVII. századi szellemi ősök, s mindezekelőtt a közösen kárhoztatott egyházi ellenség ellenére fennálló lényegi kommunikáció-képtelenségének a magyarázata. Bár értékrendszerük akár azonosnak is tekinthető (épp ezért mindkettő vitathatatlanul a *felvilágosodás* filozófiája), sok tekintetben a lehető legélesebb különbséget jelenti az a tény, hogy a franciák még ezen értékek metafizikai megalapozásával voltak elfoglalva, míg angol kollégáik fő foglalatossága immár az volt, hogy bebizonyítsák: ezek „fennállása” oly kevésbé követeli meg a fennálló transzcendálását, hogy semmiféle transzcendens támaszra, metafizikai garanciára nem szorul. Amíg Franciaországban a locke-i empirizmus adoptálása azt jelentette, hogy az emberi természet tökéletesen transzformálható, amennyiben tudatának *tabula rasajára* gyökeresen új erkölcsi szokásokat, társadalmi normákat vés fel a velünk született eszmék és elvek hiányát bölcsen kihasználó törvényhozó (*Helvétius* nevelésmélete), addig Angliában abban a felfedezésben kulminált

³To Anne-Robert-Jacques Turgot, 1768. jún.; „Letters”, II, 180—181.

Locke továbbfejlesztése, hogy az emberi életet azon feltételezés teszi lehetővé, hogy a *jövő hasonlítani fog a múltra*. A franciák számára a múltban megrögződött szokások jelentették az igazán elpusztítandó „Gyalázatost” (az egyház elsősorban ezek szentesítőjeként képviselte az infamiát), Hume filozófiájában a szokás jelenti teoretikus orientációnk és praktikus életvitelünk rendező elvét. A szokás sérthetetlen Hume-nál, *de nem szent*: ez a szentté avatás csak akkor következik be, amikor világtörténelmi méretekben „sértegetni”, sőt pusztítani kezdik a múltban megszokott világrendet — Burke tradicionalizmusában, a romantikus reakcióban, „a francia forradalomra való reflexiókban”. Igaz, hogy a hume-i filozófia logikája kizárja a Turgot—Diderot—Condorcet-féle haladás-metafizika történelmi teleológiáját, de mi sem áll távolabb Hume „szkeptikus módon megoldott kételyeitől”, mint az a misztikus mázra is rászoruló tradicionalista történetiség, melyet Coleridge „fordított teleológiának” nevezett. Hume olyan viszonylagos történelmi szélességben elmélkedhetett az emberi természet szenvedélyeiről, melyben teoretikus tisztességgel zárójelbe lehetett tenni a történelmet, a pártszenvédélyeket: hetven évvel korábban volt értelme torynak vagy whignek lenni, s csak ötven évvel későbbben vetődik fel az evolúció hívei számára a kérdés, hogy a revolúciót vagy az ellenforradalmat választják-e. Hume-tól azt szokták idézni e tárgyban, hogy engedelmeskedni kell a fennálló hatalomnak, mivel az a fennálló hatalom, de jogos a lázadás, ha teljességgel elviselhetetlen a jelen hatalom: s mivel nem azt mondta, hogy azért kell engedelmeskedni, mert az isteni gondviselés helyezte fölibünk a hatalmasságokat;⁴ sem azt, hogy azért lehet lázadni, mert az Eredeti Szerződésben lefektetett szent és sérthetetlen emberi jogainkhoz folyamodhatunk,⁵ kiváltotta a toryk és whigek gyűlöletét. Pedig Hume sokkal fontosabb dolgot állított, mint a kortársi pártideológiák illuzórikus voltát: azt, hogy *sehonnan* sem tudjuk levezetni viselkedésünk normáit, választásaink principiumait. Sem Isten, sem a természet nem bocsátott rendelkezésünkre valamely csalhatatlan értéktáblázatot, melyről mindig leolvashatnók, hogy meddig éljünk a *van* világában, s mikor kell meghalunk valamely lelkesítő *legyenért*. Az ember erkölcsi lehetőségeinek higgadt anatómusa, a nem forradalmi festője akart lenni, mondjuk David vagy Delacroix stílusában. Persze azt azért sejtetni engedi, hogyha festett volna, akkor Gainsborough úrlovasai avagy Watteau idilljei inkább megfelelnek ízlésének, mint a meztelenkeblű szabadságszimbólumok a barikádon.

2

„A szokás az emberi élet nagy vezérlője.” („Tanulmány” V. 1.)

Hume saját bevallása szerint 18 éves volt, amikor feltárult előtte „a gondolatok új világszínpada”, mely arra készítette, hogy 20 és 25 éves kora között az élvezetek helyett az élvezetek filozófiai analízisét válassza. „Úgy találtam, hogy az erkölcsfilozófia, ahogy azt az antikvitásból ránk hagyományozták, ugyanazon alapbajban szenved, mint a régi természetfilozófiák: jelesül, hogy

⁴ Of the Passive Obedience, „Essays”, Oxford University Press 1963.

⁵ Of the Original Contract; „Essays”, i. k.

teljesen hipotetikus jellegű, és inkább a kitalálásukra, mintsem a tapasztalatra támaszkodik. Mindenki csupán a képzeletére hagyatkozik, midőn az erény és boldogság skémáit előírja a számunkra, anélkül, hogy megvizsgálná az emberi természetet, mely minden morális következtetés alapjául kell szolgáljon. Ezért határoztam el, hogy az emberi természetet teszem meg tanulmányom fő tárgyává, ebben levén meg ama forrást, melyből minden, a morálra és a műbírálatra vonatkozó igazság fakad.”⁶ Az „Értekezés bevezetője” már minden tudományt ebből a forrásból eredeztet; lényegében még a matematikáról, természettudományról és természetes teológiáról is elmondható, hogy „nemcsak mi magunk elmélkedünk a tárgyról, hanem az elmélkedés tárgyainak egyike is mi magunk vagyunk”.

Ha Hume a logika, a morál és politika tudományát olyan formában kapcsolná össze az emberről szóló tudománnyal, hogy (Kantot parafrázálva) a *mit lehet tudnom? mit kell tennem? mit remélhetek?* kérdéseire keresné a választ a *mi az ember?* kérdéséből kiindulva, akkor „rendes” XVIII. századi emberi természet-metafizikát alkotott volna, a naturalista deduktivizmus szokványos menetrendjének megfelelően. Azonban Hume csak azt tartja értelemesen feltehető kérdésnek, hogy *Miképpen* tudok valamit? *Miért* érzek jónak valamit? *Hogyan* tartok kötelességemnek valamit? Ez jelenti a kísérlet lényegét, hogy a morális tudományokba bevezessük a tapasztalati módszert: a Szép, Jó, Igaz metafizikai mibenlétét és ebből levezetendő általánosan kötelező mivoltukat boncolgató spekuláció helyett az igaznak hívés mechanizmusát, a jónak érzés és szépnek ítézés eseteit vizsgáló elemzések.

Az „Értekezés” filozófiatörténeti hivatkozásaiából egyértelműen kiderül, hogy Hume szemében kétfajta filozófia létezett: a deduktív racionalista rendszerek (Descartes idealista dualizmusa és Hobbes mechanicista monizmusa, Malebranche Istenben feloldott természete és Spinoza Természetben eltűnő istene, a cambridge-i platonisták spiritualista dedukciói és Clarke newtoni inspirációjú apriorizmusa), valamint az elődnek vallott antropológiai indíttatású filozófiák (Shaftesbury szeretet etikája és Mandeville érdektana, Butlernek a *conscience*-ra, ill. Hutchesonnak a *moral sense*-re alapozott erkölcsfilozófiája). Az első típusú rendszerek argumentációja így hangzott: lévén ilyen és ilyen a világ racionális rendje — „*the fitness of things*”, az angol platonizmusban, „*système de la nature*”, Holbachnál —, az embernek, akit az isteni teleológia avagy a mechanikus determináció eme nagy részévé tett, így meg így kell viselkednie ahhoz, hogy a ráosztott szerepet hibátlanul eljátszhassa. E racionalizmussal szemben, mely az embert ontológiai dedukciók konklúziójaként kezelte, állt a Locke-kal kezdődő empirizmus, s ennek különböző irányú XVIII. századi továbbfejlesztése: Berkeley szubjektivizmusa és a francia szenzualizmus. Antropológiai és morálfilozófiai nézeteit tekintve Hume nem ennek az empirista tradíciónak része;⁷ ezen empirizmus XVIII. századi variánsa *ad absurdum* vitte az antropológiai alapok azon figyelmen kívül hagyását, melyet Hume már Locke-nál is kifogásolt: a „nincsenek velünk született eszmék” tételének túlfeszítését, az emberrel vitathatatlanul „vele született” természeti diszpozíciók tagadását. „Tétele látszólag ugyanazt mond-

⁶ To dr. George Cheyne, 1734. márc. „Letters”, I, 15—16.

⁷ Locke etikája a racionalista természetjogi tradícióhoz tartozik: az erkölcs éppoly matematikai bizonyításokkal megalapozható tudomány, mint a mechanika; Berkeley „Alciphion”-ja a keresztény konzervatívizmus erkölcsi nézeteit összegezi.

ja, mint amit Locke úr annyi fáradsággal igyekezett bizonyítani, ti., hogy *nincsenek velünk született ideák* — írja a ‚Kivonatban‘ az ‚Értekezés‘ szerzőjének és Locke filozófiájának viszonyáról. — Csakhogy e híres filozófus elkövette azt a pontatlanságot, hogy valamennyi észleletünket az idea kifejezés alá foglalta, márpedig ebben az értelemben nem igaz, hogy egyetlen ideánk sem velünk született. Hiszen erősebb észleleteink vagy benyomásaink nyilvánvalóan azok, s a természetes vonzalom, az erény iránti szeretet, a harag és a többi szenvedély mind közvetlenül a természetünkből fakad”. Berkeley, akitnek az elsődleges minőségek szubjektivitását kimondó tételét Hume nem tudja elég sokszor idézni, azt a hibát követte el hírneves *esse est percipi*-jével, hogy egyáltalán kijelentéseket tett az „esse”-ről. Az értelmes kérdésfeltevés csak erre szorítkozik: „*milyen okok készítetnek arra, hogy higgyünk a testek létezésében?* De azt hiába kérdezzük, hogy vajon *vannak-e egyáltalán testek.*” (I. iv. 2.)⁸

A testek létezésének hite — bármit mondjon is a „modern filozófia” — olyan valami, amelyben „a természet nem engedett választást nekünk”. Az ok-okozat kapcsolat feltételezésén alapuló orientációkkal szintén ez a helyzet, bármit mondjanak is e kapcsolat mibenlétéről (pontosan miben nem létéről) szóló hume-i okfejtések. A kauzalitás a világ, s nem ideáink rendjéről állít valamit: tehát demonstratív bizonyosságra (a metematikai és logikai ítéletek analicitására) semmiképp sem tarthat igényt. Nemcsak az egyes kauzális következtetések, hanem a kauzális következtetéseket egyáltalán lehetővé tevő feltevés vonatkozásában is fennáll az ilyen értelmű „bizonyíthatatlanság”; szükségszerűen feltételezzük, de szükségszerű igazságát sohasem tudjuk bizonyítani annak, „*hogy az általunk nem tapasztalt eseteknek hasonlítanunk kell azokra, amelyeket tapasztaltunk, és hogy a természetben mindig változatlanul ugyanaz marad a dolgok menete.*” (I. iii. 6.)

A XVII. századi metafizikák evidenciának tekintették a *természet uniformitásának* elvét; ezen az alapon könnyen tulajdoníthattak matematikai szükségszerűséget a természettudományos törvényeknek. A maga módján Hume is az indukció „jusztifikálását” szorgalmazza, ám nem a világ, hanem az *emberi természet uniformitásának* alapján.

Az emberi természet állandóságát a *szokás* szavatolja.⁹ A legfontosabb a szokás jellemzői közül, hogy „*működésbe lép, mielőtt gondolkozni kezdetnénk*” (I. iii. 8.); nemcsak hogy nem tart igényt a gondolkodás támogatására, hanem egyenesen kikapcsolja a reflektáló értelem kerülő útját: „nem hagyván időt semmiféle reflexióra”. (I. iii. 12.) A *par excellence* értelmi tevékenység köre Hume-nál egyébként is rendkívül szűkre szabott: az ész akkor működik a legmegbízhatóbban, amikor saját működésének szabályszerűségeit írja le (logika), avagy saját konstrukcióinak igazságát bizonyítja (matematika). E szférában szabadon szárnyalhat az emberi értelem, mivel messze a *tények* világától, csupán az *ideák közötti kapcsolatok* kötik.¹⁰ Hume igen szerény eredménynek tartotta volna azt, amit néha nagy felfedezésének tudnak be, ti. hogy a tényítéletek nem analitikusak. Számára az volt a fontos, hogy a tényekre vonatkozó ítéleteinket a *hívés*, s ezzel a nem-reflektív természetünk fennhatósága alá

⁸ Az „Értekezés”-ből való idézetekre könyv, rész és szakaszszám szerint hivatkozom, Bence György fordításában.

⁹ „*Szokásnak* nevezem, ami korábbi ismétlés révén és újabb gondolatmenet vagy következtetés nélkül alakul ki bennünk.” (I. iii. 8.)

¹⁰ „*Tanulmány az emberi értelemről*”, IV. 1., „Értekezés”, I. iii. 1.

utalja. Az *okság* éppúgy nem fedezhető fel az *oknak* és *okozatnak* tartott tárgyak relációjában, mint a gyilkosság bűnös volta a hullában, a késben avagy a kést tartó kéz viszonylataiban (III. i. 1.); mindkettő alapja az *érzületben* található. „Az okokat és okozatokat illető következtéseink csupán a megszo-káson alapulnak, és a hivés valójában inkább természetünk érző részének a megnyilvánulása, mintsem gondolkodó részünké”. (I. iv. 1.) Hume maga sem győzi eléggé hangsúlyozni, hogy „csak egyféle *szükségyszerűség* létezik, miként okból is csak egyfajta van, és hogy a természetben semmi alapja sincs a *morális* és *fizikai* szükségyszerűség közötti különbségtételre”. (I. iii. 14.) Ez lát-szatra teljességgel XVIII. századi tétel: a fizikai és a morális közötti külön-b-ség tagadása a francia materializmus krédójának központjában állt.¹¹ Csak-hogy ez utóbbi a morális megkülönböztetéseket redukálta a fizikaira, míg Hume megfordítva: fizikai disztinkcióink alapelvét vezette vissza a „bennünk levő különbségre”. Nem a morális éppoly szükségyszerű, mint a fizikai (ahogy Helvetius és Holbach hirdették), hanem a fizikai bizonyossága lehet legfeljebb megközelítően azonos a „morális bizonyossággal”. „Minél szélesebb területet ölel fel az emberi tevékenység, s minél bonyolultabbá válik az egy-mással való érintkezés, az ember a maga életcéljaiban annál inkább számít a másik ember legkülönfélébb cselekvéseire . . . Mindezeknél a következte-téseknél, éppúgy, mint a külső dolgokra vonatkozó okfejtéseknél, mércéül a múltbeli tapasztalatot tekinti, és szilárdan meg van győződve, hogy az em-berek, éppúgy mint az elemek, megnyilvánulásaikban *ugyanolyanok maradnak, mint amilyenek előzőleg mindenkor voltak.*”¹²

A francia felvilágosodás számára a filozófiai-antropológiai értelemben fel-fogott *nevelés* a jövő záloga: a csupán a tapasztalatok által formált emberi ter-mészet oly könnyen forradalmasítható, ha csak az ésszerűre tanítjuk meg, ha „környezetében” egyszer csak emberséget tapasztalhat. Hume szemében a nevelés — az évezredek és a jelen század tényleges emberformáló és defor-máló ereje — a múltbeli tapasztalatok továbbörökítésének, a belenevelt ész-szerűtlen előítéleteknek és embertelen szokásmechanizmusoknak a letétemé-nyese. Ez utóbbiak megítélésében Hume nem nagyon különbözött a *philosophe*-októl: de nem kiáltotta velük, hogy *écrasez l'infame!* — mert elpusztíthatat-lannak tartotta e „Gyalázatost”. „Mint hogy azonban a nevelés mesterséges ok, nem pedig természetes, és mivel elvei gyakran ellentétbe kerülnek az ésszel . . . a filozófusok ennek következtében nem ismerik el a hatásait, jól-lehet ezeket is majdnem úgy megalapozza a szokás és az ismétlés, mint az okokat és az okozatokat illető következtetéseinket.” (I. iii. 9.) Hume azt akarta bizonyítani, hogy az okságban való hivés alapja éppúgy „nem a tárgyban található”, mint a gyilkosság elítélése; ám egyúttal azt is, hogy ezek az érzel-

¹¹ Nem is okozott különösebb fejfájást Hume francia barátainak az okság illetén való felfogása: amíg valaki a szabadakarat doktrínájának tagadására futtatta ki egyé-b-ként bármennyire szubjektivizált kauzalitás-konceptióját, szívélyes fogadtatásra szá-míthatott a *philosophe*-ok körében. A személyes azonosság problémájának hasonlóké-p-en bármilyen megoldása (vagy megoldatlansága) jó, amíg a lélek halhatatlansága ellen felhasználható: teljesen történetietlen *visztaolvasás* a XIX. vagy kiváltképpen a XX. századi pozitivizmus ideológiai funkciójának „felfedezése” Hume némely hasonhangzá-sú kijelentésében. A XVIII. század akusztikájában egészen máshogy hangzottak ezek a dolgok, a tényleges divergencia az angol és a francia felvilágosodás filozófiai között n e m gnoszeológiájuk különútja környékén keresendő.

¹² „Tanulmány az emberi értelemről”, VIII. 1. Magyar Helikon 1973.; ford. Vámosi Pál (135–136.; kiemelés tőlem — L. M.).

mek szilárdan megkülönböztethetőek a csodákban való hit és az öngyilkosságot elítélő valláserkölcser érzületeitől. „A *fikció* és a *hivés* közti különbség valamilyen érzelemben, vagyis érzésben rejlik, amely csakis az utóbbihoz kapcsolódik, az előbbihez nem” („Tanulmány” V. 2.); azonban azt kellett tapasztalnia, hogy „a fikciók” szilárd megrögződése *semmilyen sem különbözik* egyéb tény- vagy értékítéleteink mechanizmusától. Márpedig Hume csak a hívések és ítéletek mechanizmusát akarta vizsgálni, a tárgyuk közötti „ontológiai” különbségről saját rendszerében nem lehet értelmesen beszélni: „gyermekkorunk óta megszokott vélekedéseink és nézeteink olyan mélyen gyökereznek bennünk, hogy hiába folyamodunk a tapasztalatnak és az észnek bármiféle eszközéhez, nem tudjuk kiirtani őket magunkból”. (I. iii. 9.) Még tragikusabb következmény, ha nem is tudjuk bizonyosan megmondani, hogy miért kiirtandó tévkövetkeztetés az, hogy „az ír ember sohasem lehet elmés és a francia sohasem komoly” (I. iii. 13), s miért a lehető legmegalapozottabb az a konklúzió, hogy „aki arannyal tele erszényét délben a Charing Cross közepén hagyja, éppoly joggal várhatja, hogy az pehelyként elrepül, mint azt, hogy egy óra múlva érintetlenül ott találja”? („Tanulmány” VIII. 1.)

Az nem válasz, hogy „a természet rendje és eszméink egymásutánja közt egyfajta eleve megteremtett összhangot találunk” („Tanulmány” V. 2.), mivel ugyanezt a *praestabilita harmoniát* leljük fel a társadalom rendje és téveszméink egymásutánja között. S mindkét esetben az antropológiai alapp princípium, „a szokás az az elv, mely ezt a megegyezést kiváltja”. (Uo.) Csak egy megoldás lehetséges: ha az emberi természet észleletek és érzelmek halmazából hirtelen átalakul az észlelések és érzések legfőbb ítélőszékévé, mely *előírja* számunkra az értelmesen összekapcsolható észlelések és a morálisan megfelelő ellenérzések körét. Ez a tanszubsztanciáció kétségkívül végbemehet a szubsztanciális lélek feltételezés nélkül is, ám azt feltétlenül fel kell tenni hozzá, hogy vannak olyan, a „van”-ról szóló ítéletek, melyekből „legyen”-eket lehet levezetni. Vagy ezen a világon létezik egy *normatív* természet, vagy a tradicionális természetfölöttit sem tudjuk kizárni a lehetséges létezők sorából. Ha Hume kikapcsolja a normatív felfogott emberi természetet premiszszái sorából, akkor egy közönséges tényítélet és egy még közönségesebb előítélet, abszurd szokások elítélése és abszurd előírások megszegése között, az emberevés és a bőjt-tilalom között semmi különbséget nem tehet. Annak a plusz érzületnek, mely szerinte az első típusú érzéseinket kíséri, valamiképpen *kitüntetett* státusszal kell rendelkezni, mert erősségében egyáltalán nem biztos, hogy fölülmúlja az írek vagy az eretnekek elleni szenvedélyeket.

Hume maga is pontosan felmérte filozófiájának ezt a *lehetséges* következményét: „a vallásra nézve *semmi sem következik belőle, bármi következék esetleg a természettudományokra*”. (II. iii. 2.) Nemhiába jegyezte meg Cleanthes, a *Természetes vallásról való dialógusok* deistaracionálista filozófusa a főhős, a szkeptikus Philo egy hasonló okfejtését hallván, hogy „van olyan szkepszis, mely végzetesebb a tudományra, mint a vallásra nézve”.¹³ A racionalista dogmatizmus fellegvárának ostromával Hume nem kívánta a természettudomány minden bástyáját rombadönteni: egyébként „mi értelme van a tapasztalati módszert bevezetni a morális tudományok területére?” A *relativizmus* kátyújából csak a némileg diszkreditált értelem húzhatja ki a „méréskelten” szkeptikus

¹³ „Dialogues concerning Natural Religion”, ed. With an Introduction by Norman Kemp Smith; The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York 1947. (Prt. I.)

filozófust: az ítélet korrigálni képes érzéki csalódásainkat csakúgy, mint szubjektív-szeszélyes érzéseinket, melyek aláássák az uniform emberi természet érzelmeiben objektíve megalapozható morális megkülönböztetéseket. „*A természet éppoly abszolút és ellenállhatatlan szükségyszerűséggel kényszerít rá bennünket, hogy ítéljünk, mint arra, hogy lélegezzünk*”. (I. iv. 9.) Ez azonban nem változtat azon, hogy igencsak legyengített hatáskörű ítélőerő az, amelyik szembeszáll az „általános emberi” normájával ellentétes érzéki csalódások és értelmi csalások garmadájával. S ha egy emberellenes előítéletet éppoly határozott „élénkség” kísér, midőn hiszünk benne, mint egy elfogadható empirikus kijelentést megalapozó hívést, akkor már a *natura ex machina* sem tud segíteni. Hume lényegében ugyanazt állítja, mint Burke, ti. hogy „előítéleteinket éppen azért tiszteljük, mert azok előítéletek”, csupán a misztikum magasztosságától fosztja meg őket — mindennapi hatalmuk ezzel nem lesz kisebb. Amikor Hume kivette az értelem fennhatósága alól, s érzelmeink meghatározása alá rendelte természeti és emberi környezetünkkel kapcsolatos orientációnk legfontosabb elveit, akkor azt a veszélyt idézte fel, hogy azon érzésnek ad teljhatalmat, mely (Hegel szavaival élve) „fenntartja a jobbságyságot és a rabszolgaságot is”.¹⁴ A belénknevelt érzelmi előítéletek ereje — ha lehet — még nagyobb, mint a „józan ész”, a köznapi élet közegellenállása a szkeptikus értelem próbálkozásaival szemben. „A filozófia hiába veti el a nevelést, mert — úgymond — megtévesztő lenne ezen az alapon bármiféle vélekedést is elfogadni, a világban azért még a nevelés uralkodik”. (I. iii. 10.) A maximális program, melyet a „mérsékelt szkepticizmus” megvalósíthatónak vélhet, lényegében a *status quo* (kissé kritikái) fenntartása, a köznapi és a vallási hiedelmek megváltoztathatatlan világának magyarázata. „Ha tehát filozófiám nem is gyarapítja a vallás melletti érveket, az az elégtételelem mindenestre megvan, hogy elvenni sem vesz el belőlük, hanem *minden pontosan úgy marad, ahogy annakelőtte volt.*” (I. iv. 5. — kiemelés tőlem — *L. M.*).

3

„Az ész csak a szenvedélyek rabszolgája”. („Értekezés”, II. iii. 3.)

A *szenvedélyekről* szóló kötet felépítése felel meg leginkább a morális tudományokat „experimentális” módon tárgyaló módszertani ideálnak. Önmagában a szenvedélyek hume-i klasszifikációja, reláció-rendszereiknek analízise bármely XVII. századi affektuselmélet definíciói és dedukciói közt is szerepelhetne (Descartes *Les passions de l'ame*-jában, Hobbes *De homine*-jében avagy Spinoza *more geometrico* bizonyított az „Etiká”-jában). A *newtoni* mechanika módszertani normáit itt sokkal jobban megközelíti, mint akár a benyomások és ideák hasonelvű elemzése során — mely pedig, többek közt, arra hivatott, hogy e mechanika megbízhatóságába vetett hitünket megalapozza. A szenvedélyek mechanizmusának filozófiai analízise (vagy inkább a szenvedélyek meglehetősen mechanicista pszichológiája) a fizikainál hasonlíthatatlanul kényesebb következtetések kiindulópontja. Ennek kell ama fix pontnak lennie, melyre támaszkodva erkölcsi világképünket ki lehet mozdítani helyéről — méghozzá úgy, hogy az erkölcsi világrend ezért többé-kevésbé mozdulatlan

¹⁴ „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Akadémiai Kiadó 1966, 757.

maradjon. „Jelen célunkhoz elégséges, ha nyilvánvalóvá válik az, hogy a szenvedélyek működésében és kialakulásában éppoly pontossággal leírható szabályos mechanizmus figyelhető meg, mint a mechanikai mozgás törvényei, az optika, a hidrosztatika vagy bármely más természettudomány törvényei esetében”¹⁵

Hume nem törekedett arra, hogy az érzékelés benyomásainak (a természeti jelenségeknek) káoszában szubjektív, de szükségszerű ítéleteinkkel rendet teremtsen; annál fontosabb számára, hogy a reflexió benyomásainak — szenvedélyeinknek — kaotikus világát kozmoszá tegye.¹⁶ Itt végképp nem engedhető meg, hogy a „helyes” hívés világát csak az „élénkség” vékonyka megszéje válassza el az abszurd hiedelmek alvilágától.

Ehhez azonban nem elégséges a természeti tárgyokról való tudásunk bizonyossága; „a morális bizonyosságnak” szilárdabbnak kell lennie: „A külső testek lényege és összetétele annyira homályos a számunkra, hogy erre vonatkozó következtéseink vagy inkább találgatásaink során szükségképpen ellentmondásokba, képtelenségekbe kell bonyolódunk. Minthogy azonban szellemünknek az észleletei teljesen ismertek előttünk, s a rájuk vonatkozó következtetésem során igyekeztem a lehető legnagyobb körültekintéssel eljárni, azért mindig azt reméltem, hogy sikerül elkerülnöm mindazokat az ellentmondásokat, amelyek az összes többi rendszer velejárói.” (II. ii. 6.) A „lehető legnagyobb körültekintés” azt jelenti, hogy a korábban egy köztársasághoz hasonlított¹⁷ emberi szellem polgárait — az érzéseket és szenvedélyeket — eleve úgy definiálja, hogy azok a köztársaság belső békéjét, sőt a különböző köztársaságok közötti kölcsönösen előnyös kapcsolatokat biztosíthatassák. Látszólag e szenvedély-citoyenek természetének megfelelően alkotják meg a köztársaság alaptörvényeit, valójában természetük leírásában már az is involválta, hogy a „nemzetközi jog” előírásainak (a különböző ember-köztársaságok viszonylataiban) is képesek megfelelni. A *naturalista* deduktivizmus a „legyen”-ből vezeti le a „van” világot: Hobbes erőszakos embere eleve implikálja, hogy csak abszolút hatalom teszi képpé a társadalmi koegzisztenciára; Locke jámbor, tulajdonsítelő „természetes embere” hasonló *petitio principii* ama konklúzióhoz, hogy a kormányzat csakis liberális és toleráns lehet. (Ézt az összefüggést a polgári társadalom rejtett premisszája és a „természeti állapot” képe között már Rousseau felfedezte.) Ha végignézzük ama „természetes” szenvedélyek listáját, meghatározását és működését, mely az „Értekezés” második könyvének néha kissé redundáns részeiben található, rögvest láthatjuk, hogy milyen „mesterséges” (társadalmi) erények számára szolgálnak szilárd bázisul, s milyen társadalmat utasítanak el „pszichológiai képtelenségként”.

¹⁵ „Dissertation of the Passions.” (Four Dissertations, 1757.)

¹⁶ „A morál és a politika jelentik a tudomány legfontosabb ágait — a matematika és a természettudományok fele annyira sem értékesek számunkra.” (Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences; „Essays”, i. k. 117.)

¹⁷ „Az emberi lelket e tekintetben leginkább egy köztársasághoz hasonlítanám, amelyben egymás tagjai kölcsönösen uralmi és alárendeltségi viszonyok által köttetnek egymáshoz, és újabb személyeket hoznak létre, akik fenntartják a köztársaságot részeinek folytonos változása közepette. És miként egy és ugyanazon köztársaságnak is megváltozhatnak tagjai, sőt alkotmánya és törvényei is, ugyanúgy átalakulhat valakinek a jellege, alkata; módosulhatnak benyomásai és ideái, ám mégis azonos marad önmagával.” (I. iv. 6.)

Szenvedélyeink rendje és a társadalmi rend közötti „eleve elrendezett harmóniát” éppúgy a szokás rendező elve garantálja, mint az ideáink és a természet rendje közti összhangot. Ahhoz azonban, hogy ezt a garanciát mindig, sőt mindörökre érvényesnek fogadjuk el, több szükséges mint szenvedélyeink és a szenvedélyek tárgyának „konstans konjunkciója”: az emberi természet állandóságának feltételezése. „Minden korban és minden nemzetnél ugyanazok a dolgok keltenek büszkeséget és szégyenérzést . . . Ki gondolná lehetségesnek, hogy az emberek, miközben természetük változatlan marad, egyszer csak teljesen közömbössé válnak hatalmuk, vagyontárgyaik, szépségük vagy személyes érdemeik iránt, és hogy efféle előnyök nem ébresztenek többé büszkeséget és hiúságot bennük.” (II. i. 2.) Ahogy Hobbes „természetes emberének” ösztöneiben benne voltak a korabeli társadalmi küzdelmek minden kíméletlenségükkel, úgy hume-i ember alapszenvedélyei is tökéletesen tisztában vannak a korabeli társasági normák előírásaival, azzal, hogy „természetszerűleg” büszkék vagyunk vagy szégyenkezünk „házaink, fogatunk, berendezési tárgyaink szépsége vagy rútsága” miatt. (II. i. 5) A megszokás persze biztosabban informál bennünket preferenciáink illő hierarchiájáról, mint a „természet szava”, melyet a társasági zsivaly közepette oly nehéz kivenni: „a megszokás és a gyakorlat révén napvilágra kerültek már minden elvek, és eldőlt, hogy minek milyen fontosságot kell tulajdonítanunk; ezáltal könnyebben alakulnak ki bennünk a szenvedélyek is, s általánosan elfogadott szabályokat követve tudjuk megállapítani, hogy milyen arányban kell előnyben részesíteni az egyik tárgyat a másikkal szemben”. (II. i. 6.) Az előnyök és előnybereszesítések ezáltal olyan objektív és egyetemes normák szerint rendeződnek el, hogy tisztelésünk és becsülésünk tárgyai lesznek akkor is, ha nem minket illet a kiváltság, sőt ha még csak távoli érdekünk sem fűződik ahhoz, hogy másban (még inkább *másnak*) megvannak az élet eme kiváló és kiváltságos kellékei („*Miért becsüljük a gazdagokat és a hatalmasokat?*” II. ii. 5.) A *szimpátia* és az *érdek nélküli* együttérzés — ezek, a hume-i etikában oly fontos szerepet játszó kategóriák — először ebben a szerepkörben lépnek fel az „Értekezés” során: „azt állítom, hogy amikor tisztelettel adózunk valamely gazdag embernek, akkor mindig magunkévá kell tennünk tulajdonosi érzületét is, s az ilyen szimpátia nélkül csupán igen kevéssé hatna ránk azoknak a kellemes tárgyaknak az ideája, amelyeket az illető gazdagsága révén képes megszerezni magának”.¹⁸ Minden bornírtsága ellenére van valami üde nyíltság ebben a fenntartás nélküli konform- sőt konformitás szeretetben: Skóciában még mindig az álszent puritán moralitás az uralkodó erkölcs. „A jövő héttől kezdve én is azt fogom hirdetni, miként Seneca, hogy a világi javak hívságosak, és a gazdagság nem boldogít. — írta egyik kizárólag gazdagsága miatt tiszteletreméltó barátjának —. Addig is azt kívánom, hogy Önnek egy kicsit több jusson eme kiváló férfiú filozófiájából — nekem meg a vagyonából.”¹⁹

Hume-mal szemben minden bizonnyal joggal szokták hangoztatni a pszichológiai *atomizmus* vádját, ám ha közelebbről szemügyre vesszük szenvedély-

¹⁸ Az „érdeknélküli” tetszésről szóló passzus: „Sőt tovább megyek és leszögezem: nemcsak akkor tiszteljük a gazdagokat és hatalmasokat, amikor azok nem mutatnak hajlandóságot rá, hogy segítségünkre legyenek, hanem akkor is, amikor annyira kívül állunk tevékenységük körén, hogy még csak nem is gondolhatjuk hogy képesek volnának erre.” (II. ii. 5.)

¹⁹ „Letters”, I, 101.

atomjait, azok inkább a leibnizi monaszokhoz látszanak hasonlatosaknak, melyek elszigetelt egyediségükben is tükrözni képesek a világ harmóniáját csak úgy, mint a többi monasz belső mozgásait. „Az egyik ember szenvedélye mintegy tükrö a másikénak” (II. ii. 6.); az emberi vágyak eredeti szociabilitása mindenképpen áttöri az érzésemok magánzárkájának falát: „Nincs olyan vágyunk, mely ne vonatkoznék valamiképpen a társadalomra. Talán nem is sújthat bennünket nagyobb büntetés, mint a teljes magány.” (Uo.) Az, hogy bizonyos benyomásaink összességét némi joggal nevezhetjük tárgynak vagy önmagunknak, nem állítható olyan bizonyossággal, mint hogy az ilyen szenvedélyekkel bíró emberek társadalomnak nevezett egységbe tömörülnek: „minden bizonynyal elismerjük, hogy az anyag részeinek kohéziója természetes és szükség-szerű elvektől származik, holott nagyon nehéz megmagyarázni ezeket, de ugyanilyen alapon el kell fogadnunk azt is, hogy az emberi társadalom szintén hasonló elveken nyugszik, sőt az utóbbi esetben több alapunk van rá, mint az előbbiben, mert nemcsak tapasztaljuk, hogy az emberek mindig keresik a társaságot, magyarázni is tudjuk az elveket, amelyekből ez az általános hajlam ered. Biztosabb-e talán, hogy két síma márványlap egymáshoz tapad, mint az, hogy két különmemű fiatal vadember párosodni fog?” (II. iii. 1)

Ilyennyire társadalmiak (sőt társaságbeliek) azok a szenvedélyek, melyeket Hume híres passzusa szerint az észnek csak szolgálnia szabad. A *deduktív* gondolkodás aritmetikai képleteivel, logikai levezetéseivel nemcsak inspirálni, informálni sem tudja az akaratot: háromszögekért és négyzetekért csak Szathmáry Kazohiniájában hálnak meg az emberek. Az *empirikus* értelem nyersanyaggal már szolgálhat az akaratot befolyásoló motívumok számára: informálhat a vágyott dolgok létéről, kauzális következtetéseivel a kívánt cél eléréséhez szükséges eszközök mibenlétéről. Önmagában azonban a tárgytudás sem inspiratívabb az akaratot vezérlő szenvedélyek kiváltásában vagy kioltásában, mint az *A est A* tudása. Minden jelentések átértelmezésének nevezhetnők a köznapi (és klasszikus filozófiai) értelemben *észnek* nevezett fakultás szubsztitúcióját a „*higgadt szenvedélyek*” (erkölcsi és esztétikai érzelmek) kifejezéssel: „Pontatlanul és nem filozófiai módon fejezzük ki magunkat, amikor az ész és a szenvedélyek harcáról beszélünk.”²⁰ Kétezer éves küzdelemről bizonyosodik be, hogy illuzórikus, félreértésen alapuló szembenállás volt: „Amit lelkierőnek nevezünk, az a higgadt szenvedélyek túlsúlyát jelenti a hevesek felett.” (II. iii. 3.)

Az értelem kizorul nemcsak az erkölcsi motiváció, hanem az erkölcsi ítéletek kétezer éve birtokolt dominiumából is. Hiszen nem az *értelem ellen* való, „ha inkább az egész világ pusztulását választom, mint azt, hogy egy karcolás essék a kisujjamon”. Hume-nak azt kell bebizonyítania, hogy e választás az *érzelem ellen* való, s ez éppoly objektív bizonyossággal mondható ki, mint azok az erkölcsi megkülönböztetések, melyeket a sztoikusok a „naturalis-racionalis” természeti törvényből avagy a cambridge-i platonisták a „dolgok örök megfelelésének” világrendjéből vezettek le.

²⁰ „Mi sem megszokottabb dolog a filozófiában, sőt még a köznapi életben is, mint arról beszélni, hogy a szenvedélyek és az ész harcban állnak egymással, mindig az ész az, amit előbbrevalónak tartanak, és azt szokták mondani, hogy csak annyiban lehetünk erényesek, amennyiben az ész parancsainak engedelmeskedünk.” (II. iii. 3.)

„Az erkölcsi érzék kreatív képesség: a belső érzület színeivel átfesti a természeti világot, s ezzel mintegy új teremtetést hoz létre.”

(„Of Moral Sentiment”, Principles of Morals, App. I.)

„Igen régen kezdődött ama vita, mely a vizsgálatra legérdemesebb tárgyról folyik, az erkölcs általános alapelveiről: hogy vajon az *értelem*ből vagy az *érzelem*ből vezethetők-e le az erkölcsi alapprincípiumok; vajon megismerésük argumentáció és indukción útján történik-e avagy közvetlen érzület, valamely finom belső érzék révén; vajon miképpen az igaz és hamis helyes megítélése, minden racionális, gondolkodó lény számára azonosak, avagy miképpen a szép és rút, teljes egészében az emberi természet sajátos felépítésén alapulnak.”²¹ Ha Hume polemizál az első állásponttal, mindenekelőtt *Cudworth* és *Clarke*²² nézeteit vizsgálja; ha parodizálja az erkölcsi rosszat a hazugságra visszavezető koncepciót, *Wollaston* példáit idézi (ha lopok, ezzel azt állítom, hogy az illető dolgok az enyém; ha embert ölök, akkor ezzel tagadom, hogy az illető emberi lény volt).²³ Locke, az angol empirizmus atyja lényegében hasonlóképp deduktív-demonstratív tudománynak tekintette az erkölcsöt, a jó—rossz minőségeit végső soron az igaz és hamis matematikai bizonyosságú ideáira vezetvén vissza: „a saját magunkról mint értelmes, eszes lényről alkotott ideáink világosak lévén bennünk, ha helyesen magyarázzuk és követjük őket, úgy vélem, kötelességeinknek és cselekedeteinknek szabályai számára olyan biztos alappal szolgálhatnak, amely az erkölcsant a bizonyítható tudományok közé emeli. Kétségtelennek tartom, hogy önmagunkban evidens tételekből kiindulva olyan elvitathatatlanul szükségszerű következtetésekkel lehet kidolgozni a jónak és a rossznak mértékeit, mint a matematikai tudományokban.”²⁴ Hume ellenaxiómája úgy hangzik, hogy nem az ideáink, hanem „a *benyomásaink alapján teszünk különbséget érény és véték között*” (III. i. 1.); tehát a deduktív ész (az ideák közötti kapcsolatokat elemző elméleti tevékenységünk) eleve kizáratik az érény és véték megkülönböztetésére képes fakultásaink közül. A szenvedélyekről szóló résznek az észnek az akarat befolyásolására képtelen „semlegességét” bizonyító fejtegetései alapján az empirikus tudás (mely pedig maga is az érző fakultásunkhoz tartozó hívésen alapul) tehetetlensége is kimondható az erkölcsi motiváció terén — még hozzá olyan deduktív-szillogisztikus formában, mintha egy *more mathematico* bizonyítandó etikát írna: „Az erkölcsök a szenvedélyek forrásai, cselekedeteket váltanak ki és akadályoznak meg. Az ész önmagában teljesen tehetetlen ebben a vonatkozásban. Tehát nem az eszükből vonjuk le az erkölcs szabályait.” „Szenvedélyeink, akarataink, és cselekedeteink” kapcsolatát leíró szabályok egy autonóm, önálló világról tudósítanak minket: érzelmeinkről „melyek önmagukban véve is tel-

²¹ „An Inquiry concerning the Principles of Morals” (1751), ed. Ch. W. Hendel, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York 1957, *Section I*.

²² Ralph *Cudworth* (1617–1688): „A Treatise concerning the Eternal and Immutable Morality” (1688 előtt írta; első megjelenés 1731); Samuel *Clarke* (1675–1729): „A Discours concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion” (1705).

²³ William *Wollaston* (1659–1724): „The Religion of Nature Delineated” (1732).

²⁴ „Értekezés az emberi értelemről”, IV. könyv III. fejt. 18. §. (II. köt. 164.).

jések, nem utalnak más valamire önmagukon kívül.”²⁵ Ez a belső autonómia olyannyira teljes, hogy lényegi mozgását még a róla szóló ismeretek sem tudják befolyásolni: a „morális tárgyakkal” foglalkozó értelem csöppet sem „tevékenyebb elv” az erkölcsi motiváció terén, mint a fizikai tárgyakkal foglalatostkodó teória. „Áma filozófusok elvei” ellenében, „akik azt állítják, hogy elvont, ésszel megállapítható különbség van erkölcsi jó és rossz között, és hogy a dolgok öröktől fogva helyesek és helytelenek” kétségkívül érvényes a kétezres éves bölcsesség: „Video meliore probaque, deteriore sequor” — „Egy dolog tudni, hogy mi az erényes, és megint más ehhez igazítani az akaratot.”

Vitatottabb már azon hume-i argumentáció helyessége, mely a „dolgok megfelelésének” racionális relációból dedukált „örök és változhatatlan” cudworthi igazságokkal szemben az azonos, de erkölcsileg evidensen közömbös viszonyok példájával operál: a magot adó fát megfojtó tölgy nem apagyilkos; az anyjával hentergő kutyakölyök nem vérfertőző.²⁶

Hume más helyütt habozás nélkül felhasználja a természeti viszonyok és az erkölcsi relációk analógiájának elvét — méghozzá a *közömbös természet* érvét marquis de Sade-nál ötven évvel korábban, s meglehet frappánsabban alkalmazza: „Bűn lenne talán, ha a Nilus vagy a Duna óriási víztömeget eltéríteném eredeti medréből? Miért bűn akkor, ha néhány csepp vért kifolyatok eredeti medréből?” Persze Hume az „Öngyilkosság”²⁷ apológiáját írja meg, s nagyon rossz néven venné, ha ezt az érvelést a gyilkosság jusztifikálására használnák fel. Ettől azonban még alkalmazható az argumentáció „az anyag átstrukturálásának” (a gyilkosság sade-i meghatározása) bármely esetére. Igaz Hume az „Értekezés” alapján el tudja háritani ezt a veszedelmes implikációt: a bennünk levő érzület világosan jelzi, hogy más vérének kicsöppentése eredeti medréből nem élvezi a „közömbös természet” védnökségét. Csakhogy egy katolikus kebelben meglehet sokkal több ellenérvés támad valamely sztoikus felvágott ér láttán, mint Szent Bertalan-éjszakájának keresztény megszárlását szemlélvén — melyik *helytelenítés-érzés* a normatív?

Ha a *nihilizmus* fenyegető réme nem is idéződött fel Hume előtt, midőn Esszéiben („The Sceptic”; „Of the Standard of Taste”) az érzés-etika lehetséges implikációit vette számba, a relativizmus veszedelmének árnya kétségkívül fel-felmerül. Az *öröm- és fájdalom-érzet* — bármennyire is a legerősebb és legáltalánosabb érzelmeink — kevésnek tűnhet az erény és bűn meghatározásához. „Erényesnek tudni valamit a valóságban annyit tesz, hogy sajátos elégedettséget *érzünk*, amikor a dologra gondolunk.” (III. i. 1) Csakhogy: „Néro ugyanazt az elégedettséget érezte egy versenykocsi ügyes vezetésekor, mint Trajanus, hogy igazsággal és bölcsességgel kormányozza birodalmát.”²⁸ S ha nem az *érzünk*, hanem a *sajátos* a hangsúlyos az erény keltette öröm-érzésben akkor is féltő, hogy „a legyek fogdosása Domitianus lelkében nagyobb örömet keltett, mint a világ meghódítása Nagy Sándor szívében”²⁹. S ezek még többé-kevésbé erkölcsi jellegű „kellemes benyomások”, márpedig az erkölcsi érzések jól ismert hume-i leírása a fizikai vagy fiziológiai kellemeséget sem tudja teljes biztonsággal elhatárolni a „*sajátos* módon érzett öröm” erényt meghatározó

²⁵ Of the Standard of Taste; „Essays”, 234.

²⁶ Broad (Five Types of Ethical Theory — New York—London 1930) az érv irrelevanciáját vallja. *Laird* idézett monográfiája ezzel polemizál.

²⁷ On Suicide; „Essays”, 590.

²⁸ Of the Dignity or Meaness of Human Nature; „Essays”, 68.

²⁹ The Sceptic; „Essays”, 179.

típusától. Hutchesonnak írt levelében, midőn először fogalmazta meg (1740: márc. 16.) az erkölcsi minőségek szubjektivitásának később az „Értekezés”-ben szó szerint visszatérő tézisé, még teljesen magabiztos — legalábbis a tekintetben, hogy tételének gyakorlati implikációi elhanyagolhatók: „egy óvatossági rendszabály kapcsán kérném ki a véleményét. Okfejtésem a következő konklúzióval zárul. Amikor bármely cselekvést bűnösnek minősítünk, akkor ez voltaképpen annyit jelent, hogy természetadta alkatunknál fogva elítélendőnek érezzük a dolgot. Az erény és a bűn ekképpen a hangokhoz, a színekhez, a hideghez és a meleghez hasonlítható, mely minőségek — az újabb filozófia szerint — nem a tárgyakban rejlenek, hanem szellemünk észleletei; s ez a felfedezés a morális tudományokban, akárcsak az a másik a fizikában, óriási haladásnak tekinthető a spekulatív tudományok terén, bár a gyakorlatra egyiknek sincs hatása vagy csupán elenyésző. Nem találja ezt egy kissé túl erősnek? Teljes szívemből kívánom hallani a véleményét, bár nem ígérhetem, hogy teljeséggel elfogadom azt.”³⁰ Mindazonáltal mégsem jó, ha a bűnben azt emeljük ki, amiben *hasonlít* a többi szubjektív érzetminőségre — mégha a fájdalomérzet netán objektívabb is mint a színlátás —, mivel egy foga fájás sokkalta intenzívebb érzés lehet, mint egy távoli tömeggyilkosság fölött érzett fájdalom. Tehát esetleg „nem az érzelem ellen való, ha inkább egy egész nép pusztulását választom, mint azt, hogy tovább kínozzon a szemfogam”. Ahogy a „fittingness”-elmélet relativizálta az erkölcsi és nem-erkölcsi relációkat — éppen abszolút értékhierarchiája folyamányaként — akképpen az örömerzet is veszedelmes nivelláláshoz vezethet: „Nos ugyanilyen módon fel lehetne hozni a jelen rendszer ellen is, hogy amennyiben az erényt és a bűnt az öröm és a fájdalom határozza meg, úgy ezeknek az érzeteknek mindig ilyen erkölcsi minőségekkel kellene együttjárniok, s következésképpen minden tárgy . . . erkölcsileg jó vagy rossz lehet, ha képes örömet vagy fájdalmat ébreszteni bennünk.” (III. i. 2.) A nyelvhasználat talán megment attól, hogy minden kellemes benyomást erkölcsi erénynek kelljen neveznünk. „Egy jó zenemű örömet kelt, és örömet egy jó palack bor is, sőt egyedül az öröm határozza meg azt, hogy mind a kettő jó. De vajon azt modjuk-e azért, hogy a bor széphangzású a zene meg zamatos?” Még biztosabb azonban, ha nem a különböző *fajtajú* (most ezt húzza alá Hume) érzelmek disztinkcióját hangsúlyozzuk, hanem azt a különbséget, ami az egyéni érzések elszigetelt és másokkal megoszthatatlan jellege, valamint az erkölcsi minőségek generalizálhatósága között áll fenn: „Amikor az ember a másikat *ellenségének*, *ellenfelének*, *riválisának* nevez, az önszeretet nyelvén beszél, s olyan érzületeket fejez ki, melyek csak rá vonatkoznak és sajátos körülményeiből, egyedi szituációjából származnak. De amikor valamely embert a *bűnös*, a *gyűlöletes*, a *romlott* jelzőkkel illet, más nyelven beszél, s olyan érzelmeket fejez ki, amelyeket egész hallgatósága oszt vele. Ehhez el kell vonatkoztatnia privát-partikuláris helyzetétől, s olyan szempontokat kell választania, melyek minden más emberrel közösek, az emberi természet általános elveit kell megragadnia, s olyan hűrt kell megpendítenie, mellyel az egész emberiség egységben és harmóniában van.” („Principles of Morals”, IX. 1.)

Ez az átmenet azonban a nekem itt és most kellemes közölhetetlen egyediségétől az egész emberiség üdvét szolgáló jóhoz csak akkor van biztosítva, ha valaki vagy valami eleve elrendezett összhanggal garantálja, hogy a fenti hú-

³⁰ „Letters”, I, 39—40.

ron sohasem fogok falsot, ha tiszta szívvel pengetem (sőt tulajdonképpen még azt is biztosítani kellene, hogy azonnal hamis hangon szólal meg eme húr, ha valaki nem az emberiség üdve érdekében kezd pengetéséhez, csak hivatkozik erre, leplezván, hogy még mindig az önszeretet dallamát játssza). Nem véletlen, hogy a *moral sense* elmélet Hume-ig mindig feltételezve, hogy az ember erkölcsi érzései a világharmónia részeként a jó és rossz csalhatatlan ismerői: nemcsak Shaftesbury „Filozófiai rapszodiájában”, Hutchesonnak „Az erkölcsi érzékhez írt illusztrációiban” is ez a Leitmotiv. „Nem tudok egyetemeni Önnel abban, ahogy a *természetes* kifejezést használja. Ez feltételezi a célok működését, mely feltételezés az én szememben teljesen megalapozatlannak és meglehetősen nem-filozófikusnak tűnik” — írja egyik legelső Hutchesonnak szóló levelében. (1739. szept. 19.) — „Az ég szerelmére, mi lehetne az Ember Célja? A boldogság elérése avagy az erény gyakorlása céljából teremtett? Az evilági avagy a túlvilági élet üdvösségéért? Saját vagy Teremtője dicsőségére alkották?”

Az „Erkölcsei”-ben — amely figyelemreméltó hangsúlyeltolódást mutat az „emberiségért mint olyanért” érzett érdeknélküli érzelmeink feltételezése felé — az erkölcsi érzések bizonyosságát ama belső bizonyosság adja meg, mely vagy nem igen áll meg a célok nem-filozófikus feltételezése nélkül, vagy a moralitás szubjektivisztikus jellegének túlfeszítéséhez vezet, s ennek önkényétől Hume éppúgy visszaborzad, mint az „örök és változatlan igazságok” álobjektivitásától. „Ez a rendkívül finom érzék olyan egyetemlegesen átfogja az egész emberiséget, a filozófus számára elégséges biztosíték arra, hogy sohasem tévedhet a bűnök és erények katalógusának összeállításában: *csupán saját lelkébe kell tekintsen* egy pillanatra: vajon ő kívánná vagy sem, hogy ez illető erkölcsi tulajdonság meglegyen benne.” („Principles of Morals”, Sect. I. — kiemelés tőlem — *L. M.*) Az „Értekezés” — mely nem is vállalkozik egy ilyen erénytáblázat összeállítására — arra teszi a hangsúlyt, hogy korrigálni tudjuk érzelmeinket, a saját lelkünkéből kiolvasott — esetleg elfogult, de mindenképpen állandóan változó — kívánságaink és ellenérzéseink etikai pillanat-szolipszizmusát. „Az emberek általános megítélésében eltekintünk ezektől a változásoktól; úgy alkalmazzuk a tetszésünket és nem-tetszésünket kifejező szavakat, mintha mindig ugyanabból a szempontból látnók a kérdéses személyt. A tapasztalat hamar megtanít erre a módszerre, amellyel helyesbítjük érzelmeinket, vagy legalábbis szavainkat, ha érzelmeink túlságosan makacsnak bizonyulnak . . . Az efféle helyesbítések igen gyakoriak minden érzésünkkel kapcsolatban; valójában egyáltalán nem tudnánk élni a nyelvvel, vagyis nem tudnók egymással közölni érzéseinket, ha nem helyesbítenők a dolgok látszólagos megjelenését, s nem tekintenénk el pillanatnyi helyzetünk-től.” (III. iii. i.) A korrigált és generalizált érzélem — „pártatlan szemlélő” feltehető érzelmi reakciója — lehet az a *van*, amelyből Hume rendszerében is út vezet a *kell* normáihoz.³¹

Azonban teljesen ki tudja kerülni a tényleges érzelmektől a normatív érzelmekhez való átmenet ingatag összekötőhídját (a pártatlan szemlélő feltételezhető helyeslésének és ellenérzésének konstrukcióját), amennyiben a természetes érzelmeknek a fejezet elején oly sokat aposztrofált teljes autonómiáját feladja. Az érzelmek „elfogulatlan” érzelmi nézőpontból történő korrekciója csak az első lépés ezen az úton: egyáltalán az érzélem autoritásának, sőt a

³¹ „Letters,” I, 33.

természet megfellebbezhetetlen tekintélyének a korlátozása kívántatik meg a továbbhaladáshoz. A privát-erkölcs szabályozásához, a „természetes kötelezettségek” érvényesítéséhez elegendő az önszeretetet belső, érzelmi erőforrások segítségével korlátozó, hasonlóképpen természetes, de önzetlenebb érzelmeink mozgósítása. A társadalmi erkölcs normáinak megalapozásához — kivált megszilárdításához — már biztosabb, egyértelműbb bázis kelletik, mint a normative felfogott emberi természet elvont egyetemlegessége. „A műveletlen természetben hiába keresnénk orvoslást a bajra, nem remélhetjük, hogy a emberi szellem valamilyen elve minden mesterséges intézkedés nélkül is képes megzabolázni a részrehajló szenvedélyeket.” (III. ii. 2.) A mesterséges erényeknek a konvenció által szabott konfekciójának azonban az „emberi természet természetadta alkatához” kell igazodnia: hamar letépnők magunkról azt a mesterséges dresszt, mely teljesen gúzsba köti természeti hajlamainkat, mely semmi szabad mozgást nem enged „természetes erényeink” (és bizonyos természetes bűneink) számára. A természeti érzelmek szubjektív önkénye ellenébe külső segélyforráshoz kell folyamodnunk, de a „mesterséges intézkedések” nem jelenthetik egy másik, még szeszélyesebb önkényuralom bevezetését: s ezt csak az biztosíthatja, ha az észet felszabadítjuk rabszolgasorából, s a természetes szenvedélyek meg a társadalmi köteleességek között kötendő hallgatólagos megegyezés szavatosává tesszük. „A segítség nem a természetből, hanem mesterséges intézkedésből ered, vagy — pontosabban szólva — a természet az emberi ítélőképesség és értelem révén segít azon, ami szabálytalan és hátrányos a szenvedélyek működésében.” (Uo.)

5

„Sohasem állítottam, hogy az igazságosság természetellenes, csak azt, hogy mesterséges.”

(Levél Hutchesonnak, 1739 szept. 17.)

Az emotivizmus logikája *szándék*etikához vezet: „A bűn szükségképpen elkerüli a figyelmünket, amíg magát a tárgyat nézzük, sohasem sikerül megtalálnunk, amíg nem saját bensőnk felé fordítjuk tekintetünket, amíg nem érezzük, hogy helytelenítés támad bennünk a szóban forgó cselekedet iránt. Ez is tényállás, igen, de érzéseink ténye, nem az eszünké. Bennünk magunkban van, nem a tárgyban.” (III. i. 1.) Természetes kötelezettségeink — az emberi lényünkéből, természetadta alkatunkból következő köteleességek — esetében spontán, szinte organikus reakcióként jelentkezik az érzelmi jelzés („ha valamilyen cselekedet egy bizonyos módon tetszésünkre szolgál, elmulasztása pedig ugyanilyen módon nem-tetszést vált ki belőlünk, akkor azt modjuk, hogy kötelességünk megtenni” — III. ii. 5.). Új kötelesség teremtése tehát új érzelem kreációját tételezi fel, ez azonban nem lehet azonos magával a kötelezettség interiorizálásának erkölcsi érzületével: „Semmiféle cselekedet nem lehet erényes vagy erkölcsileg jó, ha csupán erkölcsös voltának tudata váltja ki, és nincs valami külön indítéka is természetünkben.” (III. ii. 1.) Az „erény magáért az erényért” motívumának elvetése nemcsak a hagyományos vitapartner, a cambridge-i platonizmus deduktív, tehát Hume szerint szükségképpen tautologikus következtetéseivel szemben ellenérv; a *moral sense* elmélet, kiváltképp *Shaftesbury szeretet*etikája is logikailag körben forgó, pszichológiai-

lag pedig megalapozatlan premisszákon nyugszik. „Általában véve megállapíthatjuk, hogy az emberi szellemenben nem lakozik semmifajta szenvedély, mely egyszerűen az emberiség mint ilyen iránti szeretetben nyilvánulna meg.” (Uo.) Természetes nagylelkűségünk igencsak szűkreszabott nagysággal bír: nemhogy „az emberiség mint olyan”, de még egy adott nemzeti közösség, egy konkrét társadalom egészét sem képes átfogni; a családi, maximum rokoni és baráti körre korlátozódik. Márpedig *vannak* az egész társadalomra irányuló erényes cselekedetek (igazságosság, hűség stb.) — *hogyan lehetségesek?* „Az erényes cselekedetek csupán erényes indítékokból szerzik érdemüket” (III. ii. 1.) — de honnan szerezzük be emez erényes indítékokat, ha a Természet egyszer nem gondoskodott beszerzésükről?

Az „Értekezés” és az „Erkölcs elvei” között itt tekintélyes koncepció-különbséget találhatunk. „A társadalmi erények hasznos tendenciáját szolgáló jellemek és cselekedetek általános helyeslését nem valamely az önérdekre irányuló megfontolás váltja ki, hanem sokkal átfogóbb, egyetemes elv. Úgy tűnik, hogy a közérdeket szolgáló, a béke, a társadalmi rend fenntartására irányuló szándék természetünk alapprincípiuma, a jóindulat hatására kötelez el bennünket a társadalmi erény oldalán. S úgy tűnik, a fentiek külön megerősítésként, hogy az emberiség és a szimpátia elvei oly mélyen átitatják minden érzelmünket, s olyan meghatározó befolyással bírnak ránk, hogy a legerősebb helyeslés vagy ellenézés kiváltói természetünkben.” („Principles of Morals”, V. 2.) Az „Értekezés”-ben a legerősebb természeti alapelv nem *par excellence* erkölcsi princípium: „az önszeretet, amikor szabad tér nyílik számára, bizonyosan nem becsületes cselekedetekre készítet bennünket, hanem inkább mindenfajta igazságtalanságnak és erőszakoskodásnak a forrása; miként az is bizonyos, hogy efféle bűnöktől csak úgy szabadulhatunk meg, ha megzabolázzuk és legyőzzük az önszeretet *természetes* ösztönzéseit”. (III. ii. 1) Az önszeretet teljhatalmú természet törvényével a korlátozott szuverenitású közérdek koncepciója képtelen felvenni a harcot: „az emberek mindennapi életük során nemigen gondolnak a közérdekkel. Ez az indíték túl magasztos és távoli, hogysem az emberiség nagy többségére hatással lehetne, s bármiféle erőt adhatna olyan cselekedetekhez, melyek annyira ellentétesek a magánérdekkel, amennyire a becsület és tisztesség következményei . . .” (Uo.)³²

³² Az „Értekezés” egyik legtöbbet idézett passzusára nem tértem ki külön. („Az általam ismert erkölcsi rendszerek mindegyikében megfigyeltem, hogy jöllehet a szerzők egy ideig a megszokott következtetési mód szerint haladnak előre fejtegetéseikben, s megállapítják Isten létezését vagy elmondanak valamit az emberi élet dolgairól, de a szokásos állítások — valami így van, más meg így van — hirtelen megszakadnak és már csupa ilyen kijelentést találok: ennek *így kell lennie*, annak *meg nem szabad így lennie*. Az átmenet észrevétlen, de annál nagyobb jelentőségű.”) Meggyőződésem ugyanis, hogy Hume számára nem az volt az igazán fontos, amit Moore és követői a „naturalistic fallacy” problémájának neveznek. Ahol Hume „naturalista hibát” követ el, azt rendes XVII—XVIII. századi értelemben teszi: a változatlan, természetadta szenvedélyek által meghatározott emberi természet elméletével, a történelem tisztára fenomenalisztikus felfogásával. Ahol meg a naturalista deduktívizmust bírálja, nem azért teszi, mert a „jót” egyáltalán definiálták, hanem mivel az ember számára jót a világösszefüggésekről szóló ontológiai kijelentések konklúziójaként határozták meg. — A „Principles of Morals”-ban a „Benevolence” általánosságáról szóló fejezet megelőzi az igazságról írt részeket, ezzel a közérdek primátusa könnyebben biztosítható: „Minden erkölcsi meghatározásban mindig a közérdek a legfőbb szempont, s valahányszor vita támad — akár a filozófiában, akár a mindennapi életben — a kötelesség mibenlétéről, a kérdést semmiképp sem dönthetjük el nagyobb biztonsággal, mint hogy megállapítjuk: melyik oldalon áll az emberiség igazi érdeke.” (II. 2.)

Egy szenvedélyt csak egy erősebb szenvedély győzhet le — az önérdek szenvedélyét, mely *primus inter pares* természetes szenvedélyeink között, csak egy nagyobb érdek ellensúlyozhatja: „Tehát nincs olyan szenvedély, mely képes volna uralkodni az érdekből táplálkozó vágyon, hacsak maga ez a vágy nem.” (III. ii. 2.) Erkölcsi érzelmeinknek pontosan meghatározott helye van természetes szenvedélyeink gondosan kidolgozott klasszifikációjában (másodlagos, közvetlen, nyugodt szenvedély); az igazságérzet azonban, mely a tradicionális természetjogban csakúgy, mint a progresszív polgári szerződéselméletekben, központi helyet foglal el eredendő erkölcsiségünk erőnei között, Hume-nál kimarad a természeti státuszt élvező erkölcsi érzelmek listájából. „*Erkölcsi kötelességeinket két részre oszthatjuk. Az elsőhöz azok tartoznak, melyekre valamely természeti ösztön vagy eredeti hajlam készíti az embert, mely anélkül hat ránk, hogy akár a kötelesség ideáljára, akár a köz- vagy magánérdekre gondolnánk . . . Az erkölcsi kötelességek másik fajtájához olyan kötelességek tartoznak, melyeket természetünk egyetlen eredeti ösztöne sem támogat, csupán magának a kötelességnek a figyelembevételével teljesítjük, az emberi társadalom szükségleteire irányuló megfontolásból, azaz abból az okoskodásból, hogy nekünk szükségünk van a társadalomra, a társadalom pedig nem állhat meg ezen kötelességek kielégítlensége esetén. Ilyen kötelességek az igazságosság, azaz mások tulajdonának tiszteletbentartása, s a hűség, avagy az ígéretek betartása.*”³³

Tehát azt kell bizonyítani, hogy a társadalom fenntartásának érdeke az a nagyobb érdek, mely privátvágyaink korlátlan kielégítését korlátozhatja. Ezt Hume szükségletelmélete alapján demonstrálja: az emberi szükségletek korlátlan és a szükségletek kielégítését szolgáló javak korlátos voltából következik, hogy csupán a társadalmi munkamegosztás és a javak valamely társadalmilag szabályozott elosztása segítségével tudjuk kanalizálni természetből végtelen vágyaink és véges természetadta eszközeink kilátástalan konfliktusát. „Az ember csupán a társadalom révén tudja pótolni ezeket a hiányokat, ezáltal válik egyenlővé a többi teremtménnyel, sőt kerekedik föléjük. A társadalom pótolhatja minden gyengeségéért, és jóllehet ebbeli állapotában kívánságai minden pillanatban sokasodnak, a képességei mégjobban gyarapodnak” — „a foglalkozások megosztása gyarapítja képességeinket.” (III. ii. 2.) A megoldás tehát nem vágyaink valamely természetadta igazságérzet segítségével történő korlátozása, hanem a vágyak növekedésének dinamizmusát kiindulópontjának tekintő társadalmi igazság, mely mindenkitől csupán anyai önmérsékletet követel, amennyi a szükségleteink állandóan növekvő szinten való kielégítését szolgáló hosszú távú programhoz megkívánatik. Az askézist prédikáló természetjogi tan *sum cuique* osztó igazsága az önkényes, nem az igazságosság ama mesterséges szabályai, melyek az emberi természet legfontosabb jellemzőinek, a megállíthatatlanul terjeszkedni kívánó szükségleteknek a figyelembevételével alakultak ki a történelmi társadalmak bölcs konvencióiként. „Az igazság szabályai tehát *mesterségesek* ugyan, de nem *önkényesek*. Helyénvaló természeti törvénynek nevezni őket, ha természetesnek azt tekintjük, ami *megszokott* dolog egy bizonyos fajnál.” (III. ii. 1.)³⁴

³³ Of Original Contract; „Essays”, 466.

³⁴ „Az igazság szabályai mindezen körülmények folytán, tartósak és megváltoztathatatlanok, vagy legalábbis nem változékonyabbak, mint maga az emberi természet. És ha eredendő ösztönön alapulnának, akkor talán maradandóbbak lehetnének ennél?” (III. iii. 3.)

A tulajdont meghatározó szabályoknak (III. ii. 3.), azaz az igazság szabályainak elemzése a „mindenkinek a magáét”, a „természetes” szükségleteknek megfelelő elosztás elvét hirdető tan abszurdításának a bizonyításával kezdődik: amíg a javak relatív ritkasága fennáll, a szükségletkielégítés természeti limitációjának lehetetlensége miatt az ilyen gyakorlat sokkal nagyobb önkényhez vezetne, mint az igazságtalan implikációival együtt vállalt társadalmi „igazságosság”, a tulajdon állandóságának biztosítása. A tulajdon nem természeti törvény, mint az angol liberalizmus ideológiai nemzőatyjának, Lockenak társadalomelméletében — de nem is kötődik a munkán alapuló öngazolás elvéhez: Hume „igazság”-felfogása talán valamivel kevesebb kritikát tesz lehetővé, de minden bizonnyal még kevesebb apológiát.

Arra, hogy mikor működhetne a szükségletek szabad kielégítésének — avagy a szükségletek szabadon történő korlátozásának — „természetes” igazsága, hamarabb kapunk választ a költői fantázia konstrukciójától, mint a *természeti állapot* filozófiai fikciójából. Vagy a javak korlátos voltának kell megszűnnie, mint az Eldorádóról szőtt poétikus ábrándokban, vagy a korlátolt önzésnek kell eltűnnie az emberi természet alaptörvényei sorából, miként az Aranykor embereinél, mivel a mesterséges igazságosság megalapítását „a szellemi tulajdonságok között az önzés és a korlátozott nagylelkűség, a külső tárgyak vonatkozásában pedig az emberi vágyakhoz és kívánságokhoz képest való ritkaságuk” tették szükségessé. A költők észrevették azt, ami a filozófusok figyelmét elkerülte: „hogy amennyiben minden ember gyengéd gondoskodással viseltetnék a másik iránt, a természet pedig bőségesen kielégítené minden vágyukat és kívánságukat, úgy semmi helye nem volna az érdekek versengésének, amin az igazság alapul . . . Ha sikerülne kellő mértékben növelni az emberek jóindulatát, vagy pedig a természet bőkezűségét, haszталanná válnék az igazságosság, mert helyét sokkal nemesebb erények és nagyobb áldások foglalnék el. Az önzést az szítja bennünk, hogy kívánságainkhoz képest mindig keveset birtokolunk, s az emberek ezért voltak kénytelenek elkülöníteni magukat a közösségtől, és megkülönböztetni saját javaikat a többiekétől.” (III. ii. 2.) A javak jelen ritkasága alapján készült közösségi tulajdon-tervezetek az emberi természetben tesznek erőszakot: Harrington „Oceaniá”-jának köztulajdon-koncepciója „az emberi szokások lehetetlen átalakítását” tetelezi fel.³⁵

Hume többé-kevésbé tisztában volt a magántulajdonos társadalom „igazságosságának” igazságtalanságaival: „legalább annyiszor lenne emberséges dolog az igazságosság törvényeivel ellentétes ítéletet hozni, mint a törvényeknek megfelelően ítélni. A bírák elvesznek a szegénytől és adnak a gazdagoknak, a léháknak juttatják az iparkodók munkájának gyümölcsét . . .” (III. iii. 1.)

A „műveletlen természet” érzületeinek társadalmi konvenciók segítségével történő „mesterséges” korrekciója talán túlságosan is jól sikerült: még eredeti erkölcsi érzelmeink is arra kényszerülnek, hogy a társadalmi „igazságosság” sokszor embertelen normáinak betartását szankcionálják. „Megtanuljuk, hogy tiszteletreméltónak és érdemnek tekintsük a társadalmat fenntartó szabályok követését, megszegésüket pedig aljas és elítélendő dolognak.” (III. ii. 3.) Valahányszor privát lelkiismeretünk ítélőszéke elé akarnók megidézni a tulajdon állandóságát szavatoló szabályok, a társadalmi szubordinációt szentesítő

³⁵ Idea of a Perfect Commonwealth; „Essays”, 501. „Ezért az Oceania semmi biztosítékot nem nyújt a szabadság számára.”

törvények valamelyikét, a kanti „kérdést kell feltennünk: *mi lenne a világból, ha ez a gyakorlat általánossá lenne? Hogyan maradhatna fenn a társadalom, ha ilyen rendtelenség válna uralkodóvá?*” („Principles of Morals”, III. 2.)

Marad tehát minden társadalmi és politikai hatalom (tulajdon és kormányzat) legfőbb maximája, a *jelenlegi birtoklás* elve: érzelmi kötöttségeink is ezt támogatják leginkább. A kritikus értelemnek pedig annyit, hogy pretenziói képtelenek, midőn minden társadalmi intézménytől történelmi vagy logikai (esetleg erkölcsi) igazolást követel: „Az emberi társadalom dolgai, természetüktől fogva, nem engednek meg túl nagy pontosságot; ha valaminek a jelenlegi állapotára vagyunk kíváncsiak, nem mindig mehetünk vissza a kezdet kezdetéig.” (III. ii. 3.)

Még ha feltesszük is, hogy „a kormányzat számára a legjobb szabály a kor általános gyakorlata”³⁶, az *erkölcs* terén egy adott kor „általános gyakorlata” akkor is problematikusabb, mint a politikában. Az „Erkölcselei” után közölt „Dialógus” főhőse fura élményekről számol be. Egy távoli néphez vetődvén először is „megtanulta nyelvük terminusainak jelentését, azt, hogy mikor használják a helyeslést és a kárhóztatást kifejező szavakat”. Először egy híres filozófus iskolájával ismerkedett meg: a bölcsök — beleértve az iskola vezetőjét is — egyhangúan a szépséges Gulki dicséretét zengték. Hősünk izgatottan várta az éjjelt, mikor is a filozófusok szerenádot adnak imádatuk tárgyának — s ekkor derül ki, hogy egy bájos hölgy helyett egy szép ifjúnak szólt a forró szerelmi vallomás. A politikai életben forgolódván megtudta, hogy a nép legerényesebb fiának amaz Alcheicot tartják, kinek legfőbb érdeme az volt, hogy legjobb barátját, Usbeket, akinek külön is hálával tartozott, az ország parlamentjében megölte. Kiváltképp dicséretesnek tartja a közvélemény, hogy midőn ügyét veszni látta, önkézevel vetett véget életének. Ám mielőtt szörnyülködni kezdhetne a beszélgetőpartner emez erkölcsök felháborító voltán, hősünk megkérdi, hogy amennyiben Szókratész, Alkibiádész, Brutus és Caesar nevei szerepeltek volna a fenti „útibeszámolóban”, szintoly szörnyűnek találná ezen erkölcsöket, avagy eszébe jutna, hogy az antikvitás legerényesebb férfiúként tiszteli őket iskolás korától? „*Perbe akarna fogni egy görögöt vagy egy rómat az angol büntetőtörvénykönyv alapján?*” A természettudományok terén nagy haladást tettünk Szókratész és Brutus kora óta, de mondhatjuk-e, hogy erénytanunk egyértelműen fejlődött? „Csak azt szeretném érzékeltetni, hogy mennyire bizonytalanok ítéleteink a jellemek és cselekedetek vonatkozásában, és meg akartalak győzni, hogy a divat, a szokás, az uralkodó vallás és a törvények adják az alapot erkölcsi meghatározásaink számára.” A demokráciában élő athéni, a zsarnokgyilkost ünneplő római visszarettenne az abszolút hatalmat szolgáló, az öngyilkosságot elítélő, ám az értelmetlen párbajokat megkövetelő francia „civilizáció” vívmányaitól; a házasságtörést divattá tevő szalonok szépei nevetségesnek találják Lucretia erényét, de felháborítónak a fiúszerelemet. Holott ez utóbbi olyan „*minden korban és minden nép által*” becsült erkölcsi tulajdonságok forrása volt, mint a barátság, a szimpátia, a kölcsönös kiállás, a hűség”. Éppen ezen mindöröktől és mindörökre dicséreteseknek tartott természetes erények segítségével lehetne talán kimászni a pozitív vallások és a pozitív törvények relativizmusának mocsarából, mely talán még fullasztóbb, mint a magánérzelmekek dzsungelje. „A józan ész, a tudás, az éleselméjűség, az ékesszólás, az emberiség, a hűség, a

³⁶ Of the coalitions of Parties; „Essays”, 483.

méltányosság, az igazságosság, a bátorság, a nagylelkűség, a kitartás, a nemeslelkűség” természetes erényei fogódzót adhatnak, ha belebonyolódtunk a relativizmus hínárjába, midőn kizárólag a konvenció mesterséges csillaga alapján tájékozódunk erkölcsi felfedező utunk során.

Ám éppen az teszi erkölcsileg kétséssé ezen „természetes erények” értékét, ami örökérvényű stabilitásuk forrása: ti. hogy tényleg *természeti adottságok*, melyeket nem a jó- vagy balszándék mozgatja, hanem a veleszületettség véletlene. A zsarnok talpnyalója *ékeszólóbb* szónok lehet, mint a leglánglelkűbb humanista, egy jezsuita *éleselméjűségben* nem feltétlenül marad el a szabadgondolkodás apostola mögött. „Hogy vajon a természetes képességek erényeknek tekinthetők-e, az csupán a szavakról folyó vita” — írja Hutcheson egy hasonló ellenvetésére válaszolván. (1739. szept. 19.) Úgy látszik az erényes *jellemek-re* nem áll az, ami az erényes *cselekedetekre*: ti. hogy „csupán erényes indítékből szerzik érdemüket”. Léván, hogy kizárólag a *kellemesség* érzülete határozza meg, hogy mit tartunk erénynek, egy jó láb éppoly természetes erény lehet, mondjuk mint a jó humor. (III. iii. 4) Igaz, a kellemesség-érzet lévén túl szubjektív, bizonyos korrekcióra szorul: „Hűséges és iparkodó szolgálk iránt esetleg több szeretetet és vonzalmat érzünk, mint akár Marcus Brutus iránt, de nem mondjuk emiatt, hogy az előbbi tiszteletreméltóbb jellem, mint az utóbbi.” (III. iii. 1.) Persze azért nem szeretnők, ha Marcus Brutus lenne az inasunk — sőt mint az „Esszéiben” erre számtalan alkalommal kitér —, még azt sem nagyon, ha a polgártársunk lenne.³⁷ Azért a természetes erények — a természeti szenvedélyekhez hasonlóan — már az ítélet utólagos korrekciója előtt tartalmazzák a társadalom (és a társaság) elválásainak szabályozóit. A (feudális) hősi erény — minden egyéni nagysága ellenére — igen rossz helyezést kap Hume hierarchiájában; természetesen a „szerzetesi erények” még rosszabbat: „A nőtlenség, önmegtartóztatás, büntudat, önkínzás, önsanyargatás, önmegtágadás, alázatosság, hallgatagság, magányosság, — mindezen szerzetesi erények minden érzékű ember számára visszataszítóak.” („Principles of Morals”, IX. 1.) Nem vonzóbb azonban Hume szemében a republikánus rigorozitás képviselőjének, Cassiusnak erénye sem. Ki kívánná az olyan ember társaságát — írja az „Erkölcselei”-ben (VII. szakasz) —, akiről elmondható az, amivel Caesar jellemezte Antoniusnak Cassiust:

Szüntelen olvas, nagyfigyelmű,
Átlát az emberek tettein.
Játéknak nem barátja, mint te vagy,
Antonius, nem hallgat muzsikát.
Ritkán mosolyog, s mintegy magát csúfolva,
S eszét gyalázva akkoris, hogy azt
Akármilyen tárgy mosolyra bírható.

(I. felv. ii. szín; Vörösmarty M. ford.)

A *kellemesség* bázisára helyezett „természetes erények” táblázatából azt kell kiolvasnunk, hogy a kritikai beállítottság természetellenes és kellemetlen, sőt egyenesen elviselhetetlen — mindaddig, amíg a fennálló egyáltalán elviselhető.

³⁷ „Cato és Brutus erénye, hősiessége a lehető legdicséretesebb dolog: de milyen célt szolgált lelkesedésük? Csupán még erőszakosabbá és szörnyűségesebbé tették a római birodalom e fatális korszakát, fokozták a köztársaság haláltusának kinszenvedéseit.” That Politics may be reduced to a Science; „Essays”, 26.

„A fennálló kormányzat végtelen előnnyel rendelkezik: azzal, hogy fennáll.”

(„Idea of Perfect Commonwealth.”)

Ha Hume episztemológiáját úgy fogjuk fel, mint a racionalista metafizikák matematikai apodiktikusságú természettudomány-konceptiójának a kritikáját az érzelmi jellegű hívés, és az antropológiailag felfogott szokás principiumai alapján; s erkölcsfilozófiáját mint az etikai racionalizmus észszerű, ésszel felfogható és a racionális belátás által elfogadásukat is involváló normáinak („*fittingness*”) bírálatát, az „erkölcsi dolgokat nem annyira megítéljük, mintsem megérezzük” elvéből kiindulva; akkor bizonyos, hogy a racionalista deduktivizmus elleni támadását politikai filozófiája koronázza meg. S az is bizonyosnak mondható, hogy míg tanításának kritikai oldala (a tradicionalista természetjog, ill. a forradalmi természetes jogok elméletének bírálata) itt a legkonzisztensebb, implikációit tekintve (egy kritikátlan, vagy legalábbis igen kevés kritikát lehetővé tevő konvencionalista tradicionalizmus) ez a legelfogadhatatlanabb. Az empirikus tudományok és az erkölcs terén az ész pretenziói gyakran megalapozatlanok, még gyakrabban túlzóak — a politikában azonban egyenesen ésszerűtlenek. A racionális belátás e téren legfeljebb arra korlátozódhat, hogy belássa: egyetlen politikai társadalmat, társadalmi intézményt, vagy intézményesített jogrendszert sem a racionalitás alapított meg, tehát alapjaik aláásását sem végezheti legitim módon; elfogadásuk vagy esetleges elvetésük motívuma s még inkább igazolása kívül esik az értelmi belátás kompetenciáján. Egy empirikus berendezkedésnek a metafizikai ésszerűség szempontjai szerinti követelése vagy az ésszerűtlenség vádjával való elutasítása történelmi-társadalmi közegben nagyobb képtelenség, mint a legképtelenebb történelmi illúziók, mint a legirracionalisabb társadalmi szokások — mondjuk a királyok „isten kegyelméből” való országlása vagy a majorátus előjogai — együttvéve. „*Elveken*, kiváltképp absztrakt-filozófiai elveken alapuló pártok csupán a legújabb kortól ismeretesek, s valószínűleg a *spekulatív* elvi politika jelenti a legelfogadhatatlanabb, legrendkívülibb jelenséget, amely az emberi történelemben valaha is előfordult.”³⁸

A politikai racionalizmus — s ezzel a „filozófiai politika”, ahogy „Esszéiben” fogalmaz — alaptévedése antropológiai jellegű: azon feltételezés, hogy az emberek az „igazi”, hosszútávú érdekeik racionális kalkulációja alapján cselekszenek (vagy legalábbis kellő felvilágosítás esetén ilyen cselekedetekre egyszerű meggyőzés útján rávehetőek). Hume szerint az emberi természet alaptörvénye, hogy az emberek a bírható kisebb jóról nem hajlandóak — nem is képesek — lemondani a távoli „értelmes” érdek kedvéért, hacsak közvetlen, külső kényszer nem szankcionálja a „racionális” választást. „Az emberek tudva az érdekeik ellen tesznek, s inkább a csekélyebb, és jelenvaló előnyt választják, mint a társadalom rendjének fenntartását” (III. ii. 7.) — tehát ez utóbbi biztosítását és biztonságát nem lehet az emberek tudatos érdekkalkulációjára bízni. Az hogy az emberek általában így — formális-filozófiai szempontból „hamisan” — számolnak, nem egyszerű esztelenség a részükről: a

³⁸ Of Parties in General; „Essays”, 58.

„helyes” kalkulációt keresztülhúzza az a tény, hogy társadalmi méretekben — s az adott társadalmi viszonyok között — a hamis számlák aratnak sikert. A becsületesség nemhogy nem a legjobb, csaknem a legrosszabb politika: „hiszen azt látom, hogy becsületességemben bolonddá teszem magam”; amíg a többiek nem adják fel a kézzelfogható, kisebb előnyök kergetését, én sem választhatom a tisztességesség későn (vagy egyáltalán nem) kamatozó befektetését. Márpedig a *közérdek* az „Értekezés” fejtegetései alapján nem olyan kézzelfogható és csábos közelségben levő *adottság*, mint az „Erkölcs elvei”-nek az önérdék kizárólagosságát elvető koncepciójában.³⁹ Ekképp az önszeretet ellenében nem valamely más, nemesebb princípiumot kell mozgosítanunk, hanem magát az önzést: „az emberi természetnek ez a gyengesége, mint megmutattuk, saját ellenszerének bizonyul”. Nem az emberi természetet kell megváltoztatni — ez amúgy is csupán olyan „teljességgel imaginárius utópiákban lehetséges, mint Morusé vagy Platon Állama”⁴⁰, — hanem a „körülményeket”, azaz közvetlen érdekünkkel kellene tenni pillanatnyi, priváthasznunk feláldozását ama hosszú távú, nagyobb érdek kedvéért, melyet közösségünk tagjaként biztosíthatunk magunk, valamint a közhaszon játékszabályait elfogadó és betartó társaink számára. „Nyilvánvaló, hogy csak akkor sikerülhet orvoslást találni, ha sikerül megváltoztatni magát a vágyat is, és mivelhogy semmi lényegeset nem tudunk megváltoztatni az emberi természetben, tehát legfeljebb körülményeinken és helyzetünkön változtathatunk, mégpedig oly módon, hogy az igazságosság törvényeinek a betartását tesszük a legközelebbi érdekünkkel, s megszegésüket a legtávolabbivá. Ám ez megvalósíthatatlan az egész emberiség vonatkozásában...” (III. ii. 7.) Ez a mechanizmus csupán magát a mechanizmus működését biztosító szűk réteg — az előjárók esetében — számára építhető ki: a jogrend betartásán örökös kevesek számára úgy meg kell emelni a jogrend betartásával megnyerhető tét összegét, hogy számukra ne legyen érdemes ennek kockáztatása a jogrend kijátszásával esetleg elnyerhető, de meglehetősen totális veszteséghez vezető hazardjátelmében. A hatalom birtokosainak természetét sem lehet megváltoztatni: legfőképpen kellő dotációval biztosíthatjuk, hogy a hatalommal való visszaélés rosszabb esélyű stratégia legyen, mint a hatalmi kiváltságok jogszerű élvezete. Valóban nem nevezhető demokratikusnak Hume hatalomelmélete, de nem is kell metafizikai garanciák után futkosnia azért, hogy a demokratikus közakarat képviselői azt akarják, amit a köz akar, vagy legalábbis azt, amit tényleg közérdeknek gondolnak. Semmi más biztosíték nincs arra, hogy „a bürokrácia nem különérdekét teszi meg az általános érdeknek”, mint az, ha az általános érdek képviselője a jobb bolt.

Elméletben igaz, hogy minden, elkülönült erőszakhatalmat (persze azért *nem nagyon* erőszakos hatalmat) működtető berendezkedést fenyeget a hatal-

³⁹ „A konvenció kifejezés alatt a közérdeket értjük — azt, hogy a közös érdeket minden ember átérzi a szíve mélyén és ennek érvényesülését tapasztalja minden más embernél is; ez embertársunkkal való egyetértésben arra ösztönöz minket, hogy a cselekedeteinknek, az emberi tevékenységnek olyan általános rendszerét vagy tervezetét dolgozzuk ki, mely a társadalomban is biztosítja a közhaszon érvényesülését.” („Appendix”, III.) „*Továbbmenve*, ha elfogulatlanul vizsgáljuk meg a dolgokat, úgy találjuk, hogy az az elv, mely feltételezi az összerakottól független jóindulat működését, jóval egyszerűbb, mert kevesebb más elvet kell feltételeznie a társadalom működéséhez.” („Appendix”, II.)

⁴⁰ Idea of a Perfect Commonwealth; „Essays”, 500.

mi visszaélések, a zsarnoki elfajulás végzete, s ezt a többség demokratikus kormányzása zárhatná ki teljes bizonyossággal. „Csak egyetérteni tudok Millar úrral — írta kedvenc unokaöccsének —, hogy a demokrácia a legjobb kormányforma. Az antik köztársaságok ugyan kissé vadak voltak, és véres frakcióharcokba bonyolódtak, de még mindig messze különbek, mint az arisztokrácia vagy a monarchia. Az erkölcsök kifinomodása lehetővé teszi, hogy a modern demokrácia kiküszöbölje ezt a fogyatékoságot. Az európai köztársaságok, kivétel nélkül, olyan jól szervezett kormányzatok, hogy szívem szerint feltétel nélkül rájuk szavaznék. De mi köze lehet ennek az általános spekulációnak jelen politikai céljaink megválasztásához? Egy fennálló kormányzatot örült és bűnös dolog spekulatív elveink alapján elvetni . . .”⁴¹

A kormányzat *eredetéről*, történelmi vagy „természeti” legitimitásáról szóló spekulációk még inkább irrelevánsak „jelen politikai céljaink és választásaink” vonatkozásában. Itt azonban már erősebb Hume állítása: a hatalom legitimitásának *minden* forgalomban levő filozófiai elmélete hamis — nemcsak praktikus implikációik elfogadhatatlanok, hanem minden elméleti előfeltevéjük is az. Sőt az elvek hamisságán az sem változtat, ha praktikus politikaként esetleg elfogadható következtetések kiindulópontjaként szerepelnek, miként az *ellenállás* joga a whig ideológiában, melynek igazolásáért a „természetes jogok” elidegeníthetetlenségének metafizikai elvét mozgósítják. „Azt kívánják bizonyítani, hogy nem kell kivétel nélkül minden esetben alávetnünk magunkat a kormánynak, és hogy az uralkodók mértéktelen zsarnoksága teljesen feloldja az alattvalókat a hűség kötelessége alól . . . a következtetés helyes, bár az elvek tévesek.” (III. ii. 9.)

Hasonlóképpen helyes a toryk ama következtetése, hogy nem lehet egy örökösen megújítandó, népszavazás-szentesítette megbízatásra (melyet elméletileg minden újszülött nagykorúvá válásakor meg kellene ismételni) viszszevetni a hatalmon levő kormánnyal szemben fennálló engedelmisségünk kötelező voltát. Meglehet *filozófiailag* az engedelmisség indoklása látszik szükségszerűnek, a *common sense* az alávetettséget tekinti az ember természeti állapotának, s a lázadás igazolását követeli meg, ha egyáltalán megengedi a lázadást. „Az engedelmisség és az alávetettség olyannyira megszokottá vált, hogy az emberek többsége soha nem kutatja ezek eredetét vagy okát, éppoly természetesnek tekinti, mint a gravitáció vagy a közegellenállás meglétét, éppoly vitathatatlanok, mint bármely más természeti törvényt.”⁴² De nem azért, mert magáévá tette a „passzív engedelmisség” tory tanítását, hanem mert minden metafizikai segédhipotézis nélkül „megszoktuk, hogy engedelmisségre születünk” (III. ii. 10.) — az emberi létfeltételek kényszere, s nem a hatalom isteni eredete teszi természeti törvénné az engedelmisséget, szentesíti a szubordinációt. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mintha valóban megpróbálunk visszamenni az uralkodó hatalmak véres világrajötteinek idejéig: itt árulást, orgyilkosságot, bitorlást stb. találunk, s ez kötelez bennünket hűsége, a hatalom tiszteletére, a törvények betartására. „Amennyiben visszamegyünk valamennyi nemzet történetének a kezdetéig, alig találunk olyan királyságot vagy köztársaságot, melyet ne trónbitorlásra és lázadásra alapítottak volna eredetileg, és amelynek jogcíme ne lett volna kétes és bizony-

⁴¹ Letter to David Hume The Younger, 1775. dec. 8. („Letters”, II, 306.)

⁴² „Of the Original Contract”; „Essays”, 456.

talán — vagy ennél is rosszabb.” (III. ii. 10.) Nincs más legitimitás a történelemben, mint az erőszak, az erősebb joga, s nincs más konszolidációs elv, mint a megszokás — lévén, hogy „semmi sem adhat nagyobb hatalmat felettünk”. Persze megszokhatatlanul erőszakos hatalmat nem szentesíthet e kényelmesen konzerváló princípium: az ellenállás joga ugyan éppúgy nincs megalapozva a természetes jogok transzcendens tiztáblás törvényei között, mint a passzív engedelmség az isteni tízparancsolatban, de éppoly természet-szerűleg működésbe lép, ha a hatalmi téboly teljes létbizonytalanságot teremt, miként kielégítő életfeltételek biztosítása esetén az engedelmség „természeti törvénye”. Az ellenállás jogát (1648-at és a dicsőséges forradalmat) igazolta a történelem, azonban az én *saját döntésemet*, az ellenállás választását avagy a fennálló elfogadását sohasem igazolhatom sem a történelmi precedensek, sem a metafizikai levezetések segítségével. „De hiába szentesíti az általános elvet a józan ész és valamennyi történelmi kor gyakorlata, a jogtudomány, sőt még a filozófia sem lehet képes olyan szabályokat felállítani, melyek segítségével az egyes esetekben is meg tudnók állapítani, hogy mikor jogos az ellenállás, s mindig el tudnók dönteni a kérdéssel kapcsolatos vitákat.” (Uo.) Mindazonáltal Hume „decizionizmusa” éppúgy nem torkollik valamely teljesen nivelláló relativizmusba, mint ahogy a szokás szerepének Burke-höz hasonló aposztrofálásával sem kerül a konzervatív organicisták táborába. Ez utóbbitól tisztos XVIII. századi „módszertani individualizmusa” mindenképpen megóvja, hiszen jószerével még az egyes ember organizációja is alig-alig áll össze az egyes érzetbenyomások és érzelematomok együtteséből! A történelmi relativizmust pedig azért tudja az episztemológiai vagy etikai relativizmusnál biztosabban elkerülni, mert a társadalmi szférában talált a kitüntetett államformát nem ismerő politikai intézmények relativitásán kívül olyan „transzcendens” támpontot, mely anélkül, hogy tényleg a transzcendenciahoz tartozna, képes megalapozni a *politikai szempontból* egyszerűen csak *fennálló* berendezkedések szilárd értékhierarchiáját, meg- és elítélésük megbízható vonatkoztatási rendszerét. Ez a biztos bázis nem más, mint a gazdasági és technikai fejlődés öntörvényű világa, melynek szabad kibontakozását, ha nem akadályozza a politikai intézményrendszer, már elfogadható, ám ha elősegíti — elfogadandó.⁴³

A kormányzók és kormányzottak érdekeinek hosszú távú harmóniáját csak dinamikusan fejlődő gazdaság biztosíthatja: a legértelmesebb önzésen alapuló kalkuláció sem vezethet a *társadalmi hasznosság* ésszerű „kiszámításához”, ha nem állandóan növekedő javak megtermelésének és elosztásának racionális rendje jelenti kalkulációink gazdasági háttérét. „A dolgok leg-

⁴³ Az a szféra, ahol Hume fenntartás nélkül a történelmi relativizmus álláspontjára helyezkedik, a tényleges transzcendencia, a *vallás világa*. A vallások kialakulásának ténye, ésszerűtlen „fennálló” mivoltuk *önmagában* elégséges igazoló elv. („The Natural History of Religion”). A történelmi vallások éppen irracionálisuk révén töltik be történelmi szerepüket — a társadalmi alárendeltség és a magánerkölcs normáinak szentesítését azon a területen, amelyre a politikai konvenció nem képes behatolni. És a vallások racionalizálásának filozófiai kísérlete — a deisták racionalista „természetes vallása” —, ha lehet, még abszurdabb, mint a királygyilkosságra alapított királyságok és köztársaságok szerződésre való visszavezetése. „Hiszen az erkölcs vulgáris szankcionálását minden vallás el tudja végezni — kivéve a filozófiai vagy racionális vallást”. („Dialogues concerning Natural Religion” (part XII.), ed. with an introduction by Norman Kemp Smith, New York 1947).

természetesebb menetének megfelelően az ipar, a mesterségek, a kereskedelem fejlődése éppúgy növeli az uralkodók hatalmát, mint az alattvalók boldogságát; erőszakos és esztelen politika az, amely a közösség gazdagodását az egyes ember elszegényedése árán kívánja elérni.”⁴⁴

Következésképp a luxus, minden korok moralistáinak kedvence céltáblája, akkor és csak akkor negatív jelenség, ha a „*rural lethargy*”, s mezőgazdasági stagnáció termőtalaján burjánzik, mikor is gyakorlatilag az egész többlettermék elfogyasztását-elpazarlását jelenti. Az ipari országok „tömegfogyasztásának” fényűzése azonban a művészetek és a mesterségek, a tudomány és a politikai szabadság fejlődésének bázisát jelentő középosztály (*middling rank of men*, „mely Angliában számosabb mint a világ összes többi részén együttvéve”) életformájának része lett. Ezt a fényűzést inkább komfortnak kellene nevezni, a visszaszorítása helyett általánossá tevésén fáradozni. Dinamikusan fejlődő társadalomban a luxusfogyasztás nemcsak a mesterség és tudományok fejlődésének inspirálója, hanem a művészetek és az erkölcsök kifinomodása számára kedvező légkör kialakításához is hozzájárul. „Az ipar és a mechanikai mesterségek fejlődésének másik nagy előnye, hogy a szabad művészetek és a tudományok haladását is elősegíti; a szépművészetek tökéletesedéséhez szükséges az egyre tökéletesebb technika is. Azon korok, melyek nagy filozófusokat és politikusokat szültek, melyek híres hadvezérekkel és költőkkel dicsekedtek, általában szintoly híresek ügyes szövőmestereikről és kiváló hajóépítőikről.”⁴⁵

Amit a fényűző korok erkölcsi korrupciójának neveznek, azt inkább az erkölcsök kifinomodásának kellene tekintenünk: a barbár erőszak helyett a gáláns udvarlás eleganciája, a *jus primae noctis* szörnyű szokása helyett a csábítás messze nem ily szörnyűséges trükkjei, „melyek mindkét nem szórakozásához és együttes élvezeteikhez” járulnak hozzá. „Ekképpen az ipar, a tudás és az emberiség elszakíthatatlan kötelékkel kapcsolódik össze” — s ez „a közéletben is érezteti jótékony hatását”; a privátfogyasztás növekedése a társadalmi hatalom növelésének záloga. „Minden áru bősége és fogyasztásuk növekedése, mely az élet ékességét és élvezeteit növeli, az egész társadalom javát szolgálja, mivel az individuumok jólétét növelő eszközök szükség esetén a köz szolgálatára rendelkezhetők, s az előállításukra fordított munka bármikor mozgósítható az állam szükségleteire is.” (Uo.)

Nemcsak az állam szükségleteire lehet mozgósítani a „tömegfogyasztás” javaiban akkumulálódott munkát és tudást, hanem világtörténelmi végveszélyben is ez biztosíthatja, hogy nincs teljes pusztulás, hogy a szétvert szobrok és a felgyújtott könyvtárak értékromboló korszakait is túlélheti az a civilizáció, mely az emberek életformájába tömegméretekben beépült. „A szépművészetek és a tudományok, melyek a kifinomult érzelmek és értelem termékei, könnyen elpusztíthatóak, mivel csupán kevesekhez kapcsolódnak, azon kiválasztottakhoz, akiknek szabadideje, gazdagsága, szellemi kiválósága módot ad ilyen nemes élvezetekre. De az, ami minden halandó számára hasznos, s a köznapi élet részévé vált, ha egyszer felfedeztetett, nehezen felejtődik el . . .”⁴⁶

A *munkamegosztás*, mely az egyes emberek kooperációjával lehetővé tette, hogy a szükségletek állandóan növekvő szintjét a képességek, s objektiváció-

⁴⁴ Of Commerce; „Essays”, 266.

⁴⁵ Of the Refinement in the Arts; „Essays”, 277.

⁴⁶ Of the Rise and Progress of Arts and Sciences; „Essays”, 125.

jukként a fogyasztási javak állandó növekedése kövesse, *nemzetközi méretekben* letéteményese lehet az egész emberiség olyan lendületű fejlődésének, mely a francia felvilágosítók legszebb álmait idézi. Azonban Hume-nál nem a tudás tökéletesedése a *primus movens* — hanem a külkereskedelem: „Semmi sem kedvezőbb a művelődés és a mesterségek fejlődése számára, mint sok, független szomszédos ország politikai szövetsége, mely a külkereskedelem érdekein alapul.” (Uo.) A filozófiai spekulációkra hivatkozó politikai pártokkal szemben Hume pozitíve hivatkozik „a gazdasági előnyökön és érdeken alapuló” szövetségekre, s meggyőződése, hogy Anglia rivális pártjai közti különbséget — mely már amúgy sem alapvető, hiszen a feudalizmus restaurációja régóta nincs napirenden a konzervatívoknál, s a polgári társadalom kereteit szétfeszítő szabadságjogokat a liberálisok sem szorgalmaznak — a gazdasági expanzió közös programja lényegében felszámolja.⁴⁷

Az *örök békéről* szőtt hume-i álmokat azonban elsötétíti az a *nacionalista hullám*, mely az 1770-es évektől egyre jobban előnti Angliát. „*Amerikai vagyok elveim alapján*”⁴⁸ írja barátjának; a londoni tömegtüntetésekben (a *Wilkes* és a „*Szabadság fiai*”-féle megmozdulások) azonban csak a „szörnyű nemzeti elfogultságot”, a „szabadsággal való visszaélést” látja meg, az „angol szabadság” fogyatékoságaival szemben meglevő tényleges demokratikus tartalmukat nem. *Gibbonnak* írt levelében már az angol birodalom hanyatlásának és bukásának víziója kísért.⁴⁹

A legfontosabb ellentét azonban Hume és a *Wilkes-féle* demokratikus reformtörekvések koncepciója között nem, vagy nem elsősorban az utcai tüntetések és a parlamenti reformok különböző megítélésében rejlik, hanem a politikai szabadságjogok és a technológiai tudás primátusának eltérő felfogásában — s itt található az angol és francia felvilágosodás alapvető orientáció (s ebből következő koncepció) különbségének kulcsa is. „*Elvárhatjuk-e egy néptől, hogy jó kormányzatot képes kialakítani, ha nem tudja, hogy hogyan kell egy fonógépet kezelni vagy hogy lehet jobban kihasználni a szövőgépeket?*”⁵⁰

Ama fokozatos fejlődés filozófusaként, melynek stációiban fonó- és szövőgépek találhatók, nem lehet olyan patetikus hévvel lelkesedni a tökéletesedés távlatáért, mint a francia „*perfectibilité*” hívői, akik Szellem és Szabadság isteni ujjenyomatát keresték ott, ahol Hume megelégedett a vertikálisból horizontálissá átalakított szövőgépet működtető ügyes ujjak látványával. *Ez* az evolúció nem tart valamely fényes filozófiai mennyország magaslata felé: minden adott fejlődési fok transzcendálható ugyan, de az egész fejlődésnek nincs transzcendens célja: a gépek tökéletesítése értelmesebb és szabadabb világba vezethet, de az *Ész* Államába, a Szabadság Birodalmába soha. Hume filozófiája kétségkívül nem lehet egy forradalom ideológiájának elméleti előzetese — legfeljebb az *ipari* forradalomé —, de olyan „történelmi célok” metafizikáját is kizárja, melyek az egyes embert magasztos megvalósulásuk érdekében eszközzé teszik. Hume humanizmusa, nemzeti és politikai elfogulatlansága nemcsak a whigek és toryk gyűlöletét vívta ki, hanem azokét is, akik a

⁴⁷ Of the Parties of Great Britain; Of the Coalition of Parties.

⁴⁸ To Baron Mure of Caldwell, 1776. okt. 27 („Letters”, II, 303.)

⁴⁹ 1776. márc. („Letters”, II, 310.)

⁵⁰ Of the Refinement in the Arts; „Essays”, 280.

nemzeti előítéleteket és a mindenható állam félelmét különböző politikai céllal ugyan, de ébren akarták tartani és fel kívánták használni. Az ellenforradalmár Burke konzervatív tradicionalizmusa éppoly messzire van Hume programjától, mint a forradalmár Rousseau demokratikus radikalizmusa, mely azonban megköveteli a szükségletek szintjének konzerválását. „*Be a philosopher, but, amidst all your philosophy, be still a man.*”⁵¹

⁵¹ „Légy filozófus, de minden filozófiád mellett — maradj ember!” („Tanulmány az emberi értelemről”, I. fej.) Ennek megfelelően a forradalom és az ellenforradalom idején Hume megkapta a forradalmár és az ellenforradalmár minősítést egyaránt — természetesen mindig a másik féltől. A girondista *Brissot* mindaddig a republikanizmus elárulásának iskolapéldájaként idézte a „*History of England*” forradalom-fejezetét, amíg a francia forradalom következő fejezetében az ő fejére is rá nem olvasták a köztársaság elárulásának vádját. *De Maistre*, a francia restauráció legéleselemjűbb ideológusa viszont a forradalmi szubverzió főalakját látta Hume-ban, „akinek hideg analízisei többet ártottak, mint Voltaire minden felszínes gúnyolódása”.

DOKUMENTUM

MARX „TÉZISEK FEUERBACHRÓL” TIZENEGYEDIK TÉTELÉNEK MAGYAR FORDÍTÁSAI

KÖZLI PRÁGER MIKLÓS

1. . . . a filozófusok *eddig* csak magyarázgatták a világot: fontosabb, hogy megváltoztassuk.
= Marx és Engels Válogatott művei. 1. köt. Bp. 1905. 56. 1. (Szabó Ervin fordítása.)
2. A filozófusok a világot csak különféleképpen értelmezték, pedig az a fontos, hogy megváltoztassuk.
= Czóbel–Pogány: Marx halálának 25. évfordulója. (A Munka Szemléje 1908. 8. sz.)
3. A philosophusok csak különbözőképpen magyarázták a világot, de arról van szó, hogy megváltoztassuk.
= Mössmer Pál: A német tudományos szocializmus. Bp. 1908. 298. 1.
4. A bölcsesek a világot csak különbözőképpen magyarázták, *most* itt a sor megváltoztatni azt.
= Vörös Újság 1918. dec. 7.
5. A filozófusok csak különbözőképpen értelmezték a világot, *most* azonban arról van szó, hogy megváltoztassuk azt.
= Proletár 1919. febr. 1.
6. A bölcselek különbözőképpen magyarázgatták a világot s *most* a világ megváltoztatásán a sor.
= Vörös Újság (Moszkva) 1921. okt. 8.
7. A filozófusok csak különbözőképpen értelmezték a világot, ám a feladat abban áll, hogy megváltoztassuk azt.
= Engels: Ludwig Feuerbach és a német klasszikus filozófia lezárulása. Ford. Káldor György. Wien 1922.
8. A bölcselek a világot csak különbözőképpen magyarázták, de a dolog azon múlik, hogy megváltoztassuk azt.
= Szocializmus 1923. 8. sz. 374. 1.
9. A filozófusok csak különbözőképpen magyarázták a világot, pedig arról van szó, hogy a világot megváltoztassuk.
= Lukács György: Lenin. Wien 1924. 73. 1. (Gábor Andor fordítása.)
10. A filozófusok csak különbözőképpen értelmezték a világot, *ám* a feladat abban áll, hogy *megváltoztassák*.
= Plechanov: A marxizmus tudományos alapproblémái. Bp. 1933. 92. 1.

11. A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, *de* arról van szó, hogy megváltoztassuk.
= Kun Béla: Marx. Moszkva 1933. 7. l.
12. A filozófusok a világot csak különbözőképpen magyarázták, *de most* arról van szó, hogy a világot megváltoztassuk.
= Engels: L. Feuerbach és a német klasszikus filozófia alkonya. Bp. 1945. Szikra, 80. l.
= Marx: Válogatott művek 1. köt. 435. l. Bp. 1948. Szikra
13. A filozófusok csak különbözőképpen értelmezték a világot, *holott* a feladat: megváltoztatni.
= Plechanov: A marxizmus alapvető kérdései. Bp. 1947. Népszava, 130. l. (Justus Pál fordítása.)
14. A filozófusok a világot csak különbözőképpen magyarázták, *de* a feladat az, hogy megváltoztassuk.
= Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. 401. l. Bp. 1949. Szikra
= Marx—Engels: Német ideológia. Bp. 1952. Szikra, 152. l.
15. A filozófusok a világot csak különbözőképpen magyarázták, a feladat az, hogy megváltoztassuk.
= Marx Károlyról. Bp. 1950. Szikra, a 32. l. után következő képmellékleten.
16. A filozófusok a világot csak különbözőképpen magyarázzák; *de* a feladat az, hogy megváltoztassuk.
= Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Bp. 1951. Akadémiai Kiadó, XLVI. l. (a 14. sz. kiadvány idézeteként közölték, mégsem azonos vele).
17. A filozófusok *eddig* csak magyarázták különbözőképpen a világot, *de* a feladat az, hogy azt megváltoztassuk.
= Földrajzi Közlemények 1953. 1—2. sz. 16. l. (Jegyzet: A szövegben két szó a hangsúly kedvéért fel van cserélve.)
18. A filozófusok a világot csak különbözőképpen *magyarázhatják*, *de* a feladat az, hogy megváltoztassuk.
= Magyar Nemzet 1956. márc. 16. 5. l.
19. A filozófusok különbözőképpen magyarázták a világot — a feladat *azonban* a világ megváltoztatása.
= Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Évkönyve 1958. Bp. 1959. 37. l. (Farkas Sándor: Marx Károly tanításainak elterjedése . . .)
20. A filozófusok csak különbözőképpen értelmezték a világot, arról volna szó, hogy a világot megváltoztassuk.
= Felsőoktatási Szemle 1960, febr. 111. l. (Háy László beszéde Marx szobrának leleplezésekor.)
21. A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; (+) a feladat az, hogy megváltoztassuk.
(+ Engelsnél: *de* a)
= Marx—Engels Művei 3. köt. 10. l. Bp. 1960. Kossuth
22. A filozófusok *már régóta magyarázgatják* a világ jelenségeit; *már ideje*, hogy megváltoztassák a világot . . .

- = Theun de Vries: Európa tavasza. Bp. 1960. Gondolat, 781. l. (F. Solti Erzsébet fordítása.)
23. A filozófusok *idáig* különbözőképpen magyarázták a világot, a feladat *azonban* megváltoztatni a világot.
= Vas István: Nehéz szerelem. Bp. 1964. Szépirod. 190. l.
24. A *filozófiának* nem az a feladata, hogy megmagyarázza a világot, *hanem*, hogy megváltoztassa azt.
= Népszabadság 1964. márc. 14. (Patkó Imre: Londoni séta Marx nyomában.)
25. A filozófusoknak nemcsak magyarázniuk kell a világot, *hanem* meg is kell változtatniuk.
= Csongrád Megyei Hírlap 1965. máj. 13. (Patkó Imre: Park a domboldalon.)
26. A filozófusok *eddig* csak különbözőképpen tolmácsolták a világot, *holott* a lényeg az, hogy megváltoztassuk.
= Cikkek a nemzetközi sajtóból 1965. 86. sz. 38. l. (Encounter 1965. okt. Louis J. Halle: Marx vallási drámája. Hantos Éva fordítása.)
27. A filozófusok különbözőképpen magyarázták a világot, *pedig* a világot meg kell változtatni.
= Cikkek a nemzetközi sajtóból 1966. 21. sz. 37. l. (Rinascità 1966. febr. 19. Vittorio Strada: Írók és könyvek a Szovjetunióban. Murányi Beatrix fordítása.)
28. A filozófusok *eddig* csak magyarázták a világot, a mi feladatunk, hogy megváltoztassuk.
= Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapja. Bp. 1967. Kossuth, 64. l.
29. A filozófusok csak különbözőképpen ábrázolták a világot, *de* arról van szó, hogy meg kell azt változtatni.
= Cikkek a nemzetközi sajtóból 1968. 78. sz. 17. l. (Der Spiegel 1968. szept. 12–16. A filozófusok világkongresszusa. Péter Zsuzsa fordítása.)
30. A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztattassék.
= Valóság 1970. 2. sz. 88. l. (Sándor Pál: Fordítás-ferdítés.)
31. A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, *de* a feladat az, hogy megváltoztassuk.
= Lukács György: Lenin. Bp. 1970. Magvető, 47. l. (Bence György fordítása.)
32. . . . a filozófia feladata nem a világ megértése, hanem a megváltoztatása.
= Élet és Irodalom 1971. dec. 11. (Komlós Aladár: Szemere Samu köszöntése.)
33. A filozófusok a világot csak különbözőképp magyarázták, *de* a feladat az, hogy *megváltoztassák*.
= Élet és Irodalom 1972. jan. 8. (Az előbbi idézet helyreigazítása.)

Egyéb, szabad fordítások:

Nemcsak az a fontos, hogy a világot megmagyarázzuk, hanem az, hogy megváltoztassuk!

= Szocializmus 1933. márc 79. l.

Nem elég a világot magyarázni, arra kell törekednünk, hogy megváltoztassuk.

= Marosán György: Az úton végig kell menni. Bp. 1972. Magvető, 266. l.

*

A múlt év tavaszán volt e tézisek keletkezésének 130. és egyúttal eddig ismert első magyar fordítása megjelenésének 70. évfordulója. Mindkettő önként kínálgató alkalom a megemlékezésre és a talán egyedülálló, nem kevesebb, mint 33 változatban megtalált magyar szöveg közlésére, valamint e tétel pályafutásának rövid áttekintésére.

Bevezetőnkben három kérdésre kívánunk rávilágítani:

1. a tézisek megírásának és késői megjelenéseinek körülményeire;
2. magyar fordításaiban a 11. tétel elkülönülésére és jelmondattá válására;
3. a fordításoknak az eredeti szövegtől való eltérésére.

Mint Engels „Ludwig Feuerbach és a német klasszikus filozófia felbomlása” c. munkájának „előzetes megjegyzései”-ből ismeretes, e tételre Marx későbbi feldolgozás céljára hevenyében „semmiképpen sem nyomtatásra szánva, az új világnézet zseniális csírái”-ként vetette papírra és „ad Feuerbach” volt az eredeti címe.

Az 1845 tavaszán írottakat Engels több mint négy évtized múltán tette közzé, saját szerkesztői megjegyzéseivel kiegészítve. Engels ekkor már „A tőke” II. kötetének kiadása után, a III. kötetet rendezve sajtó alá nyilván megszokta Marx szövegének lépten-nyomon való kényszerű kiegészítését. Hasonlóan kellett eljárnia a Feuerbach tézisek szövegével is. A 11. tételbe ugyan, csak egyetlen, mint látni fogjuk nem jelentőség nélküli kötőszót szúrt közbe. Fő munkáikban már mindketten kidolgozták és sikeresen alkalmazták a materialista világnézet alapelveit, Engels az addig megtett útra visszatekintve közlendőnek vélte Marx első, vázlatos és nyilvánosságra nem szánt jegyzeteit. Az is általában ismert, hogy több mint négy évtizeden át csak az általa közölt kiegészített szövegről tudott a világ, míg az eredeti, betű szerint és hasonmásban közölt szöveg csak 1926-ban, megírása után 81 évvel látott napvilágot (Marx–Engels Archív I. kötetében, a facsimile 226. l. szöveg 230.).

Ezúttal természetesen csak a címben megjelölt utolsó tétellel foglalkozhatunk. A magyar fordítások nagy száma talán önmagában is elegendő bizonyíték hazai széles körű elterjedésére és e voltaképpen vázlatosan megírt, szigorúan tudományos tétel népszerű jelmondattá válására.

Mi az oka e tétel népszerűségének? Az egyik bizonyára rövidsége és e révén könnyen megjegyezhető volta. Míg a teljes 11 tételt nyelvünkre először, a bécsi emigrációs éveit élő Káldor György ültette át, addigra már a 11. tételnek hat különböző, önmagában álló fordítása jelent meg. Az előző 10 tétel manapság is jobbára a szakemberek, főleg filozófusok érdeklődésének elő-

terében áll; a többitől elkülönített 11. tételt gyakran idézik és igen népszerűvé vált. A 11. tétel két, pontos vesszővel elválasztott gondolatát Engels a „de” (aber) szócskával kötötte össze, és frappánsan ható, váratlan csattanóval végződő ellentétként került szembe egymással. Ez utóbbi ténytet látszik igazolni a magyar fordításokban, a marxi érintetlen szöveg közlése után is makacsul megmaradó „de” (ám, azonban, hanem, holott, pedig stb. változatban), még az először 1950-ben, eléggé mellékesen, az eredeti kézirat hasonmásának képe alatti megjegyzés formájában közölt magyar fordítás megjelenése után is, csaknem napjainkig.

A 11. tétel önállósulása, a többi tételtől való elkülönülése, továbbá cselekvésre ösztönző mozgósító ereje is megkönnyítette elterjedését. De miért volt szükség e rövid szöveg új meg új formába öltöztetésére? Fordítók nem ismerték a korábbiakat vagy nem tartották kielégítőnek? Bizonyára ez is, az is előfordulhatott. A fordításváltozatok között akad jelentéktelen, sőt csupán szórendi eltérés is (ez utóbbit ugyan a hozzáfűzött jegyzet szerint tudatosan tették 17. sz. 1953). Van kihagyott, nem fordított szó — „csak”, de vannak az eredetiben meg nem lévő betoldások, kiegészítések is és az igeragozás jelen idejű, egyszer szenvedő alakú lesz. Nem tudjuk miért toldotta be mindjárt az első fordításba az „eddig” szót Szabó Ervin 1905-ben és későbbben a költő és hivatásos műfordító az „idáig”-ot (23. sz. 1964) vagy a „már régóta” mellé miért került oda a sürgető „már ideje” (22. sz. 1960). Ez utóbbi kettős betoldás valószínűsíti azt, hogy a némettől eltérő nyelvekben a miénkhez hasonló folyamat játszódhat le, mert Marx brüsszeli napjairól (e tételek megírásának idejéről) szóló szépirodalmi alkotásban fordul elő és nincs okunk rá, hogy a fordítás hűségében kételkedjünk. A forradalmi évekből származó fordításokban még érhetőnek vagy menthetőnek tűnik a közbe iktatott „most” (4., 5., 6. sz. 1918—1921), de már jóval feltűnőbb ugyanez a sokkal későbbiekben (12., 13. sz. 1945—1948). Koruk felfogásáról is vallanak velük fordítóik, de ne feledkezzünk meg róla, hogy ez utóbbi fordítója vagy szerkesztője Rudas László és Czóbel Ernő, Marx és Engels műveinek kiváló ismerői, tudósai; Szabó Ervinnel együtt a maga korában ki tett többet náluk tanaik elterjedéséért hazánkban?

A helyesen fordított múlt idejű „magyarázták, értelmezték, tolmácsolták, ábrázolták” helyébe egyszer a „magyarázták” lép, néhányszor jelen idejűekké válnak, első ízben a nagy gazdasági válság feszültséggel teli napjaiban (9. sz. 1933), majd véletlenül (?) egyik akadémiai filozófiai kiadványban, később a még kevesebbet jelentő „magyarázhatják” (18. sz. 1956) és „magyarázták” (22. sz. 1960), végül magyarázniuk kell (25. sz. 1965).

Közleményünknek nem célja a gyakran olykor jogosan kárhóztatott filológiai elmélkedés vagy szórszálhasogatás, igyekszünk is elkerülni, amennyire csak lehetséges (bár szerintünk a szöveget alaposan ismerni, sőt elemezni is kell), ezért mentségünkre még rá kell világítanunk, hogyan erőtlenedik el az „es kommt darauf an” — szótári jelentése szerint: „arról van szó”, „az a fontos”, bizonytalankodó, feltételes „arról volna szó” jelentésűvé.

A világ megváltoztatásának feladatát a filozófusok, sőt tudományuk a filozófia hatáskörébe utaló fordítások száma sem elhanyagolható (10. sz. 1933. 22. sz. 1960., az említett holland író munkájának fordításában, 28. sz. 1967. 31. sz. 1971. 32. sz. 1972). Egyik fordító maga is filozófus, a másik ünnepi beszédet mondó, szót elvétő filológus-irodalomtörténész. De hiszen ugyanerről egyik folyóiratunk hasábjain (Valóság, 1970/2. és 4. sz.) szerencsére rö-

vid, nem éppen épületes vita robbant ki és ekkor született meg az egyetlen szenvedő igeragozásban álló fordítás is.

Végül nem a sors iróniája-e, hogy e 11. tételt, amelyet zseniális elgondolója papiroson sokszorosítva sem akart látni, egy évszázadnál hosszabb idő múlva új síremlékén márványba vésték, szobrán ércebe-öntve olvasható és további iróniaként az új síremlékről írt riportban a sebtében dolgozó újságíró kétszer is alaposan félreérti a közismert mondást (24. 25. sz. 1964. 1965).

Ismételten hangsúlyozzuk, nem filológiai dolgozat megírása volt a célunk, sem a fordítás-ferdítés vagy a változatok gyönyörködtetnek szólásmondás érvényességének igazolása, de véletlennek sem tarthatjuk a majd hét évtizeden át meg-megismétlődő eltérő, olykor félreérthető fordítások egyikét-másikát; megtehetnénk, ha nem ismernénk Engels tételét: „a gondolkodás feladata . . . hogy minden látszólagos véletlenségen keresztül kimutassa belső törvényszerűségét”. (Anti-Dühring. Bp. 1950. 25. 1.)*

* Az eltéréseket dőlt betűkkel jelöltük, a „de” megmaradását csak az 1926 óta megjelentekben.

SZEMLE

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ALKOTÓ ALKALMAZÁSÁNAK TARTALMÁHOZ

Filozófia és modern biológia*

H: VARRÓ RÓZSA

A biológia és a filozófia kapcsolatának témakörében megjelent értékes alkotások és hasznos kísérletek sorában kiemelkedő helyet foglal el az az újabb, I. T. Frolov szerkesztette tanulmánykötet, amelyet a Kossuth Kiadó tett nemrég közzé magyar nyelven „Filozófia és modern biológia” címmel.

A könyv alapvető jellemzője és erénye a marxista filozófia korszerű alkalmazása a modern biológiában. Megmutatkozik ez már a modern biológia értelmezésében, amelyet a kötet nem szűkít le egy-egy új eredményre, divatos témakörre vagy vizsgálati módszerre. A szerzők szemében a modern biológia nem azonos a molekuláris biológiával, és a modern módszerek a matematikai módszerrel. Ellenkezőleg, a molekuláris genetikát épp azáltal tudják a maga igazi nagyságában bemutatni, hogy bebizonyítják szerves egységét az evolúciós elmélettel. Másszóval, a könyv nem azonosítja a divatjelenségeket az újjal, az újat terjedelmileg nem azonosítja a modernnel, s ettől lesz a „modern biológia” fogalma hangzatos cím helyett mélyen értelmezett, dialektikusan kezelt tartalom.

Az ily módon pozitív eredményeinek összességében felfogott modern biológiában a dialektikus materializmus korszerű alkalmazása mindenekelőtt alkotó jellegének tiszteletbentartását jelenti: a szerzők nem kívánják ráerőszakolni a filozófia tételeit a biológiára, filozófia címen nem avatkoznak bele szakkérdésekbe. Hogy a szerzői kollektíva nevében Frolov írja: „A dialektikus materializmus alapelveinek tudományos alkalmazása minden konkrét esetben alkotó folyamat, s nem egyszerűen a dialektika általános törvényeinek „ráhúzása” a természettudományokra.” „... egy-egy konkrét tudományban kialakult általános elméleti helyzet dialektikus

materialista elemzésének semmi köze a szakkérdések megoldásába való természetfilozófiai és pozitívista „beavatkozáshoz.” (12–13.)

A könyv nem hangsúlyozza szerénytelenül azt a szándékát, hogy segíteni akar a természetkutatóknak, így aztán valóban segítségére van a modern természettudományos megismerésnek épp azáltal, hogy bekapcsolódik a megismerés egységes áramába és a specifikusban feltárja az egyetemeset. Teszi ezt azzal a meggyőződéssel, hogy „... a biológiai megismerésnek vannak olyan oldalai, amelyek a biológián túl lépő és a filozófia illetőségi körébe tartozó külön kutatást igényelnek. Többek között szükség van a biológiai kutatási módszerek ismeretelméleti természetének és alkalmazhatóságai határainak összehasonlító vizsgálatára, egyben pedig egyetlen dialektikus komplexum, rendszer egymással kölcsönösen összefüggő elemeiként is szemügyre kell venni őket.” (17.)

E feladat megfelelő körülhatárolása érdekében a könyv szerzői erőteljesen hangsúlyozzák törekvéseik minőségi eltérését a pozitívizmustól és a természetfilozófiától. Elhatárolódásuk differenciáltságának és eredményességének problémáira még vizsgálatunk, most csak a szándék pozitív jellegét húzzuk alá. Ha nem is teljesen bizonyított, de elgondolkodtató az a meggyőződésük, hogy a pozitívizmus és a természetfilozófia azonos premisszából indul ki, abból ti. hogy „... mindennemű filozofálás a „pozitív tudomány” határain való túllépést jelent. A természetfilozófia ezt a premisszát pozitív előjellel, a pozitívizmus pedig negatív előjellel látja el.” „A biológiai jelenségeket illetően a természetfilozófia és a pozitívizmus egyaránt abból a meggyőződésből indul ki, hogy az élet lényegének, a törvényszerűségeinek természettudományos megismerése lehetetlen.” (8–9.) A pozitívizmus és a természetfilozófia hibáit elkerülendő, a könyv hangsúlyozza: „Nyilvánvaló, hogy a filozófusok erőfeszítéseit napjainkban az elméleti konstruk-

* Szerk. I. T. Frolov, Kossuth, Budapest 1975, 272 oldal. — Szerk.

ciókban alkalmazott eljárásoknak, az élő természet törvényszerűségeire vonatkozó modern tudományos megismerés módszereinek, logikájának elemzésére kel összpontosítani.” (14–15.)

*

A könyv nem tanulmánygyűjtemény a szó megszokott értelmében, hanem egyetlen egységes mű több szerzővel, ahol még a színvonal ingadozása sem haladja meg az egyetlen szerző által írt munkák lehetséges belső színvonalkülönbségeit. Nem többé-kevésbé összefüggő, rokontémákkal foglalkozó tanulmányok halmaza, hanem egyetlen homogén — s tegyük hozzá, igen színvonalas — munka. Ezt az egységet bizonyítja — s egyben megteremti — a témákat összekapcsoló szigorú belső logika, ahol a biológiai és filozófiai aspektust képviselő kérdések sora — mint egy azonos objektív folyamat két oldala — szigorú, zárt logikai rendet képviselnek, teljességet alkotnak a totalitás értelmében. Ennek hogyanjának áttekintése egyszersmind a könyv által tárgyalt problémámasor bemutatásának lehetőségét is adja.

Az I. T. Frolov által írt első fejezet, „A materializmus és az idealizmus harca. A biológia elméleti alapjainak dialektikus felfogása” címmel a tudományok dialektizálódásának folyamatával, annak bonyolultságával, valamint ideológiai, társadalmi-politikai összefüggéseivel foglalkozik. Ez a kérdésselvetés megadja a könyv alaphangját, hisz mindvégig a tudományok dialektizálódásáról, mint nem spontán, hanem az elméleti-filozófiai gondolkodás által tudatosan kifejlesztett folyamatról van szó, amelynek alárendelve jelentkeznek azok a világnézeti problémák, amelyeknek megoldása a biológia továbbfejlődésének lényeges eleme. A dialektizálódás a bioszféra objektív dialektikájának a biológiai megismerésben való tudatosodása, valamint az egész anyagi valóságból absztrahált filozófiai törvényeknek a tudatos alkalmazása a biológiai megismerésben. Ez nem történhet másként, mint az e szemlélet térhódítását akadályozó mechanista és idealista nézetek leküzdésével. S ez utóbbiak messze nem tartoznak a múlthoz. Éppen ez az első fejezet vitatkozik J. Monod-val, kimutatván, hogy az általa ismét misztifikált, titokzatos „élő molekula” tétele nem más, mint az életerő idealista elvének modern megjelenése. A biológiai önszabályozás is kedvenc terepe az idealizmusnak. A szerző azonban hangsúlyozza, hogy az ilyen és ehhez hasonló világnézeti kérdések elsősorban metodológiai problémákként jelentkeznek. „Az életről szóló tudomány ismeretelméleti-vi-

lágnezeti problémái körül folyó filozófiai harc napjainkban szüntelenül fokozódik, egyre finomabb metodológiai problémák szintjére tevődik át, ahol mindannyiszor a dialektikának a biológiai megismerésben való alkalmazása kerül napirendre.” (48.)

Ez a megállapítás érthetővé teszi, miért foglalkozik a következő fejezet épp a biológiai kutatás módszereivel. Abból a szerzői felfogásból, hogy a filozófia illetékességi területe a biológiai megismerés metodológiája, s hogy a világnézeti problémák, ill. a filozófiai metodológiai kérdései elsősorban a dialektika szintjén jelentkeznek — származik nyilvánvalóan az a törekvés, hogy ebben a fejezetben áttekintést kapjunk a biológia megismerési módszereinek fejlődéséről és jelenlegi tipikus formáiról. A leíró, osztályozó, összehasonlító, kísérletező módszer történeti fejlődését áttekintve arra a következtetésre jut a szerző, hogy ezek nem a biológiai megismerés egy-egy etapja, hanem egyre magasabb szinten megismétlődő formái. „Míg azelőtt pl. az összehasonlító és a történeti módszernek többnyire az egyszerű megfigyelés anyagával volt dolga, addig ma már mindinkább kísérletileg megállapított tényekre támaszkodnak.” (64.) S noha a biológiai megismerésnek ezek a formái nem specifikusan „biológiaiak”, hisz más területen legalább úgy alkalmazzák őket, sajátosságukat az élő szervezetek specifikitásából nyerik. Ez utóbbiról a következők tömör megállapítást olvashatjuk: „... biológiai tudás ott jön létre, ahol a kutatás az élő anyag szervezetségének sajátosságait szem előtt tartva folyik”. (54.) E specifikumokra épülő vizsgálati módszerek között ma a kísérleti megismerés dominál.

A harmadik fejezet, „A történetiség elve. A kísérlet és az elmélet a biológiában”, már arra hívja fel a figyelmet, hogy a kísérleti módszer dominanciája nem jelentheti annak abszolutizálását. Itt újból a dialektizálódás problémája kerül a felszínre. A fejezet szerzője hangsúlyozza, hogy „Abban a mértékben, ahogyan felismerik azt a tényt, hogy a történetiség szerves tartozéka a biológiának, jelentős mértékben bekövetkeznek a biológia dialektizálódása.” (69.) A történetiség bevonulása a biológiába nem mai keletű, Darwin alapozta meg, és ma a biológia történelmi módon igyekszik szemlélni a fiziológia, a biokémia és a genetika problematikáját is. Fontos adalék a biológia dialektizálódásához a szerzőknek az a megállapítása, hogy a genetikus kód is történeti jellegű. „A történetiség hozzásegít ahhoz, hogy e bonyolult jelenségnek magát a lényegét magyarázzuk meg — egyebek között, hogy megértsük: az ún. genetikus kód nem más, mint az élő

rendszerek sajátos alkalmazkodása történeti fejlődésük folyamatában, nem más, mint az a koncentráció és megfelelően átalakított információáradat, amelyet az élő rendszerek rendszerint egyedi életük folyamán kaptak, részint elődeiktől vettek át; információáradat annak a külső környezetnek az élő rendszerekre hatást kifejtő tényezőiről, amelyben történeti fejlődésük végbement.” (70.)

A történetiség elvének a biológia minden területére való kiterjesztése valósítja meg ténylegesen a kísérlet és az elmélet egységét. Csak a történeti módszer biztosítja, hogy a kísérlet ne laposodjon tisztán empirikus kísérletté, és az elmélet — többek között az e fejezet által vizsgált elméleti biológia — ne ragadjon meg a spekuláció szintjén. A spekulatív kísértések legjobb ellenszere a szerzők szerint a tudás axiomatizálása, melynek nehézségeiről és feltételeiről érdekes gondolatokat olvashatunk a könyvben. Az elmélet axiomatikus kiépítésére ott vannak meg leginkább a feltételek, ahol különösen intenzíven alkalmazzák a matematikai módszerekre jellemző szimbolikus konstrukciókat.

S ezzel el is jutottunk a negyedik fejezethez, melynek tárgya „A modellezés és a biológiai kutatás matematizálása”. Bármely tudományág területén munkálkodó kutató számára érdekes lehet mindaz, amit e fejezetben a modellezésről, a modell fogalmáról olvashatunk. Szó van itt a matematikai modellezés szintjeiről, de a biológia matematizálásának problematikuságáról is. E terület legnagyobb szaktekintélyét, Rasevskijit idézik, aki szerint a „... biológiában a matematikai modellek nem általános biológiai elvekre épülnek, hanem, akárcsak a fizikában, általános fizikai elvekre. Míg azonban a fizikában ez az eljárás jogosult, a biológiában csak bizonyos korlátok között alkalmazható.” (107.) Meg kell jegyezni, hogy ez a gondolat a redukcionizmus elleni polémiaának is fontos része. A matematizálódás megoldatlan mozzanataival kapcsolatban sok nagy félreértést oszlat el az a megállapítás, mely szerint „Nagy tévedés volna azt hinni, hogy megoldásukhoz el lehet jutni pusztán azzal, hogy a biológusok megtanulják a matematikát, a matematikus pedig a biológiát (habár erre feltétlenül szükség van), s azzal, hogy tudatosan tágtjúk a matematika biológiai alkalmazási körét.” (108.)

A matematizálás és a modellezés dialektikus felfogásának igen fontos eleme az a felismerés, hogy a modellezésnek szoros kapcsolatban kell lennie a minőségi, tartalmi értelmezéssel, továbbá, hogy a modellezést nem szabad szembeállítani más módszerekkel, sőt e módszereknek alá is

kell rendelni, és végül az a következtetés, mely szerint „A modellezés lehetővé teszi, hogy a biológiai kutatás új szintre emelkedjék, hogy az egyes formák, funkciók és folyamatok analitikus tanulmányozásáról áttérjen az egységes egészet alkotó rendszereknek, e rendszerek működési elveinek és mechanizmusainak szintetikus megismerésére.” (113.)

Igy jutunk el az ötödik fejezethez, mely a mű szigorú logikája szerint nem is tárgyalhat mást, mint a biológiai rendszerekkel kapcsolatos filozófiai problémákat. E fejezet címe: „A strukturális rendszereszerű megközelítési mód az élet megismerésében. A biorendszerek szerveződési szintjének, alapformáinak koncepciója”. Szerzője A. J. Iljin. Ha lehet különbséget tenni a könyv egyes részei között, ez egyike a legsikerültebb, legszínvonalasabb, leginkább problémagazdag fejezeteknek. Az előző fejezet gondolatát folytatva a szerző hangsúlyozza, hogy a biológiai modellezés célja a biológia tárgyának rendszerként, totalitásként való reprodukciója. A valódi rendszereszerű megközelítésnek pedig alfája és omegája a dialektika, hisz a strukturális rendszerelvű kutatás egyik kiindulópontja az anyagi kölcsönhatás ténye, a világ anyagi egységének elve. Ennek megfelelően a könyv teljes természetességgel mutatja ki a rendszerelvű vizsgálat és a darwini evolúciós elmélet belső rokonságát: „Amióta Darwin megalkotta a természetes kiválasztódás elméletét, a biológiában az evolúció tana töltötte be a vezető integratív elmélet szerepét. Ebben a tanban a tudományos metodológia két általános alapelve érvényesült, nevezetesen a fejlődés elve és a világ anyagi egységének elve.” (115.) Nem utolsósorban a rendszerelvű vizsgálat alapján értelmezhető az evolúció elemi egységének, a populációnak, s ezen keresztül az egész élő világnak az evolúciója, valamint a struktúra és a funkció ellentmondása, amely szintén a fejlődés tényezője.

A biológiai rendszerek filozófiai problémáival való foglalkozás, a kölcsönhatásoknak e rendszerekben játszott vezető szerepe indokolja hogy a könyv következő fejezete a determinizmussal foglalkozzék. „A szerves determinizmus elvei, a célszemléletű megközelítés a biológiai kutatásban” c. részben ismét bizonyítást nyer a könyvnek az az előrebocsátott állítása, hogy a metodológiai problémák óhatatlanul más világnézeti kérdésekhez is elvezetnek, s hogy a biológia idealista interpretációja, mint oly sokszor, most is metodológiai kérdéssel függ össze. Régi tény a biológiában, hogy az okság, és általában a determinizmus téves értelmezéséhez fűződik a biológiai idea-

lizmus egyik legszívósabb formája: a teleológia, a finalizmus. Demonstrációja során a könyv nem elégszik meg azzal, hogy a célszerűség elvével szembeállítsa az objektív kölcsönhatásokat feltáró darwini evolúciós elméletet. A természetbe beleve-tített finalista szubjektív célszerűséggel nem egyszerűen ellentételezi az objektív célszerűség kategóriáját: a finalizmus helyett egy materialista, dialektikus célszerűséget mutat be, mely szerint „A dialektikus materialista, szerves determinizmus a célszerűség viszonyának, sajátos összefüggésnek tekinti, nevezetesen a rendszer kezdő és végállapota közötti összefüggésnek.” (132.) Ezt az élő természetre alkalmazva úgy értelmezi, hogy „A szerves célszerűség jellemzi az élő rendszerek felépítésének és funkcióinak sajátosságait, anyagcseréjük specifikumát, jellegzetes vezérlési és szabályozási, növekedési és fejlődési stb. folyamataikat.” (133.) A szerves célszerűség azonos az irányultsággal. Lassan meg-alapozódik az a feltevés — írja — „... hogy az élő rendszerek átörökléses változásait, metabolikus (anyagcserés), termodinami-kai és egyéb folyamatait bizonyos irányultság — s ebben az értelemben célszerűség — jellemzi”. (136.) A könyv ezt természetesen csak általános tendenciának és statisztikus érvényűnek tekinti. A „cél” „előre-vevőtűdésének” is megvan az objektív meg-felelője: a genetikus program tulajdonké-pen a szerves célszerűség egy esete, mely-ben a múlt előrevetítődik és objektív cél-ként determinálja a jövőt. De hogy a problé-ma materialista megközelítési módja fel-ől ne legyen kétség, idézzük magát a szer-zőt: „A DNS-molekulákban kódolt infor-máció pedig nem más, mint e folyamatok-nak és az egyéni, valamint a fajfejlődésben való realizációjuknak a programjai.” „... ez az információ nem más, mint ana-nak a környezeti hatásáradatnak a kon-centrációja, amely az egyedi élő szervezetet élete folyamán, a fajt pedig történeti fejlő-dése folyamán érte”. (139.) Mi több: „Ez a program, amely részint az átöröklött genetikus struktúrákban, részint az akció eredményének rögzített akceptorával ren-delkező fiziológiai rendszerekben van kó-dolva, betöltheti azt a szerepet, hogy egy még véghez nem vitt akciónak, egy ilyen akció eredményének „anticipációs modell-jévé” váljék.” (140.) A probléma e pozitív megoldása alapján kerül sor a fejezet végén a finalizmus egyik képviselőjének, Dobz-hanskynak a bírálataira, aki az okságot a hagyományos mechanikus modell szerint érti, s ezért a statisztikus vagy ciklikus oki összefüggések elismerését indeterminizmus-nak minősíti.

A hetedik és nyolcadik fejezet nem egy-

szerűen egy logikai lánc soron következő láncszeme: itt a genetika vizsgálatával mintegy folytatását és szintézisét kapjuk az előző fejezetekben található filozófiai mondanivalónak. Ezekre a részekre azon-ban más összefüggésben fogunk kitérni. Csak annyit jegyünk meg, hogy itt is igen termékenynek bizonyult a történeti-ség elvének, a dialektikus determinizmus-nak, a rendszereszerű megközelítésnek a tu-datos és sokoldalú alkalmazása.

A legnagyobb előrelépést azonban a könyvben az evolúciós elméletnek és a ge-netikának az a sajátos egységben látása je-lenti, amely mindkét terület értelmezését minőségileg magasabb szintre emeli. S ta-lán nem szerkesztési véletlen, hogy a záró fejezet „A materialista dialektika és az evolúció elmélete” kérdését tárgyalja. Igen szerencsés probléma-kezdés az „evolúciós eszme”, „evolúciós tan” és „evolúciós el-mélet” fogalmi megkülönböztetése, fejlő-dési kapcsolatuk kimutatása, melyet az át-öröklés és az evolúció egységének kihang-súlyozása és bizonyítása követ. S ezt a Frolov szerkesztette mű nem filozófiai de-klarációkkal, hanem az evolúciós tényező-k oki — szükségesszerű és stochasztikus — összefüggéseinek feltárásával, valamint az „átöröklés elemi egysége”: a gén, az evolú-ció elemi egysége: a populáció, és az elemi evolúciós anyag: az egyes élőlény közötti kapcsolatok tisztázásával éri el.

*

Az egyes fejezetek belső logikájában és tartalmában kifejezésre jutó gazdag mon-danivaló jól bizonyítja, mennyire termé-keny az a módszer, amely a biológiai meg-ismerés folyamatát vizsgálva a szakmai és metodológiai összefüggéseket egyaránt fel-fedi, gazdagítva velük a biológiát is és a filozófiát is. De a könyv legnagyobb hozzá-járulása a biológiai kutatás fejlődéséhez az, hogy a *modern biológia eredményeinek egy filozófiailag reális, kiegyensúlyozott értékelé-sét adja.*

A biológia új felfedezéseinek filozófiai ér-tékelésében Frolovék munkája — termé-szetesen más értékes publikációkkal egy-vonalban — kiemelkedően józan, de nem az „arany középút” követése értelmében, ha-nem a tudományos marxista gondolkodás-mód következetes alkalmazásával. Mert nem titok, hogy hosszú éveken át a vég-letekben való mozgás volt a tipikus, vagy pedig e végtelen összeegyeztetési kísérlete, ami mögött rendszerint nincs más, mint alkalomvárás a korábbi nézetek rehabilitálására. Nemcsak a dogmatizmus, és benne a régi természetfilozófia legrosz-szabb hagyományaihoz való visszatérés

marxistának álcázott gyakorlata volt ural-
kodó évtizedeken keresztül, hanem évtized-
nyi időt vett igénybe e szakasz ellenreak-
ciója, egy ellenkező előjeli dogmatizmus,
a marxizmus „reneszánszának” álrühájá-
ban. Ez az ellenhatás elvetette a korábbi
idők minden pozitívumát, mélyen hallgata-
zott a darwinizmusról, Tyimirjazev, Mi-
csurin nagy érdemeiről. Ugyanígy hallgata-
zott a mendeli genetika — egyébként tör-
ténelmileg szükségszerű — hiányairól, és a
„mendelizmushoz” kapcsolódó metafizika-
s-idealista interpretáció bírálata alig ka-
pott hangot, filozófiai kritikátlanúság ural-
ta a molekuláris genetika értékelését is. A
kialakult helyzet okát minden bizonnyal
a területtel érintkező filozófusok és biológusok
megrendülésében találjuk, amelyet a régi hibák
napvilágra kerülése, de ugyanakkor a biológiai
forradalom hatalmas eredményeinek heurisztikus
hatása váltott ki. Az okok között szerepel a
szubjektívizmusra szubjektívizmussal való reagálás
is, de legfőképpen a történelmi szemlélet, a
dialektikus módszer valódi alkalmazásának
a hiánya.

Ezeknek a nehézségeknek már a nyomát
sem érezzük e könyvben — ahogy monda-
ni szokás: helyükre kerültek a problémák.
Mindez valószínűleg a történelmi távlat le-
higgasztó hatásának köszönhető, de ebben
óriási szerepe volt természetesen a marxista
filozófia utóbbi években bekövetkezett
fejlődésének a biológia rohamtempójú
előrehaladásának is.

De nézzük meg közelebbről a mű fő ér-
demeit ebben a vonatkozásában. Ezeket
mindenekelőtt a történetiség elvének kö-
vetésében jelölhetjük meg: a genetika több
fontos történelmi összefüggésének feltárásával
a könyvnek sikerült kiigazítani a nem
egyszer összekuszálódott szálakat. Mint
láttuk, önálló fejezet formájában, de szá-
mos más helyen is a könyv kiemeli a dar-
wini evolúciós elmélet és a modern geneti-
ka egységét. A darwinizmus időállóságát
nemcsak a populációs genetika kapcsán
mutatja ki: ezt teszi pl. a modern rend-
szerelmélet és a darwinizmus összefüggése-
inek feltárása során; a szerves célszerűség
bizonyításában; az élővilágban érvényesü-
lő statisztikus-valószínűségi törvények be-
mutatásában; De Wries antidarwinizmusá-
nak bírálataiban; s nem utolsósorban a ge-
netikának abban a meghatározásában, mi-
szerint az: „az átöröklés és változékonyság
gyors ütemben fejlődő tudománya”.

Van azonban még e „helyretevés”-ben
egy-két kisebb hiányosság. Nem állított
természetesen, hogy nem lenne jogos né-
mely ponton Darwint bírálni, de nem ér-
zem eléggé körültekintőnek azt, ahogyan a
könyv W. Johannsen bírálatait helyeselve,

vele együtt kifogásolja azt, hogy Darwin
„... nem hatolt be kellőképpen az átörök-
lés törvényeibe”. Ugyanez áll arra a kijel-
entésre, hogy az a tény, hogy „... Dar-
win a természetes kiválogatódás elméletét
kísérletileg nem igazolta, csökkenti ennek
az elméletnek a megbízhatóságát, meggyő-
ző erejét”. (155.) Ennek a bírálatnak igaz
tartalma ellenére az a hibája, hogy törté-
nelmietlen. Ti. tökéletesen igaz az, hogy
az evolúciós elmélet és a genetika kiegészíti
egymást, de megjelenésük idején ez termé-
zetesen nem volt nyilvánvaló: ezért mi-
kért nem lehetett számonkérni a geneti-
kától az evolúció folyamata törvényszerű-
ségeinek a feltárását, úgy fordítva, a dar-
winizmustól sem volt számonkérhető az
örökítő anyag ismerete. Ami pedig azt az
állítás illeti, hogy Darwin a természetes
kiválogatódást kísérletileg nem igazolta, az
nem felel meg a tényeknek, — illetve csak
annyiban, hogy ezt az igazolást nem mo-
dern kísérletekkel végezte, hanem elsősor-
ban empirikus, nagy mennyiségű tárgya-
szerű megfigyelésekkel, és a mesterséges
szelekció gyakorlásával és tanulmányozá-
sával. A kísérletek a tudományokkal együtt
fejlődnek; egy korábbi tudományos szint-
től a mai kísérleteket számonkérni nem re-
ális. Mendel kísérletei is a maiakhoz ké-
pest csak felszíni megfigyelésnek bizo-
nyulnak, elemi aritmetikai szempontok fi-
gyelembevételével.

A könyvre általában jellemző reális, ki-
egyensúlyozott értékeléshez tartozik az a
mód, ahogyan Mendellel foglalkozik. Men-
del történelmi érdemének minden csorbítá-
sa nélkül, a tanulmánykötet elhatárolja
magát azoktól, akik azt állítják, hogy
„... a mendelizmus a biológiában az eg-
zakt tudás alfája és ómegája, amely arra
hivatott, hogy felváltsa a természetes ki-
válogatódás 'spekulatív' darwini elméle-
tét”. „A mendelizmus neofitái azt hitték
— jegyzi meg helyesen Dubinyin —, hogy
a genetika minőségileg különbözik a biológia
többi részétől, s hogy mostantól fogva
a kísérletre támaszkodva véget lehet vetni
mindennemű spekulációnak és megbízhatatlan
sejtésnek, többek között Darwin taná-
nának is.” (157.) A mendelizmus belső
problémáit elemezve a könyv arra a követ-
keztetésre jut, hogy „... a mendelizmus
a genetikus kutatás minden szabotossága
és egzaktsága mellett is, több problémát
vetett fel, mint amennyit megoldott”.
(162.) A dogmatizmus hibájába való vis-
szaesés nélkül Frolóvnek munkája újból
használja a mendeli genetikára a „formális
genetika” kifejezést, persze nem a megbé-
lyezés szándékával, hanem a formális jel-
leg pontos értékelésével, történelmi létjogo-
sultásának elismerésével, és a formaliz-

mus meghaladása útjának bemutatásával. Ugyanez a következtetés és differenciált kritika jellemzi a genetika története más nagy alakjainak az értékelését, filozófiai hibáik feltárását.

A szemlélet kiegyensúlyozottsága jellemzi a munkát a molekuláris biológia alapteleinek értelmezésében is. Itt sem a dogmatizmus iránti holmi nosztalgiaiak lépnek újból működésbe; nem arról van szó, hogy a szerzők azt az illúziót táplálják, hogy egyszer majd beigazolódik a fehérje \rightarrow RNS \rightarrow DNS irányú információáramlás létének hipotézise. De megszüntetik a DNS körül kialakult misztifikációt, amely aktuálisan vagy potenciálisan melegágya volt a neovitalizmus és a mechanizmus különböző válfajainak. Egyértelműen tisztázzák a DNS-molekula helyét az élőben, és ennek kapcsán a molekuláris kutatás helyét a biológia tudományában. „Kétségtelen — idézi Smalgaudent a könyv —, hogy a DNS-molekula minden adott élő szervezet fejlődési specifikálásának kémiai alapja. Magában véve azonban nem határozza meg az élő szervezeteknek sem önreprodukciónak, sem fejlődésüket, nem tekintendő az élet alapjának.” (199.) Ezzel a nézettel van összhangban a molekuláris kutatás helyének reális kijelölése is: „A biológiában a fizikai-kémiai módszerek korlátlanul alkalmazhatók az élő anyag szubsztánctudományának és funkcióinak molekuláris szinten történő kutatása terén, de ez a kutatómunka, bármennyire behatoljon is a részletekbe, nem foghatja át a biológiai tárgy egészének összes tulajdonságait.” (80.) Az öröklődésért felelős anyag és a vele foglalkozó diszciplína helyének egyértelmű értékelése legfőképpen abból a szemléletből és törekvésből ered, amely igyekszik felszámolni a DNS-nek a maga elszigeteltségében tulajdonított, már-már indeterminista módon felfogott szerepét. A szervezet és a környezet, az örökítő anyag és a környezet összefüggésének egyértelmű megfogalmazásait látjuk az alábbi megállapításokban: „Biológiai tartalmát tekintve az élő szervezet genetikai információját nem más, mint a külső környezet hatásának koncentrált és megfelelően kódolt áradata. Olyan információ ez, amelyeket az élő szervezetek egyéni életük folyamán kaptak és elődeiktől átvettek. Nyilvánvalóan az olyan élő szervezetek rendelkeznek a legsokoldalúbb információval, amelyek az evolúciós fejlődés legbonyolultabb útján haladnak végig, melyeknek átörökítési mechanizmusa a külső környezet legváltozatosabb tényezőinek hatására alakult ki.” (111.) A genetikai anyag determináltságának jellegére utalnak a következő mondatok: „Ma már nem fér kétség

ahhoz, hogy a genetikai anyag nem önkényesen (ok nélkül) változik meg, hanem annak következtében, hogy a környezet hatást fejt ki a gametogenezis valamennyi stádiumára és magukra a gamétákra (ivar-sejtekre), s ez a hatás megzavarja a genetikai információ továbbítását és előidézi a mutációt.” (172.) Logikusan következik ezekből az az összefoglaló megállapítás, mely szerint „Természetes, hogy a genetikának azok az elképzelései, amelyek a filogenezistől, az ontogenezistől és az élő szervezet egész jellegétől való elvonatkoztatáson alapultak, a legnagyobb mértékben absztrakttá váltak.” (173.)

A genetikának e determinista felfogása eredményezi a szerzőknél az evolúcióval való összefüggés filozófiai-szakmai belátását. Igen lényeges mozzanata ennek a könyv azon gondolata, hogy amellett, hogy a kedvező mutációk az alkalmazkodás lehetőségét biztosítják, maga a mutáció-képesség is evolúciós jegy. Túl azon, hogy a biológiai kölcsönhatás igen szép és fontos példáját látjuk e megállapításban, igazi lényege abban van, hogy feltárja: a genetikai anyagnak a környezetével folytatott kölcsönhatásainak sokaságából jön létre az élő világ evolúciója. Így teljesen jogosultnak látszik az a hipotézis, hogy „... az evolúciós folyamat fő tendenciája a genetikai rendszerek információkapacitásának növelése”. (181.) S ha az idézetek sorát lezárva megjegyezzük, hogy a probléma dialektikus vizsgálatának köszönhető végtelentől mentes szemléleti mód nemcsak ennek a könyvnek a sajátja, hogy több pozitív előzményhez kapcsolódik — bátorságához, kiemelkedő egyértelműségéhez, akkor sem fér kétség.

*

Felsorolt és jellemzett erényei mellett a tanulmánykötetnek vannak hibái is. Bármennyire is termékenynek, alapvetően helyesnek bizonyult szemléleti módja a modern biológia és a filozófia kapcsolatának vizsgálatában, a szemléletmód nem mentes bizonyos egyoldalúságtól és ez egyoldalúságból származó hibáktól. Különösen plasztikusan fogalmazódnak meg ezek a bevezetésben (I. T. Frolov). *E problémák közös gyökere a filozófia illetékességének a metodológiai problémákra való leszűkítésében van.* Ezáltal a biológiával kapcsolatban felmerülő ismeretelméleti és ontológiai kérdések a metodológiára redukálódnak, mintha a filozófia és a metodológia közé egyenlőségi jelet tehetnének. Ezáltal vizsszakanyarodás történik épp ahhoz a két irányzathoz, amit a könyv szerzői mindvégig az alapvető ellenfélnek tartanak: a pozitívizmushoz és a természetfilozófiához.

A pozitívizmushoz való visszakanyarodás abban jelentkezik, hogy a filozófia feladatát — legalábbis programatikusan, mert a könyv tényleges mondanivalójában szerecsére mást tesz — a természettudományos megismerés módszerének és logikájának vizsgálatára szűkítik le. A természetfilozófiához való visszakanyarodás pedig általában következik be, hogy az egész filozófiának metodológiává való zsugorítása el-mossa a határt — a könyvben alig találunk ilyen irányú differenciálást — a filozófiai és a szaktudományos metodológia között, s ennek következtében — legalábbis ebből a szempontból — nehezzé válik a filozófia és a szaktudomány megkülönböztetése.

Természetesen nem vonható kétségbe, hogy a filozófia funkciója a természettudományos megismerés terén elsősorban és mindenekelőtt metodológiai. Így igazat kell adnunk a könyvnek abban, hogy „A biológiai kutatás jellegének megváltozása, bonyolultabbá válása megnöveli annak a fontosságát, hogy helyesen tájékozódjunk a tudomány általános elméleti kérdéseiben, a tudományos megismerés metodológiájával és logikájával összefüggő problémákban.” (56.) Valamint abban is, hogy „... a modern biológia alapvető metodológiai problémája az, hogy felismerjük az életfolyamatok objektív dialektikáját, és rendelkezünk a megismeréshez szükséges megfelelő dialektikus formákkal. Ez többek között azt jelenti, hogy tisztázni kell a tudományos kutatás ama speciális eszközeinek dialektikus természetét, melyek a biológia rendelkezésére állnak.” (56.)

A probléma ott kezdődik, hogy a könyv a biológia minden problémáját metodológiai kérdésként kezeli, s így, ha szerepel is benne bőven az idealizmus bírálata, az mindenkor alárendelődik a módszertani problémáknak. Ezzel a világnézeti harc az indirekt küzdelem szférájába kerül, ami önmagában nem baj, csak épp nem elég, s főleg azt a látszatot kelti, mintha ma már az idealizmus kizárólag ismeretelméleti gyökerekből táplálkozna — többek között a megismerés módszereinek problémáiból —, s nem lenne általánosabb világnézeti és társadalmi háttere.

Pozitivistikus megnyilvánulásnak érezzük azt, ahogyan óvják a filozófiát a szakkérdésekbe való beavatkozástól. Úgy hisz-szük, ahogyan a valóságban nem különül-nek el élesen a dolgok, a megismerés szá-mára sem léteznek mindig éles határok: ami metodológiai probléma az egyik oldalon, az szakkérdés a másik aspektusban; ami „csak” hozzájárulás a természettudomá-nyokhoz az egyik összefüggésben, az „be-avatkozás” a másik összefüggésben. Ez a

helyzet pl. a könyv azon feladat-megjelölő kijelentésével, mely szerint a filozófiának azt kell tisztáznia „... hogy ismeretelmé-letileg milyen természetűek és logikailag milyen jellegűek a biológiában alkalmazott fizikai-kémiai kísérletek, az élő szer-vezetek leírására és kutatására használt matematikai módszerek, e rendszereknek a szerves természet különböző szintjein való (elsősorban kibernetikai) modellezése...” (17.) De ami ismeretelméleti természetű kérdés a filozófia nézőpontjából, ugyanaz (pl. a fizikai-kémiai kísérletek, a matematikai modellezés) önmagában, ill. a konkrét biológiai kutatások össze-függésében szigorúan szakmai kérdés le-het. Ugyanígy nincs éles határ a szaktudo-mányok fejlődéséhez való „hozzájárulás” és a „beavatkozás” között. A pozitív hoz-zájárulás — pl. a helyes szemléletmód kial-akítása, a legalkalmasabb vizsgálati mód-szer kiválasztása, az elért eredmények el-méletileg jól átgondolt szintetizálása — nem egy esetben új szaktudományos ered-ményekhez vagy hasznos hipotézisekhez vezet, illetve befolyásolja a kutatás irá-nyát; és ki állíthatja erről, hogy ez nem beavatkozás? Beavatkozás, de pozitív jel-legű beavatkozás.

Egy másik helyes törekvésnek a túlhaj-tását látjuk abban a káros különbségtétel-ben, amelyet a könyv a tudomány egyzart eredményei és ezek interpretációja között igyekszik tenni. Az első fejezetben ezt ol-vashatjuk: „... a kísérletileg igazolt ter-mészettudományos elméletek nem ‚felelő-sek’ ezért vagy azért a filozófiai értelmezé-sükért... ezek a természettudományos el-méletek nincsenek közvetlenül és egyér-telműen hozzákötve ehhez vagy ahhoz a filozófiai értelmezéshez”. (13—14.) Igaz, hogy nem felelősek, és hogy egy és ugyan-azon tudományos eredményhez ellentmon-dó filozófiai következtetéseket is lehet fűz-ni. De azért azt sem mondhatjuk, hogy az előbbieknél nincs köze az utóbbiakhoz. Hiszen a téves filozófiai interpretációnak — a társadalmi háttér és egyéb okok mel-lett — ismeretelméleti forrása éppen az adott tudományos megismerés hiányossá-gában, rendszerint részjellegében, egyolda-lúságában, vagy határainak indokolatlan kitérítésében van. Ennyi „felelőssége” te-hát mégis van a tudománynak, s ezzel még nem csorbítottuk a szaktudomány érde-meit és önállóságát.

Mindezek a túlzások, amelyek a poziti-vizmus irányába mutatnak, összefüggnek azzal a görcsös félelemmel, hogy a marxis-ta filozófia vissza ne térjen a rég természet-filozófia hibáihoz, illetve azzal a törekvés-sel, hogy ennek a gyanúját is elkerüljék. Ebből származik a Marx előtti természet-

filozófia, ill. a dogmatizmus időszakára jellemző természetfilozófiának, éppúgy mint az előző kettő ellen fellépő, de részben praktikus okokból magát „marxista természetfilozófiának” vagy az „élő természet dialektikájának” nevező törekvések differenciálatlan kezelése és együttes teljes elvetése. Ezt a sommás eljárást semmiképp nem indokolja az, hogy a „természetfilozófia” oly mértékben lejáratta magát, hogy a fogalom alkalmazása is kompromittálja a dialektikus materializmust. Hiszen pl. a teleológia valamivel hosszabb ideig és nagyobb kárt tett a filozófia és a biológia kapcsolatában és a biológia fejlődésében, mégsem idegenkedünk attól, hogy a „teleológia”, vagy a „szerves célszerűség” kifejezést használjuk. A természetfilozófiának ez a differenciálatlan kezelése nyer megfogalmazást pl. az ilyen megállapításban: „... amit az élő természet dialektikájának” neveznek ... nem más, mint a dialektika apriorisztikus, természetfilozófiai szellemű értelmezésének ontologizált változata”. (14.) Nem vitatjuk, hogy ilyenfajta törekvések meghúzódhatnak a „természet-dialektika” jelszava mögött, de az sem kétséges, hogy ha van objektív természetdialektika — márpedig ezt a könyv több irányban maga is bizonyítja —, akkor a biológia filozófiai kérdéseivel, elsősorban a folyamatok dialektikájával foglalkozó munkák jobb híján használhatják ezt a

terminust. De nem az elnevezés a lényeg, hanem az, hogy számos — szovjetunióbeli és hazai — tanulmány és könyv születt meg a „természetdialektika” jegyében, amelyeknek mondanivalója számos ponton egybevág a jelen könyv pozitív tartalmával. A „természetdialektika” hívei a tanulmánykötettel azonos kérdéseket vizsgálva teljesen azonos következtetésekre jutottak, tehát a tőlük való elhatárolódás értelmetlen. Nem is szólván arról, hogy az ezen a területen elért eredmények együttesen sem olyan teljesekek és gazdagok, hogy megengedhetnénk magunknak azt a luxust, hogy azok egy részét szubjektíveknek, apriorisztikusoknak, egyszóval elvetendőknékel értékeljük.

Szerencsére a könyv egészét az objektív dialektika elismerése, a filozófiai elemzés szükségessége, a pozitivizmus és a vitalizmus, valamint a modern mechanizmus — mint pl. a redukcionizmus — elleni harc hatja át, és az általam vitathatónak vélt nézetek nem érvényesülnek a munka egészében, hacsak néhány kisebb belső önellentmondást vagy fogalmi tisztázatlanságot nem vezetnénk erre vissza. A kritika ilyenfajta alkalmazása azonban méltatlan lenne a műhöz, amely egészében és részleteiben — elsősorban a biológus és filozófus szakemberek számára — nemcsak élvezetes olvasmány, hanem magas szintű szellemi épülés is.

EGY BIOLÓGUS HOZZÁSZÓLÁSA*

B Ö D D I B É L A

A filozófiai és a biológiai irodalomban ritkán találkozunk olyan művel, amely speciálisan a biológia kutatási módszereinek vizsgálatával foglalkozik. Ebből a szempontból a szó valódi értelmében hézagpótlónak mondható az I. T. Frolov szerkesztésében megjelent „Filozófia és modern biológia” című kötet. A kötet témája, dialektikus materialista állásfoglalása és eredményei alapján feltétlenül felhasználható (fel is kell használni) az egyetemi oktatásban és a tudományos kutatók világnézeti-metodológiai képzésében is.

Ma, a tudományok robbanásszerű fejlődésének időszakában mind nagyobb jelentőségűekké válnak azok a művek,

amelyek a tudományos kutatás filozófiai-metodológiai problémáival foglalkoznak. A modern tudomány fejlődésében — különösen a biológiában — a differenciálódás és integrálódás dialektikus kölcsönhatása figyelhető meg. Mint e kötet szerzői kifejtik: „Az új módszerek nyomán az új szakágak egész nyalábja jött létre, elmélyült a biológia differenciálódásának folyamata. A biológiai megismerés szélesedése ugyanakkor kéz a kézben jár e front integrálódásával, a különböző biológiai — és nemcsak biológiai — szakágak és az általuk alkalmazott módszerek mind szorosabb kölcsönhatásával.” (52—53.) A differenciálódásnak és az integrálódásnak ez a folyamata a módszertani problémák egész sorát veti fel (pl. egy-egy divatos módszer abszolutizálása és kiterjesztése a módszer sajátosságaitól idegen területre, a „műszercentrikusság” stb.), amelynek megoldatlansága gátolja a tudomány fej-

* „Filozófia és modern biológia”, szerk. I. T. Frolov, Kossuth, Budapest 1975, 272 oldal. — Szerk.

lődését. Az új, más területről átvett módszerek alkalmazása az adott módszer kognitív értékének ismerete nélkül gyakran mechanisztikus szemlélethez, redukcionizmushoz vezet, vagy éppen visszavezethetőségi problémákat vet fel. A filozófiának ezen a téren (de nemcsak ezen) van nagy szerepe a tudományok fejlődésében, a filozófiai-metodológiai elemzés így közvetlenül is szerepet játszhat (és játszik is) a tudományos haladásban.

A modern biológia élő problémáit elemzi és ezért különösen figyelemre méltó a kötet III. és IV. fejezete, amely a modern biológiai kutatások két legelterjedtebb módszerét: a kísérletet és a modellalkotást (modellélést) veti alá metodológiai elvek alapján történő vizsgálatnak. E két kutatási módszer alkalmazása döntő jelentőségű volt a biológia fejlődésében, forradalmasította néhány terület fejlődését. Jórészt ennek köszönhető, hogy ez a két módszer „divatosá” vált az egész biológiában, és ez jó néhány esetben zsákutcába vezetett egy-egy terület fejlődését. Mivel a kísérlet és a modellezés, valamint azok alkalmazásának problémái nemcsak a biológiát, hanem minden természettudományos kutatást is érintenek, fontosságuk miatt emeljük ki őket a kötetben elemzett kutatási módszerek közül, és vegyük szemügyre kissé részletesebben.

I. T. Frolov a III. fejezetben a kísérleti módszer konkrét elemzésében megmutatja, hogyan alkalmazható ez a vizsgálat a kutatási módszer kognitív értékének megállapítására. Erre azért van szükség, mert ennek ismeretében metodológiai elemzés alapján a kutató tudatosan választhatja ki a kutatási területe specifikumának megfelelő, legadekvátabb módszert. A módszer kognitív értékének ismerete teszi csak lehetővé, hogy a kutató más területeken alkalmazott módszerekkel összevethesse alkalmazott kutatási módszerét, vagy éppen kiterjeszthesse más területekre is azt.

A szerző nagyon jól foglalja össze és emeli ki azokat a legfontosabb bélyegeket, amelyek a kísérleti módszer specifikumát adják. A kísérlet meghatározását a következőképpen adja meg: „A kísérlet olyan összetett megfigyelés, melynek jellegét nemcsak a fejlődő technikai eszközök szerepe határozza meg, hanem maga a megismerő szubjektum és a megismerés objektuma közötti kölcsönhatásnak a természete, specifikuma is.” (71.) A kísérletet jellemzi továbbá:

- a) a természetbe való *aktív* beavatkozás
- b) a vizsgált tárgyak *célirányos* kipróbálása
- c) a zavaró hatásoktól való *elszigetelés*

a „legtípusabb” megfigyelése céljából

- d) *variálható feltételek*
- e) *reprodukálhatóság*
- f) *ellenőrizhetőség*
- g) *mérhetőség.*

Ezen általános bélyegek megállapítása után a szerző a kísérleti módszer típusait vizsgálja meg. Ezek közül a mai biológiában kiemelkedő szerepe van a fizikai, kémiai és fizikai-kémiai kísérletnek, hiszen ez a biológia egyre több területére hatol be napjainkban, és ezáltal rengeteg probléma merül fel alkalmazásával kapcsolatban a biológia és a filozófia szintjén egyaránt.

A biológiában alkalmazott fizikai, kémiai és fizikai-kémiai kísérleteket is a fentiekben megfogalmazott általános bélyegek alapján kell értékelni. Ezeknél a kísérleteknél konkrétan arról van szó, hogy az élő szervezetben zajló életjelenségek egyes részfolyamatait kiemelik a többi folyamat közül, elszigetelik azoktól, hogy így egy új szinten — a fizikai, ill. kémiai mozgásforma szintjén — vizsgálhassák meg a fizika, ill. kémia módszereivel. Ez az elszigetelés azonban nem jelentheti az élő rendszereknek fizikai és kémiai összetevőkre való mechanisztikus redukcióját, hiszen a kutatás következő mozzanatában törvényszerűen következnie kell az elszigetelten megvizsgált folyamat és a kísérleti eredmények visszahelyezésének az élő rendszerbe, és az élő rendszeren belül történő értékelésének. Ebben a kérdésben alapvető jelentőségű a dialektika alkalmazása: „... A dialektika egy kettős, de lényegében véve egységes feladatot tűz ki: egyrészt tág teret kell biztosítani annak, hogy a kémiai és fizikai módszereket intenzíven alkalmazni lehessen az élő rendszerek kutatásában, másrészt meg kell találni azokat a metodológiai elveket, amelyek kijelölik azokat a formákat (határokat), melyek között e módszerek hatékonyan működnek az élet mint specifikusan biológiai jelenség lényegének megismerésében.” (79.) Ezért a fizikai és kémiai módszerek önmagukban nem elegendők az életjelenségek kutatásában (ugyanúgy, ahogy egyetlen más módszer sem állhatja meg a helyét önmagában), így valamilyen „kiegészítésre” van szükségük, ezek a módszerek is csak más módszerekkel együtt felhasználva és együtt értékelve foglalhatják el igazi helyüket a biológiai kutatásban. A szerzőnek ez az állásfoglalása, amely kétségkívül a dialektikus materializmus törvényei alapján történt elemzésből egyenesen következik, egyszerűen mond ellent a biológiában ki-

alakult két helytelen álláspontnak, amely nem találja meg a fizikai, kémiai és fizikai-kémiai kísérletek valóságos helyét és szerepét a biológiában: az egyik tagadja ezeknek a kísérleteknek a biológiai kognitív értékét, a másik nézet pedig abszolútizálja ezeket, a biológia egész területén kívánja őket alkalmazni, és csak ezeket a módszereket fogadja el tudományos értékeknek.

A kísérleti módszer sajátosságaiból következik, hogy erre építve válnak a biológiai kutatások matematizálhatóvá, modellezhetővé. A *biológia matematizálásával és modellezésével* foglalkozik a kötet IV. fejezete. E fejezet problémafelvetése és elemzése igen aktuális a biológia fejlődésének jelenlegi szakaszában. A modellezést, amelynek sok területen a matematizálás az alapja, egyre több területen alkalmazzák — de sajnos nem mindenütt tudják kiaknázni e módszerek lehetőségeit, és ez sokszor sikertelenséghez vezet. A probléma gyökere abban áll, hogy gyakran azok a kutatók sincsenek tisztában a modell fogalmával és a modellalkotás (modellezés) valódi kognitív értékével, akik ezt a módszert alkalmazzák kutatásaikban. Ebből pedig az következhet, hogy nem sikerül megtartani a modell és a modellezett élő szervezet közötti összhangot, így a modell önállósul, „üres modellé” válik. A modellalkotással kapcsolatban e fejezet szerzője, I. T. Frolov a következőképpen foglal állást: „...A biológiai tárgyakkal mint meghatározott fajtájú rendszereknek a modellezése állandóan szoros kapcsolatban kell hogy legyen a minőségi, tartalmi értelmezéssel. Az ilyen értelmezéstől elszakított modellek üres, elvont konstrukciókká változhatnak, a legvégtelenebb formalizált formalizmussá.” (112.) Ezekben az „üres konstrukciókban” azután a folyamatok leírása, vizsgálata már nem az *élőben* lejátszódó folyamatok megértéséhez szükséges segédeszközt jelenti, hanem csak a *modell* leírását produkálja. Ez az eljárás a továbbiakban ahhoz a felfogáshoz vezethet, amely tagadja az anyagi modell létjogosultságát és abszolútizálja a gondolati modellt. Az anyagi modellek alkotásának pedig rendkívül nagy jelentősége van a biológiai kutatásban: az élő szervezetek működésének alapelveit a rendszer bonyolultsága miatt csak úgy vizsgálhatjuk megfelelő biztonsággal, ha egy-egy folyamatot a rendszerből kiragadva, a lényegtelen tényezőket figyelmen kívül hagyva modellt hozunk létre. A modell anyaga lehet a szervezetről izolált rendszer — ekkor természetes modellről beszélünk —, vagy a szervezet struktúrájából

tól teljesen elszakadva a szervezet szempontjából idegen anyag — ezt mesterséges modelleknek nevezzük. A gondolati modellek az elvonatkoztatás magasabb szintjét jelentik, de ez természetesen nem jelentheti a gondolati modellek „magasabbrendűségét”.

Belátható, hogy a biológia fejlődése szempontjából is döntő jelentősége van a modellalkotás helyes értelmezésének, amit I. T. Frolov így ad meg: „A modellezés a legáltalánosabb és leghatározottabb meghatározás szerint valamely valósan létező rendszer materiális vagy gondolati leutánczát jelenti olyan speciális analógionok (modellek) megszerkesztése révén, amelyek reprodukálják a szóban forgó rendszer szerveződésének és működésének alapelveit.” (93—94.)

*

Dialektikus materialista állásfoglalása, kérdésfeltevésének és eredményeinek aktualitása alapján ez a könyv nagyon hasznos olvasmány lehet minden — nemcsak biológus — kutató kezében. Igazi értéket azonban csak úgy nyerheti el, ha biológiai szakmai hibáktól mentes. Sajnos ilyen hibák találhatók a kötetben: ezek egy része az eredeti műben is szerepel, jelentős részük azonban hibás, szakszerűtlen fordításból származik. Bár ezek a hibák nem érintik a könyv mondanivalójának lényegét, mégis feltétlenül zavaróak, néhány esetben félreértésre adnak alkalmat. Nem lehet céloom, hogy e helyen a könyv részletes szakmai elemzését adjam, mondanivalóm alátámasztására azonban szükséges néhány példát felhozni.

A 111. oldalon olvashatjuk: „Kiszámították, hogy (ha figyelembe vesszük a aminosavas kód három-nukleotidos szerkezetét, a DNS-láncoccsa kettős jellegét, a kromoszóma-készlet párosságát) a DNS-molekula polinukleotidjaiban 4 millió különböző fehérjeszintézishez szükséges információ van.” Az első, ami szembetűnik: e mondat fordításának szakmai igénytelensége. Ezen kívül azonban a mondat tartalmilag is hibás. Mint ismeretes, a fehérjeszintézishez szükséges információ átírása (transzkripció) a DNS-molekulának csak egyik láncán megy végbe, így abból, hogy a DNS-molekulát két egymással komplementer (kiegészítő) polinukleotid lánc építi fel, nem következik a kétszeres információ-tartalom. A másik hiba az információ kapacitásának alábecsélése.

A 191. és a 192. oldalon a DNS-molekula „egyszeri, nem ismétlődő sorrendjéről” olvashatunk. Bizonyított tény, hogy a DNS-molekulában azonos információ tar-

talmazó, ismétlődő szakaszok is vannak (pl. nukleolusz organizátor régió).

Nem nevezhető szerencsésnek a genetikai kód meghatározása: „Olyan információ ez, amelyeket az élő szervezetek egyéni életük folyamán kaptak és elődeiktől átvettek.” (111.) Ebből a megfogalmazásból arra lehet gondolni, hogy minden környezeti hatás, azaz információ genetikusan is rögzül.

A 192. oldalon pedig éppen a környezet szerepének elhagyása tükröződik az itt található megfogalmazásból: „A nukleotidok sorrendjétől függ az átöröklés kódjának jellege, a genetikai információ leolvasásának és realizálásának valamennyi sajátossága, a kialakuló fehérjék specifikusa és végső soron az élő szervezet egészének individualitása.”

Nagyon zavaróan hat a sok, nagyrészt szakmai tájékozatlanságból eredő fordítási hiba is. Ilyennek számít például Wöhler nevének mechanikus átírása oroszból „Wehler”-nek. (47.) A 166. oldalon ezt találjuk: „... a drozofilon kimutatták...” Ez a „drozofil” valójában a *Drosophila* (muslica) nemzetség egyik képviselője. A könyvben több helyen is a fordító a „mutálás” szót használja a mutáció szó helyett (pl. 174.), ez pedig a szaknyelv-

től eltérő, ill. másra használt szó. A 180. oldal utolsó két sorában a következő mondat szerepel: „... A szárnyasok nyálmirigyeinek sejtmagjában óriásiak a kromoszómák.” Itt a kétszárnyú rovarokról van szó (Diptera) — semmiféle más „szárnyas” itt nem jöhet szóba, mert csak a kétszárnyúaknál mutatták ki, hogy nyálmirigyeik sejtmagjaiban óriáskromoszómák vannak (politén kromoszómák) és nem pedig „óriási kromoszómák”. A 190. és a 197. oldalon „aminosavas üledékek” sorrendjéről olvashatunk, ez pedig nem más, mint az aminosavak sorrendje. A fehérjékben semmiféle „aminosavas üledék” nincsen, amelynek sorrendjéről beszélni lehetne. A nemzetközi irodalomban és a magyar biológiai szaknyelvben is meghonosodott „centrális dogma” kifejezés lefordítása sem célszerű. Az viszont különösen zavaró, hogy a könyvben kétféle fordítást is találunk ugyanerre a fogalomra: a 205. oldalon „központi dogma”, a 206. oldal utolsó sorában pedig „központi tétel” kifejezés szerepel.

Úgy vélem, a fentiekben felsorolt hibák önmagukban is bizonyítják, hogy a szaktudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó művek fordítását célszerű az adott szakterületen jártas szakmai lektorral is ellenőriztetni.

LENGYEL MARXISTA ELEMZÉSE AZ IPARI TÁRSADALOM ELMÉLETÉRŐL*

TÓTH TAMÁS

A marxista szakirodalom eddig a szűkségesnél minden bizonnyal kevesebb figyelmet szentelt az ipari társadalomról szóló elméletek elemzésének és bírálatának. Pedig ez utóbbiak már hosszabb ideje fontos szerepet játszanak a modern polgári társadalomfelfogásban, és hatásuk korántsem korlátozódik a specialisták szűk körére: különféle közvetítések révén nemegy tételük ma a nyugati tömeggondolkodás sarkalatos közhelyei közé tartozik. Érdeklődéssel vettük hát kézbe a marxista W. Morawskinak e témakörrel foglalkozó könyvét. A lengyel szerző színvonalas ismeretterjesztő művet írt; fő erénye arra való állandó törekvése, hogy a tanulmányozott ideológiai jelenséget a

maga egészében, nemegyszer meglehetősen eltérő változatainak egységében s egyben úgy mutassa be, hogy láthatóvá váljon, milyen érzékenyen reagálnak ezek a megújuló elméletek a társadalmi-politikai fejlődés minden új jelenségére és tendenciájára.

Az „új ipari társadalom elmélete” kifejezés Morawskinál gyűjtőnév, amely R. Aron, D. Bell, J. K. Galbraith, J. Ellul, A. Touraine, H. Marcuse, E. Fromm, Z. Brzezinski, illetve szélesebb értelemben W. Rostow, H. Schelsky, R. Dahrendorf, A. Etzioni, M. Young, H. Kahn, A. J. Wiener stb. egymással közelebbi-távolabbi rokonságban levő koncepcióinak jelölésére szolgál. (Ezen felfogások előfutáraiként a bevezető fejezet C.-H. Saint-Simon, A. Comte, H. Spencer, Th. Veblen, E. Durkheim, M. Weber, E. Mayo, valamint Mannheim Károly munkásságára hivatkozik.)

* W. Morawski: Nowe społeczeństwo przemysłowe. Analiza i krytyka koncepcji, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

Nyilvánvaló dolog, hogy ennyi és egymástól ennyire eltérő teoretikus között csakis a fejlődés megszakítottóságának és a szerzőket elválasztó különbségek hangsúlyozása mellett lehet folyamatosságot és véleményegyeztetést tételezni. Ami „az új ipari társadalom elméletének” fő vonalát, a legreprezentatívabb kidolgozóinál található közös vonásokat illeti, Morawski főként a következőkre hívja fel a figyelmet. Az említett teoretikusok nem fogadják el a marxista társadalomfelfogást, különösen a fejlett ipari társadalmak tanulmányozásában tekintik alkalmazhatatlannak. De kritikai fenntartásaik vannak a „tömeg-társadalom”, a „jóléti állam”, a „strukturális-funkcionális” társadalomvizsgálat polgári elméleteivel, sőt általában a polgári gondolkodásra jellemző olyan módszertani beállítottságokkal szemben is, mint a vulgáris empirizmus és a szélsőséges absztrakcionizmus, a természetlen mikroelemzés vagy a pszichológiai redukcionizmus. Parancsoló szükségességét érzik interdiszciplináris kutatásokra támaszkodó általános társadalomelmélet kidolgozásának, mely utóbbi szerintük nem elégedhet meg a társadalmi jelenségek pusztá magyarázatával, hanem kritikai-ideológiai funkciók betöltésén kívül a jövőbeli fejlődés prognózisainak megfogalmazására, sőt arra is alkalmas kell legyen, hogy a társadalmi valóság (pragmatikus szellemű) gyakorlati átalakításának vezérfonala legyen. Arra törekszenek, hogy minden fejlett, az iparosodás folyamatán már keresztülment társadalom lényeges problémáit megválaszolják, — mégpedig tekintet nélkül az egyes országok között tapasztalható társadalmi-gazdasági és politikai-ideológiai különbségekre. Valójában azonban — legalább impliciten — a társadalmi fejlődés nyugati modelljét értékeli a legmagasabban, és a jövőnek műveikben felvázolt perspektívái végső soron a tőkés társadalomra jellemző státus quo extrapolációinak bizonyulnak. Tekintettel arra azonban, hogy a szóban forgó irányzatot képviselő kutatók többnyire alapos empirikus és elméleti ismeretekkel rendelkeznek, az „új ipari társadalom” elmélete Morawski véleménye szerint nem merül ki ideológiai-manipulatív funkcióiban, és beható feldolgozást igényel. Szerzőnk ennek megfelelően külön fejezeteket szentel az új ipari társadalom elmélete által tanulmányozott legfontosabb kérdésköröknek, az adott probléma kapcsán aztán e fejezetek mindegyike igyekszik érzékeltetni az irányzat egészének és egyes reprezentánsainak fejlődését. Mi az alábbiakban csak néhány fontosabb problémára utalhatunk.

Az erőteljes gazdasági növekedés, a

kapitalista állam szerepének módosulása, a tudományos-technikai fejlődés, a harmadik világ jelentőségének megnövekedése, a nemzetközi és szélesebb értelemben a két világrendszer közötti kapcsolatok stb. hatására a második világháború után a nyugati társadalomtudományokban sajátos belső fejlődés ment végbe, amely kiegészült a marxizmussal folytatandó differenciáltabb és kifinomultabb polémia igényével. Ezzel összefüggésben az új ipari társadalom teoretikusai kísérletet tettek a társadalmi fejlődés egy olyan viszonylag új elméletének kidolgozására, amely lehetővé tenné a társadalom globális irányítását, mégpedig támaszkodva a technikai-tudományos fejlődésre és az általa létrehozott elitrétegek tevékenységére. Többségük azonban nem osztja a szélsőséges technikai determinizmus álláspontját, amely fatalista következtetésekhez vezet. A növekvő ütemű technikai-tudományos fejlődés jelentőségét persze a mérsékeltbb álláspont hívei is alapvetőnek tartják, a technikát azonban nem értelmzik történelemfeletti, vakon és az emberi tevékenység által befolyásolhatatlan módon ható erőként. Figyelembe veszik a technikának a fejlődés egyéb társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális tényezőivel való összefüggését is, sőt ez utóbbiak bizonyos fokú autonómiáját is elismerik. Nem annyira a technika fejlődésének „logikája”, mint inkább a fejlődésnek az egész társadalom, vagy legalábbis számottevő társadalmi rétegek szükségleteivel való funkcionális összefüggése érdekli őket, ennek megfelelően optimista módon — de nemegyszer utópikus formában — hangsúlyozzák az ember, illetve egyes konkrét embercsoportok aktivitásának a jelentőségét.

Az említett tendenciát jól illusztrálják az iparosodás folyamatával kapcsolatos újabb kutatások. Ezek kétséget ébresztettek az iránt, hogy az indusztrializáció folyamata önmagában a társadalmi változások fő mozgatóereje lenne. Mint Poroszország példája mutatja, már a múlt ipari fejlődése sem érthető meg a politikai rendszer sajátosságainak tanulmányozása (és adott esetben az autoritáris állam szerepének figyelembe vétele) nélkül, napjainkban pedig nyilvánvaló, hogy mennél érettebb egy társadalom technikailag, annál nagyobb súllyal esnek latba a politikai, társadalompszichológiai, kulturális stb. tényezők. De árnyaltabbá vált a preindusztriális és a már iparosodott társadalom hagyományos szembeállítására is. Kiderült, hogy az előbbtől az utóbbihoz vezető átmenet útjai sokfélék lehetnek, hogy az angol vagy porosz fejlődés nem követendő

példa a gyarmati iga alól nemrégén felszabadult fiatal államok számára, hogy a harmadik világban a különféle társadalmi-kulturális tényezők nemcsak pozitív befolyással lehetnek az industrializáció folyamatára (mint ahogyan a protestantizmus M. Weber elemzése szerint pozitív szerepet játszott a hagyományos kapitalizmus fejlődésében), hanem bonyolult kölcsönhatásba léphetnek azzal, sőt fékezhetik is annak kibontakozását stb. Ami viszont az iparosodás útján már előrehaladott országokat, illetve azok jövőjét illeti (egyész szerzők itt a „posztindusztriális társadalom” kifejezést használják), az új ipari társadalom elméletének képviselői a fejlődéstudományok „egységessülését” beszélnek. Az iparfejlődés valamiféle absztrakt logikája azonban, amelyre hivatkoznak, Morawski véleménye szerint nem más, mint az utóbbi két-három évszázad spon-tán, fokozatos és viszonylag lassú nyugat-európai, illetve észak-amerikai fejlődésének extrapolálása. Egy olyan időszakban, amikor a nemrég függetlenné vált országok nehéz döntések előtt állnak, a polgári gondolkodók természetesen a saját rendszerük fejlődésmo-delljének elfogad-tására törekcsenek. Ez a körülmény újabb oldalról világítja meg annak szükségességét, hogy a marxisták kidolgozzák a jövő szocialista társadalmának modelljét.

Az új ipari társadalom elméletének végső soron a neoevolucionizmus különböző árnyalatait képviselő teoretikusai szemében az osztálykülönbségek (nevezetesen a tőke és a munka ellentéte) elvesztett jelentőségüket; az osztályharc szerintük nem tekinthető (vagy legalábbis nem tekinthető többé) a társadalmi átalakulások hajtóerejének. A politika és különösen az állam problémáinak ugyanakkor munkásságukban központi szerepe van. A technikai-tudományos haladásnak ugyanis, amelyet a társadalmi változások legdinamikusabb tényezőjének tartanak, nemkívánatos következményei is lehetnek; így az semmiképpen sem biztosíthatja önmagában a társadalom harmonikus fejlődését. Szembefordulva az állami beavatkozást élesen elítélő „antikeynesista” koncepciókkal szerzőink éppen az államban pillantják meg a kapitalista társadalom harmonikus, az ösztársadalmi érdekeknek állítólag megfelelő fejlődésének stratégiai feltételét.

Az állam tevékenységét azonban sajátosan, mind a neoliberais elképzelésektől, mind pedig a marxizmus felfogásától eltérően értelmezik. Előbbieknél az állam elfogadása kompromisszum, amelyet külső körülmények kényszerítettek ki (a ciklikus válságok elhárításának reménye, a nem-

zetközi konkurrencia, a szocialista táborral folyó gazdasági verseny, a gazdasági élet állami szektorának főként a haditermelés igényeivel összefüggő megerősödése, a munkássztaály szervezeteinek nyomása stb.), és amely azt a célt szolgálja, hogy a fennálló rendet megvédjék az azt pusztulással fenyegető konfliktusoktól. Az új ipari társadalom elméletének képviselői számára viszont az állam a társadalmi viszonyok tudatos „átépítésének”, a társadalom globális irányításának eszköze, amely a jövő valamilyen „víziójára” támaszkodik. Tevékenységét a termelés, a technika, a tudomány, a szervezés imperatívuszai inspirálják, amelyeknek azonban maga az állam a természetes kiegészítése, s ennyiben velük egyenrangú tényező. A tőkés társadalomban végbenemő átalakulások felhalmozódásának eredményeképpen az állam szerintük a „csoportfeletti” érdekek képviselőjévé vált, amelyek érvényesülését — eltérően a szabadversenyes kapitalizmushoz tapasztalható helyzettől — így egyetlen partikularis érdekei nevében fellépő csoport sem képes megakadályozni (nem képesek erre a tőkés és a különféle bürokráciák tagjai sem). Bár alig van kutató, aki azt állítaná, hogy az állam teljesen megszüntetheti a társadalmi konfliktusokat, a marxizmussal ellentétben az államot többnyire mégis a „politika felett álló” jelenségként írják le, amelyet csak átmenetileg állíthatott szolgálatába a tőkés uralkodó osztály. Az ily módon felfogott állam feladatai közül egyes szerzők pl. a kirívó egyenlőtlenségek megszüntetésének, a konfliktusok demokratikus megoldásának szükségességét, ill. a szociális intézkedések és az „élet minőségével” való törődés fontosságát hangsúlyozzák, mások (pl. Rostow) a nyugati társadalmakban végbenemő politikai polarizációra, a protestmozgalmak nagy visszhangjára való tekintettel a hatalom represszív funkcióit húzzák alá. — Természetesen, ha nem is a néhány évtizeddel ezelőtti módon, ma is számos nyugati társadalomtudos bírálja élesen az államhatalmat, s eközben közvetve vagy közvetlenül az itt felidézett koncepció egyes tételeit is megkérdőjelezi. (Mind több kétség merül fel pl. a tőkés állam állítólagos osztályfelettségével, az általa reprezentált társadalmi racionalitás természetével kapcsolatban stb.). Egy részük azonban (így pl. H. Marcuse és J. Habermas) nem egy fontos kérdésben maga is az új ipari társadalom elméleti előfeltevéseinek körén belül marad.

Hasonlóképpen az ún. konvergencia-koncepciók sem képezik a polgári társadalommagyarázat önálló típusát, hanem

maguk is az új ipari társadalom elméletének keretein belül alakultak ki. Térhódításuk a kapitalizmus és a szocializmus szembenállásának meghatározott formáival függ össze. A hidegháborús korszak lezárulásával nyilvánvalóvá vált, hogy az éles antikommunizmus és a „totalitárius állam” koncepciója alkalmatlan a szocialista társadalmak valóságának megítélésére. Nem egy kapitalista országban nagy befolyásra tettek szert szocialista vagy szociáldemokrata pártok, amelyek „középutas” stratégiai elképzeléseket vallottak; a nyugati értelmiség egy része érdeklődni kezdett egy sajátosan értelmezett szocializmushoz való békés átmenet lehetőségei iránt. Az ötvenes évek folyamán változások következtek be a szocialista országok tervezési és gazdaságirányítási rendszerében, társadalompolitikai programjaiban, tudatosodott annak szükség-szerűsége, hogy a társadalmi forradalom célkitűzéseit a tudományos-technikai forradalom vívmányaira támaszkodva valósítsák meg stb.

R. Aron, R. Dahrendorf és mások ebben az időszakban kidolgozott elképzeléseitől azonban Morawski világosan megkülönbözteti a konvergencia-elméletnek a 60-as, illetve 70-es években népszerű formáit. Ez utóbbiak szerint a mindkét világrendszerben tapasztalható átalakulások elsősorban nem a két ellenfél egymásra gyakorolt kölcsönös hatásával magyarázhatók. Belső okoknak tulajdoníthatók, de nem társadalmi mozgalmak vagy ideológiai tényezők, hanem a technikai-tudományos fejlődés természetéből adódó — és éppen ezért mindenütt hasonló — pragmatikus szükségesszerűségek hatására mennek végbe. A két rendszer konvergenciája ennek megfelelően nem elsősorban a politika, hanem főként a technika, a társadalmat irányító „elitiek”, a döntésmechanizmusok, a kultúra vonatkozásában szembetűnő. A döntő szerintük az, hogy — még ha olykor különbözőképpen oldják is meg azokat — mindkét rendszernek ugyanazokkal a problémákkal kell szembenéznie. A konvergencia-elmélet mai képviselői nem állítják többé, hogy a szocialista társadalom egyoldalúan hasonulni fog a kapitalista rendszerhez, sőt vannak közöttük olyanok, akik kifejezetten úgy vélik, hogy a kapitalizmus viszonyai között a társadalom nem fejlődhet optimálisan. A jövő perspektívái egy új típusú társadalom irányába mutatnak, mely nem lesz sem szocialista, sem kapitalista (bár valószínűleg inkább ez utóbbira fog emlékeztetni). Elemzéseiből Morawski azt a következtetést vonja le, hogy a konvergencia-elméletet differenciáltan és rugalmasan kell megítélni. Az

ötvenes évek politikai konvergenciát hirdető, nyíltan apologetikus koncepcióitól eltérően a legújabbak némelyike ma Nyugaton inkább a kapitalista, mint a szocialista rendszer híralataként funkcionál és magára vonja a polgári gondolkodás ortodox képviselőinek támadásait. Látni kell azonban azt is, hogy a nyugati valóság reálisabb megítélése gyakran apológiájának kifinomultabb formáival jár együtt.

Az új ipari társadalom elmélete a fejlett tőkés országokban, a tudományos-technikai forradalom körülményei között, és a középosztály művelt, felső rétegeiből létrejött „új társadalmi elitiek” ideológiája. Képviselői úgy vélik, sikerült leráznia magukról az osztálykötöttségeket; ugyanakkor azonban többnyire a semlegesség álláspontját is elutasítják: elkötelezett, gyakorlatilag hatékony koncepciók kidolgozására törekednek. Tanáik a társadalom különböző osztályaira és rétegeire eltérő ideológiai hatást gyakorolnak (Morawski röviden vázolja is ezeket az eltéréseket). A lényegyet tekintve azonban társadalomkritikájuk reformista jellegű, a fennálló fokozatos tőkéletesítésére irányul. A konjunktúra tetőzésének éveiben, amikor a tőkés társadalom válsága viszonylag enyhe formákban nyilvánult meg, ennek a mérsékelt kritikának is lehetett bizonyos hitele. Néhány év óta azonban, mint ezt a radikális kapitalizmuskritika különféle — így nem-marxista — formáinak térnyerése is mutatja, új helyzet állt elő.

A fentiekben érintett témakörön kívül Morawski külön fejezetben foglalkozik pl. az osztályok, az elitiek és a hatalom kérdésével, a „technikai civilizáció” és a kultúra válságának jelenségeivel; foglalkozik az „ideológiai alkonyáról” szóló koncepciók történetével, szembesíti az ipari társadalom elméletét más polgári társadalomfelfogásokkal és a marxizmussal stb. Széles problematikát dolgoz fel tehát, gazdag szakirodalomra támaszkodva, informatív módon és áttekinthető formában. Figyelembe véve azt is, hogy az új ipari társadalom elmélete jellegénél fogva alkalmas arra, hogy szélesebb olvasóközönség számára hozzáférhető módon mutassák be, és, hogy ismeretterjesztő formában való feldolgozását széles körű politikai hatása is indokolja, Morawski művét feltétlenül hasznosnak tartjuk. Két rövid kritikai megjegyzést tennénk, ezek közül az első technikai jellegű. Bármilyen jól dokumentált is Morawski könyve, úgy tűnik: egy olyan mind legfontosabb képviselőit, mind pedig hatását tekintve kifejezetten nemzetközi jellegű irányzat, mint az új ipari társadalom elmélete azt igényelte

volna, hogy a szerző ne elégedjék meg lényegében egyetlen idegen nyelv felhasználásával, az angolszász szakirodalom, illetve egyes angolra is lefordított művek tanulmányozásával. Ennél fontosabb, hogy bár újból és újból határozottan rámutat az ismertetett koncepciók és a marxista felfogás különbségeire, a tárgyalás során

felmerülő valóságos problémákat azt mondhatnánk csak a „marxista józan ész” szintjén elemzi, meglepő módon alig támaszkodva közvetlenül a marxizmus klasszikusainak szövegeire (és pl. meg sem említve a „Grundrissé”-nek a szóban forgó kérdések vonatkozásában közvetlenül is releváns fejtegetéseit).

SUMMARIES

Attila Ágh: The System of the Grundrisse

In the introduction of the paper the author analyses in detail the periods in the development of the political economy of Marx. He points out the place of the Grundrisse in these periods. The author treats the basic economic discoveries of the Grundrisse as well, as its deficiencies, which set it apart from the perfect Marxian system of political economy, from the Capital. The Grundrisse, being a manuscript, bears marks of the investigation; though, as the paper points out, it has a definite structure. It is divided into major conceptual units, which correspond to the major problems of the Marxian political economy. These problems are the theories of the following subjects: money, surplus value, surplus work — leisure, scientific-technical revolution and profit.

The papers main ambition is to point out the close and substantial connection between the economic investigations and the philosophical development of Marx in the Grundrisse. This shows too, how the discoveries in political economy of the Grundrisse made possible the revolution of the philosophy of history and anthropology of Marx.

Thus the author shows, that the Grundrisse is one of the most important works of Marx. Though he polemizes with the customary contraposition of the Capital and the Grundrisse. The paper demonstrates, how the brilliant questions of the Grundrisse grew ripen and became a system in the Capital.

Tamás Tóth: Making Bourgeois Interests Bear. Its early Forms in France II.

As a consequence of the needs of the „mild goods traffic” that unfolds within its walls, the development of civil law in mediaeval towns shows some special

traits. The study attempts to give a concrete picture of these traits, and connects them to a new period in the development of private property, a period, that in the last analysis, found its most adequate legal expression in the principles of Roman law. The author attempts to exhibit the historical dimensions in the reception of Roman civil law, this characteristic example of „ungleiche Entwicklung... (der) Produktionsverhältnisse als Rechtsverhältnisse” (Marx), and calls attention to the tenacious counter-tendencies of this process.

István F.-Szabó: On Berkeley's Solipsism II.

In this chapter the author inquires Berkeley's analysis on direct perception, and the well-know slogan: *esse est percipi*. After this he shows, that Berkeley's theory of perceptions was untenable in this form, so the role of God in Berkeley's system can not be a *deus ex machina*. The last part of the paper treats the structure of the arguments, by the aid of which Berkeley wanted to prove God's existence. This part deals with the relation of Berkeley to Phenomenalism too.

Kornél Solt: Similarities between different Modalities

G. H. von Wright was the first scientist, who noticed of the analogies between the basic concepts of the alethic logic and deontic logic. In many respects the operators of alethic logic: „necessary”, „impossible” and „contingent”, and the deontic operators: „obligatory”, „forbidden” and „indifferent” have similarities in their „behaviour”.

The author attempts to sum up the mutual regularities and structural similarities of modalities. He mentions some other modal operators too, for instance the epistemic operators.

Among others he shows, that there is never one isolated argumentum, whose modal qualities are determined by a given modal operator. The fact is, that it is always a special pair of argumentums, whose modal status is determined by the modal operator (i. e. it determines both terms of this pair). The pair of argumentums consists of the given argumentum and of its negation.

Péter Kolin: Religious Functions and Psychic Functions

The author treats magic as a sort of psychological means in traditional societies. He treats of the question, how magic emerged. The concept „psychological means” has central role in his further analysis. The concept is introduced in connection with two particular things of our everyday life, these things are tokens and mascots. According to the author’s meaning magic is a medium between the regulation of individual and social behaviour. The paper discusses, how communities live, which are ruled traditionally. The author sketches the psychological structure of the individual living in a primitive community. At the end he draws two conclusions: 1. magic may help the shaping of certain higher psychic functions, 2. as a result of the peculiarities of magic functions certain transcendent tendencies may emerge.

Mária Ludassy: The Natural Virtues and the Artificial Justice

(An Interpretation of the Third Book of Hume’s Treatise of Human Nature)

The article itself isn’t a polemic one, however contains an implicit polemics with the anachronistic transcriptions of the moral problems of the XVIIIth century ethics into the modern terminological — and conceptional — schema of the contemporary ethical theories (and *mutatis mutandis* polimizes with the dogmatical condemnations of the XVIIIth century’s sceptical-empirical philosophies motivated by the ideological discussions with the modern empiricism). The author tries to base the interpretation of Hume’s moral and political philosophy on the antropologically conceived notion of *habit*. The central role of this „basis of the univers” may have conservativ implications (see its function in Burke’s *Reflections*), but Humes consequent scepticism exludes any ‚romantic’ canonization of the „customs of our ancestors” — as well as the methaphisical *credo* of his French friends, the belief in the infinite ‚*perfectibilité*’ of man.

Hume evitats the contrary — and more consequent — issue of the sceptical-empirical premisses of his philosophy: the total cultural- and ethical relativism. His *evolutionism*, represented by the *Essays*, the defence of the cultural values of the „Progress of arts and sciences”, of the civilizing effects of the economical-industrial development, is one of the most convincing philosophical summary of the XVIIIth century’s human possibilities — from the point of view of the industrial and not of the political revolution.

РЕЗЮМЕ

Анна Аз: Система Grundrisse

Вступительная часть статьи подробно рассматривает отдельные этапы экономического развития Маркса и на этой основе пытается определить место Grundrisse. Автор рассматривает главные экономические открытия Grundrisse а также выступающие ещё здесь недостатки, которые отделяют эту работу от развитой экономической системы Маркса — от Капитала. Grundrisse является рукописью и носит на себе признаки поисков, но, по мнению автора статьи, эта работа обладает собственной структурой, она делится на большие

идейные части и это подразделение охватывает отдельные проблемы экономической теории Маркса (теорию денег, прибавочной стоимости, прибавочного труда, свободного времени, теорию научно-технической революции и теорию прибыли).

Статья прежде всего пытается показать, выступающую в Grundrisse тесную связь между экономическими исследованиями и философским развитием Маркса, то есть то, каким образом на основе экономических открытий Grundrisse стала возможной революционная перестройка антропологии и философии истории Маркса. Таким образом статья показывает Grundrisse как одну

важнейших работ марксовского наследия. Автор однако полемизирует с привычными попытками противопоставления этой работы Маркса Капиталу и показывает, как гениальная постановка вопросов в *Grundrisse* назревает и оформляется в систему в Капитале.

Тамаш Тот: Ранние формы реализации буржуазных интересов во французских городах II.

Развитие частного права в средневековых городах выказывает своеобразные черты, возникнувшие в результате потребностей развёртывающегося в их стенах «тихого оборота товаров». Третья часть статьи пытается конкретно показать это своеобразие и связывает его — с точки зрения содержания — с таким новым этапом развития частной собственности, самым адекватным выражением которого являлись — в конечном счёте — принципы римского права. Автор пытается показать исторические аспекты рецепции римского частного права, характерного примера «неравного развития... производственных отношений, как правовых отношений» (Маркс), обращая внимание на упрямые противодействующие тенденции этого процесса.

Иштван Фараго-Сабо: Соллицизм Беркли II

В третьей главе автор исследует данный Беркли анализ непосредственного восприятия и известный лозунг: *esse est percipi*. В дальнейшем автор доказывает, что теория Беркли в этой форме была бы несостоятельной и так, роля Бога в системе Беркли не может принять форму *deus ex machina*. В заключительной части статьи автор занимается структурой доказательства бытия Бога у Беркли и его отношением к феноменализму.

Корнел Шолт: Сходства между модальностями разного типа

Г. Х. фон Врихт первый обратил внимание на аналогии, выступающие между основными понятиями алетической и деонтической модальной логики. «Необходимо», «невозможно», «случайно», (то есть операторы алетической логики) «ведутся» во многих отношениях похожим образом как «обязательно», «запрещено», и «безразлично» (то есть деонтические операторы).

Автор пытается (распространив свои рассуждения и на некоторые другие модальные операторы) суммировать общие за-

кономерности, структурные сходства модальностей.

Между прочим, он указывает на то, что какой-то определённый модальный оператор никогда не выражает модальных свойств лишь одного изолированного аргумента, а, на деле, всегда определяет модальное положение особой пары аргументов (состоящей из данного аргумента и его отрицания).

Петер Колин: Религиозные функции и психические функции

(Магия как психологический инструмент в традиционно регулируемых обществах)

Статья занимается возникновением магии. Рассматривая два типа особых предметов нашей повседневной жизни — кабалу и сувенир, автор впервые вводит, применяемый им и позже, метод и одно из ключевых понятий его рассуждений — понятие психологического инструмента. Нескольку магия рассматривается автором как инструмент посредничающий между регулированием индивидуального поведения и регулированием поведения общественного, ему приходится заниматься и так называемыми традиционно регулируемым общинами а также дать короткое обозрение психической структуры индивидов этих примитивных общин.

Мария Людаши: Естественные добродетели и искусственная справедливость (Истолкование третьей книги Трактата о человеческой природе)

Статья не является собственно полемической, но она содержит и полемику с попытками анахронистического перевода моральных проблем этики XVIII-ого века на язык терминологических и центральных схем современных этических теорий *mutatis mutandis* она полемизирует с догматическим осуждением XVIII-товечных скептических эмпирических философий, мотивированным идеологическими спорами с современным эмпиризмом). Автор пытается основать истолкование философии морали и политики Юма, исходя из антропологически понимаемого понятия *привычки*. Центральная роль этой «основы универсум» может иметь и консервативные импликации (как нп. в *Рефлексиях* Бурке), но последовательный скептицизм Юма исключает как возможность какой-либо «романтической» канонизации «привычек наших предков», так и метафизическое кредо его французских друзей — веру в возможность безграничного *усовершенствования* человека.

Юм избегает противоположных — и более последовательных — консеквенций скептически-эмпирических предпосылок своей философии — тотального культурного и этического релятивизма. Его *эволюционизм*, который он репрезентирует в *Эссе* — защита культурных ценностей «Прогресса

искусств и наук» и цивилизационной роли экономического и индустриального развития, является одним из самых убедительных философских выражений человеческих возможностей в XVIII-ом веке не с точки зрения политической, но индустриальной революции.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Ágh Attila, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. kandidátusa · *Böddi Béla*, ELTE TTK Növényélettani Tanszék, tud. ösztöndíjas, gyakornok · *Faragó-Szabó István*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, egy. tanársegéd · *Kolín Péter*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, tud. segédmunkatárs · *Ludassy Mária*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, tud. munkatárs, fil. tud. kandidátusa · *Práger Miklós*, nyugdíjas könyvtáros · *Solt Kornél*, fővárosi bírósági tanácselnök · *Tóth Tamás*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, adjunktus · *H. Varró Rózsa*, Iparművészeti Főiskola, tanszékvezető egy. tanár, fil. tud. kandidátusa

Átnyújtjuk olvasóinknak a „Magyar Filozófiai Szemle” első tematikus számát, amelynek valamennyi tanulmánya az érték kategóriájával foglalkozik. Összeállításunk alapjául az „Érték a társadalomtudományokban” című tudományos konferencia szolgált, amelyet az MTA Irodalomtudományi Intézete az MTA Művelődéskutatási Bizottságával és Irodalomelméleti Bizottságával együttműködve az elmúlt évben rendezett, s amelynek teljes anyaga a közeljövőben könyv alakban is megjelenik, válogatott anyagát pedig ezúttal adjuk közre, tanulmányokkal is kiegészítve.

Bízunk abban, hogy olvasóink egyetértenek a szerkesztési elvünkkel, hogy a marxista filozófia jelenkori fejlődése szempontjából fontos kategóriákat több oldalról — a különböző szaktudományok újabb eredményeit, az általuk kínált általánosítási lehetőségeket is figyelembe véve, az ilyen kísérletekről is beszámolva — mutassuk be.

Természetesen tudjuk: a szerkesztési elvünkkel való egyetértésből nem feltétlenül következik, hogy olvasóink a megvalósítás mikéntjére nézve is egyetértenek majd velünk, hiszen a „Magyar Filozófiai Szemle” nem törekedhet teljességre már terjedelmi kötöttségeinél fogva sem.

Szelektálnunk kellett, s jórészt ennek a következménye összeállításunk több fogyatékosága: pl. nem kaptak helyet az erkölcsi értékkel kapcsolatos elméleti kérdések, a marxizmus klasszikus hagyományával foglalkozó tanulmányok. Hiányát érezzük az értékkel kapcsolatos újabb marxista filozófiai irodalom áttekintésének, és még sorolhatnánk tovább. E helyett azonban csupán egy körülményt említünk meg: nem képzeljük azt, hogy az érték problémájával csupán azok a tudományok foglalkoznak, amelyeknek képviselői most folyóiratainkban szót kapnak, sőt azt sem hisszük, hogy az itt helyet kapott tudományágakon belül nincsenek más elképzelések, kutatások, mint amelyekről számot adunk.

Úgy gondoljuk azonban, hogy összeállításunk — fogyatékoságai ellenére is — hasznos lehet: elősegítheti a filozófia és a szaktudományok területén dolgozók eszmecseréjét, filozófiai vitára ösztönözhet és nem utolsósorban felkeltheti az érdeklődést és a kutató kedvet eddig még nem, vagy csak kevéssé kutatott összefüggések, s egy kialakuló tudományág tanulmányozására. Az értékelmélet pedig éppen ilyen.

A kutatás és az eszmecsere serkentése érdekében nem törekedtünk arra, hogy eltüntessük, vagy akárcsak csökkentsek az egyes tanulmányok egymástól eltérő következtetési közötti különbségeket, vagy hogy elsimítsuk a szerzők és a szerkesztőség álláspontja közötti ellentmondásokat.

Úgy gondoljuk, hogy válogatásunk hiányosságaiért jórészt kárpótlást nyúj-

tanak majd az egyes tanulmányok, amelyeknek talán legjellemzőbb sajátossága, hogy éppúgy törekednek az érték társadalmi-történelmi változásának és egyes formai sajátosságainak megragadására, mint az érték leírására, megismerésére szolgáló elméleti eszközök, módszerek egyes problémáinak tisztázására.

Tematikus számunk tehát nem lezárja az eszmecserét, hanem inkább — szándékunk szerint — bevezeti. Szeretnénk felhasználni olvasóink észrevételeit, tanácsait további tematikus számaink megszerkesztésében. Jelenlegi számunkkal az értékekkel kapcsolatos tudományos diszkusszió kialakulásához is szeretnénk hozzájárulni, hogy a marxista értékelmélet kifejlesztését ezzel is segítsük.

A „KULTÚRTUDOMÁNYOK OBJEKTIVITÁSÁTÓL” AZ „ÉRTÉKMENTES” TÁRSADALOMTUDOMÁNYIG

BAYER JÓZSEF

A következő fejtegetés némileg átdolgozott részlet „Az érték antinómiái” című nagyobb tanulmányból, amely túlnyomórészt a badeni újkantiánus axiológia bírálatát tartalmazza. Ezen irányzatnak a polgári axiológiák közötti kitüntetett helyét többek között indokolja az értékelméleti formalizmus hatása a társadalomtudományok módszertanára. Ebből a szempontból nem érdektelen Rickert és Max Weber viszonya, annál kevésbé, mivel M. Weber kiemelkedő jelentősége, máig tartó hatása az elméleti szociológiában aligha vitatható.

Az előző fejezetek Windelband és Rickert érték-metafizikájának elemzését tartalmazzák, amelyben a formális érték kategória fontos konstrukciós szerephez jut egy filozófiai harmadik út megalapozásában. A közvetlenül megelőző okfejtés pedig a formális értéknek a társadalmi-történelmi tudományok irracionálisításában betöltött funkcióját vizsgálja meg. Ennek főbb mozzanatai: az értékek és az empirikus történelem metafizikus elválasztása, a nomotetikus és idiografikus tudományok dualizmusának alapvetése, a természettudományok „ismeretelméleti diszkreditálása”¹ és a történelmi tudományok önálló logikájának kidolgozása, amely leplezetlenül egy „a történelemre orientált idealista filozófia megalapozásának szolgálatában áll”.²

Az újkantianizmus alapfeltevése szerint az emberi megismerés két lábon áll: az egyes érzetek és a legáltalánosabb elvek, „axiómák” világunk — mármint tudatvilágunk, de ez itt az agnosztikus ismeretelmélet primátusa folytán egyre megy — végső támpontjai. Minden további tudás ezeken nyugszik. „Az egyes tudományok által felállított és bebizonyított valamennyi tétel logikailag létrehozott közbeeső tagok axiómák és érzetek között — írja Windelband —: az axiómákkal szemben a többé-kevésbé részlegest, az érzetekkel szemben a többé vagy kevésbé egyetemest jelentik.”³ Az egyes és az általános tehát „világunk”

¹ Aszmusz, V. F.: „Marx és a polgári historizmus”, Gondolat, Budapest 1973, 296. és kk.

² Rickert, H.: „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 6. kiad., Tübingen 1929, VII–VIII. (A továbbiakban: „Grenzen . . .”)

³ Windelband: „Preludiumok”, Franklin Társulat, Budapest é. n., 90. és kk.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1976. II. 13. — Terjedelem: 14 (A/5) ív
76.2793 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

**A LEGRÖVIDEBB IDŐ ALATT — A LEGÁTFOGÓBB
TÁJÉKOZTATÁST NYÚJTJA
KULTURÁLIS ÉLETÜNKRŐL**

A LÁTÓHATÁR

című tallózó lap

Válogatás a magyar kulturális sajtó legfrissebb, legérdekesebb,

legszínvonalasabb írásaiból:

versek

novellák

kisregények

viták és tanulmányok kulturális életünkről

interjúk írókkal, művészekkel

évfordulós megemlékezések

kritikák könyvekről, színművekről, filmekről

Megjelenik havonta 240 oldalon. Évi előfizetési ára: 100,— Ft:

Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál

(1051 Budapest, József nádor tér 1.)

Kiadja az

AKADÉMIAI KIADÓ



**A MAGYAR TUDOMANYOK ÚTTÖRŐIT
mutatják be**

A MÚLT MAGYAR TUDÓSAI

sorozat kötetei:

IV. sorozat

Főszerkesztő: Ortutay Gyula

Gunst Péter:	ACSÁDY IGNÁC
Lakó György:	SAJNOVICS JÁNOS
Miskolczy Dezső:	SCHAFFER KÁROLY
Szabó Imre:	PIKLER GYULA
Törő Imre:	HUZELLA TIVADAR

Az 5 kötet ára tokban (9×14 cm) 96,— Ft

V. sorozat

Főszerkesztő: Ortutay Gyula

Zsigmond Gábor:	BEÖTHY LEÓ
Horváth Árpád:	JEDLIK ÁNYOS
Tasnádi Kubacska	
András:	LÓCZY LAJOS
Gaál László:	RODICZKY JENŐ
Korach Mór—Móra	
László:	WARHTA VINCE

Az 5 kötet ára tokban (9×14 cm) 92,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre 84,— Ft

INDEX: 25.535

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

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

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

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.

CONTENTS

ATTILA ÁGH: The System of the Grundrisse	317
TAMÁS TÓTH: Making Bourgeois Interests Bear. Its early Forms in France II.	350
ISTVÁN F.-SZABÓ: On Berkeley's Solipsism II.	370
KORNÉL SOLT: Similarities between different Modalities	389
PÉTER KOLIN: Religious Functions and Psychic Functions	398
MÁRIA LUDASSY: The Natural Virtues and the Artificial Justice	418

DOCUMENTS

MIKLÓS PRÁGER: The Hungarian Translations of the 11 th Feuerbach-thesis of Marx	447
--	-----

REVIEW

RÓZSA H. VARRÓ: Philosophy and modern Biology	453
BÉLA BÖDDI: Comments of a Biologist	460
TAMÁS TÓTH: Polish Marxist analyses the Theory of Industrial Society	463

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Атила Аг</i> : Система Grundrisse	317
<i>Тамаш Тот</i> : Ранние формы реализации буржуазных интересов во французских городах II.	350
<i>Иштван Фараго-Сабо</i> : Солипсизм Беркли II.	370
<i>Корнел Шолт</i> : Сходства между модальностями разного типа	389
<i>Петер Колин</i> : Религиозные функции и психические функции (Магия как психологический инструмент в традиционно регулируемых обществах)	398
<i>Мария Людасси</i> : Естественные добродетели и искусственная справедливость (Истолкование третьей книги <i>Трактата о человеческой природе</i>)	418

ДОКУМЕНТЫ

<i>Миклош Прагер</i> : Венгерские переводы 11-ого тезиса Маркса о Фейербахе	447
---	-----

ОБЗОР

<i>Рожка Х. Варо</i> : К содержанию творческого применения диалектического материализма. Философия и современная биология	453
<i>Бела Бодди</i> : Мнение биолога	460
<i>Тамаш Тот</i> : Анализ теории индустриального общества, данный польским марксистом	463

HUSZADIK ÉVFOLYAM

1976/4



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
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, TŐKEI FERENC,
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1976/4

TARTALOM

<i>Érték a társadalomtudományokban</i>	473
BAYER JÓZSEF: A „kultúrtudományok objektivitásától” az „értékmentes” társadalomtudományig	474
ERDÉLYI ÁGNES: A történeti ész kritikája	494
HANKISS ELEMÉR: Az igazságosságról (A társadalmi együttélés egyik sarkalatos, de ellentmondásos értékéről)	535
JÓZSA PÉTER: Az értékmentesség problémája az embertudományokban	574
BONYHAI GÁBOR: Értéknyelv	591
KELEMEN JÁNOS: Van-e a „jó”-nak jelentése?	617
VERES ANDRÁS: Az ironia mint érték szerkezet	633
NYÍRI KRISTÓF: Musil és Wittgenstein	651

REFLEXIÓ

HAHN ISTVÁN: Az elméleti általánosítás és határai	662
---	-----

SZEMLE

LENDVAI L. FERENC: A történelem kérdőjelei. Ágh Attila tanulmányairól	667
---	-----

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.

objektíve adott pillérei; a különös — szabad konstrukcióink mozgástere. Ez a logikai alapszerkezet — az egyes érzetek végtelen folyamatának, „heterogén kontinuumának” Rickertnél tudatosan is vallott irracionális muszával együtt — végtelenen szubjektívizálja a társadalmi-történelmi tudományokat.

A valóság egymással összefüggő egyes, különös és általános vonásainak egymástól való metafizikus elszakítása, relativitásuk és egymásba való kölcsönös átmenetük dialektikájának tagadása, a különösnek, ill. az általánosnak pusztán szubjektív, logikai kategóriákként való felfogása odavezet, hogy a valóság egyedi létezők áttekinthetetlen és összefüggéstelen, bár kontinuosnak mondott kaotikus halmazára esik szét, amelyből úgy tűnik, lehetetlen a történelmi tudományok bármiféle egységes értelmezéséhez eljutni. Tág tere nyílik tehát az önkénynek, a szabad alkotásnak az egyediségek eme végtelen tengeréből. Croce-nál ezért a történelem majd művészetté lesz; Windelbandnál ugyanez a tendencia látható. „A historikusnak az a feladata — írja Windelband —, hogy a múlt valamely alakulatát egész egyéni kibélyegzettségében képzeletbeli jelenvalóságra élessze újra. Azon, ami valósággal volt, hasonló feladatot kell teljesítenie, mint a művésznak azon, ami fantáziájában van. Ebben gyökerezik a történelmi alkotás rokonsága az esztétikaival s a történelmi diszciplínáé a *Belles Lettres*-rel.”⁴

Rickert ebben kijavította mesterét; belátta egy szigorúan idiografikus történettudomány lehetetlenségét, ti. *tudományként* való lehetetlenségét — mert az egyediségek tengeréből való kiválasztás valamely biztos kritériuma nélkül ez nyilvánvalóan a szubjektívista önkény tombolásának terebélye volna. Ezért a történelmi „kultúrtudományok” objektivitásának megalapozása céljából megalkotta az „elméleti értékvonatkoztatás” (theoretische Wertbeziehung) koncepcióját, amelynek létrejöttében bevallottan nagy szerepe volt Max Webernek, aki Windelbandnak a történelmi-kulturális „alakokra” vonatkozó elképzeléseit mint „esztéticizmust” mereven visszautasította.⁵

A történelmi tudományok *történelmi fogalmak* képzésével építik föl saját világukat. Ez egy „racionális teleológia” módszerével történik, amely ugyan nem a történelem egészében, de az egyes történelmi fogalmak képzésében uralkodik. Mivel — a szubjektív idealista monizmus értelmében vett — tapasztalat „heterogén kontinuum” végtelen és kimeríthetetlen, a tudományos ábrázolásba ennek csak része, szeletei kerülnek be. Szelektálni kell tehát. Mint tudjuk, a természettudományok válogatási szempontja: az empirikus egyformaságok (Gleichförmigkeiten) kiemelése révén olyan általános fogalmak és törvények alkotása, melyek rostáján minden egyedi és különös kihull.

A történelmi fogalmakhoz azonban, legyenek bár szintén általánosak, az tartozik, „ami egy objektumnak általánosan elismert *értékekre* való pusztán teoretikus vonatkoztatása által a valóságból kiemelkedik és individuális egységgé foglalódik össze”.⁶ Nem bocsátkozhatunk bele részletesen annak az érdekes logikai problémának az elemzésébe, hogy a valóság extenzív és intenzív gazdagsága (Mannigfaltigkeit, sokrétűsége) milyen különböző módokon foglalható össze általános fogalmakban, amelyek ennek megfelelően az általánosításnak sajátos változatait képezik — maga Rickert pl. az általánosnak öt

⁴ Windelband, i. m. 124.

⁵ Lásd Rickert: „Grenzen . . .”, XXIV.

⁶ Rickert, i. m. 339.

válóját sorolja fel.⁷ Emögött ugyan valóságos ismeretelméleti probléma húzódik (hogy ti. az általános fogalmak tartalmának és terjedelmének önmaguk érvényességi körét korlátozó dimenziói vannak), érdemileg azonban csak egy dialektikus logikán belül lehetne tárgyalni ezt a kérdést, az általános, különös és egyes dialektikája részeként. Számunkra azonban most nem annyira ezek a logikai problémák fontosak, hanem az, hogy maga az értékvonatkoztatás, melynek révén — a történeti egyediségek végtelen folyamából való kiválasztással — a „történelem” konstituálódik, mennyiben biztosítja valóban a történeti megismerés objektivitását?

Az érték mint objektív, a priori kiválasztási elv nélkül Rickert szerint semmiféle történeti ábrázolás nem lehetséges. Hiszen a történelemtudomány nem foglalkozhat *mindennel*; a történész csak a „lényeges”, „érdekes”, „karakterisztikus”, „fontos”, „jelentős” egyediségekkel foglalkozik; ezek azonban minden értelmüket elvesztenék valamely *értékre* való vonatkoztatás nélkül, amely eldönti, *mi* a lényeges, fontos stb.⁸ „Közismert igazság — írja ugyanerről népszerűsítő könyvében, a „Kultúrtudomány és természettudomány”-ban —, hogy csak akkor törődünk a tárgyak egyediségével, ha a tárgyak fontosak vagy érdekesek, vagyis értékekkel állnak vonatkozásban. Tudományosan azonban az egyediesítő leírás csak akkor nevezhető, ha egyetemes értékek vagy kultúrértékek szempontjai vezérlik... Pusztán megállapítás egymagában még nem tudomány.”⁹

Az egyes tudós tehát értékszempontok alapján dolgozik, ha elismeri ezt, ha nem. A csalódás abból származik, hogy „a lényegesnek a kiszemelése a tapasztalati tudomány embere számára oly magától értetődően megy végbe, hogy észre sem veszi, mi folyik le itt. Az ilyen a valóságnak egy felfogását összetéveszti magával a valósággal.”

Az értékszempontok tehát mérvadók az anyag kiválasztására nézve. Az „uralkodó kultúrérték megváltoztatásával megváltozik a történelmi leírás tartalma...” Vajon nem szünteti-e ez meg minden történelmi megismerés objektivitását, ezzel lehetetlenné téve a történelmet mint tudományt? Rickert szerint nem. És itt egy fontosnak látszó megkülönböztetést tesz, hogy nézetét alátámassza: az értékelés és az értékvonatkoztatás két különböző művelet. *Az értékelés gyakorlati állásfoglalás*, amikor is valamely érték érvényességére kérdezzük rá; „vagyis megállapítani igyekszünk, hogy valamely jó valósággal is megérdemli-e a jó nevét és hogy valamely értékeléshez van-e elegendő jogalapunk?” Ez tehát pro vagy kontra állásfoglalást jelent, és ez nem képezi a történettudomány feladatát. „Hogyha a történelem dicséretet vagy gáncsot nyilvánít, átlépi a maga határát.”¹⁰ *Az elméleti értékvonatkoztatás* azonban a

⁷ Lásd Rickert cikkét, „Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte” (1901), amelyet függetlenül csatolt a „Grenzen”-hez. Később pedig az általánosnak egy ötödik válóját is hozzáfűzte ezekhez. Fontosabb azonban az általánosítás két fő iránya, az extenzív és intenzív végtelenség megragadása közti különbség kidolgozása a „Grenzen”-ben, amely — mint Hermann István Lukácsról írt könyvében utal rá — ösztönző hatással volt az extenzív és intenzív totalitás fogalmának kialakítására a lukácsi esztétikában. Ennek kapcsán újra bebizonyult, hogy bár a polgári filozófia egyes eredményei hamissak, kellő kritikával nagyon is termékenyek lehetnek pl. az esztétikában. Ez a kérdés több figyelmet érdemelne.

⁸ Rickert: „Grenzen...” 337. és kk.

⁹ Rickert, H.: „Kultúrtudomány és természettudomány”, Franklin Társulat, Budapest 1923, 123.

¹⁰ Rickert, i. m. 75–96.

ténymegállapítás terén marad, nem kérdezősködik az értékek érvénye után, hanem megállapítja, hogy ezek általánosan elismertek és így érvényesek. Ezekre mint tényekre vonatkoztatja azután a történeti anyagot. A történelem nem értékelő, hanem értékvonatkozó tudomány — emeli ki nyomatékosan több helyütt Rickert. Ezzel, úgy véli, kizárja az önkényt.

„Ha a történész annak a közösségnek az értékeire való tekintettel alakítja ki fogalmait, amelyhez maga is tartozik — írja Rickert —, ábrázolásmódjának objektivitása kizárólag a tényanyag helyességétől függ majd, és az a kérdés, vajon a múltnak ez vagy az az eseménye fontos-e, fel sem merül. A történész felette áll mindenfajta önkényességnek, amikor pl. a művészet fejlődését az esztétikai kultúrértékekre vonatkoztatja, és a dolgok olyan ábrázolását hozza ilymódon létre, amely — amennyiben tartózkodik a történelmietlen é r t é k í t é l é t t ő l — mindenki számára érvényes, aki közösségének tagjai számára egyáltalán normatívan általánosan ismer el esztétikai vagy politikai kultúrértékeket.”¹¹ A történetíró tehát abból a föltevésből indul ki — tudatosan vagy öntudatlanul —, hogy azok, akikhez történeti előadásait intézi, „ha nem is ezeket vagy azokat a meghatározott javakat, mégis a vallás” — NB. az első helyen! — „az állam, a jog, az erkölcsök, a tudomány értékeit . . . általánosságban mint értékeket ismerik el vagy legalábbis általánosan elismert értékek gyanánt értik meg . . .”¹²

Miután Rickert elvonatkoztatta a valóságból az értékeket, a valóságot „elméletileg” visszavonatkoztatja az értékekre. A valóság nélküli értékek — Rickertnél formállogikailag is rendszerezett — látszatvilágának közös tartalma, mint korábban elemeztük, a Léttől elkülönült Legyennek, a pusztá teleologikus, eszményi szükségességnek elvont formája, amely tulajdonképpen semmit nem tesz hozzá a dolgok megismeréséhez, hanem csupán imperatív alakban megismétli őket. E formalizmus előnyeként ismertük el, hogy tetszés szerinti tartalom igazolható vele; a „kritikailag helyesbített evidencia” windelbandi elve nem áll ellent az ilyen felhasználásnak, annál kevésbé, mivel az apologetikus tendencia magában az alapstruktúrában gyökerezik. Mert ez a fajta formalizmus — anélkül, hogy trivializálni akarnánk a rickerti értékfel fogás tartalmát — végső soron csupán a következőket jelenti: az az állítás, hogy a vallás, az állam, a jog, a tudomány, a művészet, az erkölcs stb. értékek (ill. javak, amelyekhez értékek tapadnak), nem mond többet, mint hogy a valás legyen, az állam legyen, a jog legyen stb., s ráadásul mindig az éppen fennálló vallás, állam, jog stb. legyen; végül is ezeket gondolják ezen értékek mögé. Hiszen e formalizmus célja éppen ez: elvonatkoztatni a fennálló valóság konkrét ellentmondásaitól, hogy ily módon eszményítsék azt.

A társadalmi lét gyakorlati jellege itt az értékvilág etikai imperativusokká halványított világára szűkül; vele szemben áll az értékétől megfosztott, önmagában irracionális valóság. Ha mármost — utalva korábbi elemzésünk eredményére — a történelemfölöttivé hiposztazált értékvilág a maga mitizált absztrakcióival mint a polgári tudat számára irracionálissá vált társadalmi világ kiegészítése, vele szembehelyezett, tőle elválasztott értelme jelenik meg, akkor racionálisan, értelmesen felfoghatóvá ezt a világot csak az érték és történelem újbóli összehozása, egymásra vonatkoztatása teheti. Ez az értelme

¹¹ Rickert: „Grenzen . . .”, 649. (Az idézett helyet Tandori Dezső fordításában közöltem, a „Történelem és osztálytudat”-ból, 422–423.)

¹² Rickert: „Kultúrtudomány és természettudomány”, 90.

az értékvonatköztetés elméletének. Így töltheti be a formális érték kategóriája azt a konstrukciós szerepet, amelyet a történelmi tudományok logikájában szántak neki: hogy megőrizze a racionalitás látszatát, elfedve az alapul szolgáló irracionalizmust; az objektivitás látszatát, elfedve az értékek kiválasztásának szubjektív önkényét; hogy sikeresen helyettesítse a törvény fogalmát, a természet körébe száműzve azt; s végül, hogy a haladás és fejlődés gondolatát — amely összeegyeztethetetlen egy statikus értékvilággal — eredményesen kiutasítsa az így föllazított történelmi tudományok köréből. Hogy mindkét pólus csak egymás fonákja, az nem tudatosulhat Rickertben, éppen mert elejti a köztük levő dialektikus közvetítéseket, és az első mozzanatot fetisizálva, a másikat szubjektivizálva, önálló antipódusokká merevíti őket. Hozzá kell ehhez még tenni, hogy az értékekre támaszkodó idiografikus történetírás tárgyát Rickert — kilépve a szubjektív idealizmus szűk börtönéből — kénytelen ontologizálni, ha szélesebb tudós társasággal el akarja fogadtatni módszerét. Már az érték felfogásában is láttuk azt a körbenforgó bizonyítási módot, mely tárgyakhoz „tapadó” értékek révén avatja ezeket „kulturjavakká”, másfelől a kultúrtárgyak jószágjellegéből következtet a tőlük megkülönböztethető, nem-valóságos, csupán érvényes értékekre. A hétköznapi tudat fetisizált gondolatformáiban való megrekedés, mint látni fogjuk, ugyanúgy jellemzi a történelemfelfogást is. A történelem ontologizált tárgya itt is a *kultúra* lesz, amely „nem más, mint azon *dolgok* összessége, melyeket az értékcélok szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy pedig, ha már megvannak, legalább a hozzátapadó értékek kedvéért szándékosan ápol”. Másutt így fogalmazza meg ugyanezt: „Az összes valóságból bizonyos száma emelkedik ki oly dolgoknak és folyamatoknak, amelyek reánk nézve különös jelentőséggel bírnak és amelyekben épp ezért még mást is látunk, mint pusztán természetet.”¹³ Ez a jelentőség és fontosság persze ismét érték szempontokat takar, amelyeket pedig még csak ezután kellene kiolvasni az „értékcélok szerint cselekvő ember által létrehozott” kulturális objektumokból! Nyilvánvaló a logikai körforgás. Fontosabb azonban számunkra az, hogy — mivel a természet csupán fikció, az általános fogalmak és törvények alatt tekintett valóság — a kultúra, mint az általánosan érvényes értékek rendszere alatt tekintett valóság, melyet ugyanakkor értékcélok szerint cselekvő emberek hoznak létre, nem lesz egyéb, mint a transzcendentális tudat (a normáltudat) külsővéválása, amely darabonként objektiválódik az egyes emberek fejének közvetítésével. A kultúra így mintegy a transzcendens értékbirodalom földi megvalósulása; ezzel egészen közel kerültünk az objektív idealizmushoz. *A kultúra lesz így az egyetlen igazi valóság*, a világnézetünket lezáró végső horizont (Lukács). Az idiografikus történelmi tudományokat ezért nevezi Rickert kultúr-tudományoknak.

E felfogásban egyetemes történelmet írni csak kultúrértékek egy teljes rendszere segítségével lehet (amelyet immár anyagilag „bányásztunk” ki a kultúra egészéből), míg az egyes történelmi ábrázolások megelégedhetnek anyaguknak egy vagy néhány értékre való vonatkoztatásával is.

Mennyiben biztosítja valóban az elméleti értékvonatköztetés tana — a gyakorlati értékelések kizárásával — a kultúr-tudományok objektivitását? Az ítélő történész szubjektivitása — látszólag — kiiktatódik ugyan, írja Lukács, „de csupán azért, hogy . . . neki tulajdonítsák a „saját közössége számára” (vagyis:

¹³ Rickert, i. m. 18., 20. és kk.

osztálya számára) érvényes kultúrértékek *fakticitását*. Az önkény és a szubjektivitás az egyes tények anyagából és az ezekről alkotott ítéletből áttolódik magába a mércébe, az „érvényes kultúrértékek”-be, melyekkel kapcsolatban *ezen a talajon állva* bármely ítélet, sőt, még érvényességük vizsgálata is lehetlenné lesz; a „kultúrértékek” a történész számára magánvaló dolgokká lesznek. . .”¹⁴

Az értékek általános érvényessége Rickertnél a *ténymegállapítások* közé tartozik; a történész *empirikusan megállapítja* korának *általánosan elismert* értékeit — emlékeztetünk rá, hogy Windelband nem engedte meg, hogy az általános érvényességet a tényleges elismertséggel azonosítsák. Az értékek érvényessége a consensus gentium-on alapul egy oly korban, amelyet majd szétszaggatnak az osztályellentétek és az ezen alapuló ideológiai harcok! Max Weber (akinek összehasonlíthatatlanul több érveke volt a történeti realitások iránt, mint Rickertnek) ezek a társadalmi-ideológiai ellentétek, harcok a „tragikus értékrelativizmus” (Lukács) koncepciójához vezetik el, melynek lényege, hogy nem lehet szilárd támaszt találni az értékek kollíziójában. Mielőtt azonban rátérnénk e nézeteinek elemzésére, szabad legyen még néhány módszertani megjegyzést fűzni a rickerti elmélet apologetikus jellegéhez. Megjegyzéseink a történelmi totalitás felszámolására, a különösség kiküszöbölésére és a történeti egység fétisére szorítkoznak.

Rickert megkerüli a történelmi totalitást, a történelem valódi egységének problémáját, amikor is ezért az egységért csupán az értékek egy transzcendensen összefüggő rendszere áll helyt, tehát egy történetfilozófia; ráadásul ez is csupán az egyetemes történelem feltételezése mellett — amelytől az egyes történelemábrázolások egészen függetlenek lehetnek. Ezekben ugyanis teljesen irreleváns valamely értékrendszer ismerete. Elég csupán empirikusan konstatálni néhány értéket, melyet általánosan elismernek. De az igazi történelem — az egyetemes történelem; az egyes tények, különös történelmi események kiszakítva ennek összefüggéséből, egymástól izolált önállóságukban nem érthetők meg, valódi értelmük, a történelmi folyamatban betöltött funkciójuk, hatásuk stb. egy megértetlen fakticitásban reked meg.¹⁵

A történeti „individuumok” felfogása pedig „minden tárgyalt történelmi tárgyat változhatatlan monáddá tesz, amely ki van rekesztve minden más — hasonlóképpen felfogott — monáddal való kölcsönhatásnak a lehetőségéből”.¹⁶ E felfogás teljesen a mindennapi tudat közvetlen gondolatformáiban mozog, melyben a tárgyak dologi formái mint elsődleges adottságok, objektív valamik jelennek meg, *viszonyaik* ezzel szemben mint másodlagosak, a szubjektív reflexió által tételezettek. A tárgyak közötti viszonyok, közvetítések szubjektívizálásában vagy teljes kiküszöbölésében (azaz a különösség likvidálásában) az az apologetikus tendencia rejlik, hogy az így felfogott *dolgok* minden tulajdonsága mint végső, lényegüktől elválaszthatatlan attribútum, vagy pedig csupán mint szubjektív látszat jelenik meg. Gondoljunk arra, ahogyan pl. a tulajdon a szabad személyiség elválaszthatatlan attribútumaként szerepel a polgári etikában, vagy másfelől arra a különbségre, amely a gép felfogásában megmutatkozik az apologetikus közgazdaságtan izoláló szemlélete,

¹⁴ Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 423.

¹⁵ Lukács, i. m. 424. Lásd még a kérdéshez Lukács tanulmányát: Mi az ortodox marxizmus; „Történelem és osztálytudat”, 210–245.

¹⁶ Lukács: „Történelem és osztálytudat”, 426.

valamint Marx koncepciója között, aki a tőkés termelési mód totalitásában betöltött funkciójában tekinti a gépet.

A történelem valódi témája, a keletkezés és elmúlás, ebben az izoláló szemléletben — épp a közvetítések kikapcsolása miatt — teljesen érthetetlen marad: minden változásnak szükségképpen egy irracionális katasztrófa látzatát kell öltenie.¹⁷ Maga az értékviszony, amely a racionalitás és objektivitás látzatát hordozza, ezen az alaphelyzeten semmit sem változtat; mert hiszen csak az ilyen monádok tömegéből való kiválasztást, és logikai „szintézisüket” teszi lehetővé. Ezzel külsődleges viszonyt teremt nem csupán az egyes monádok között, hanem e monádok és maguk az értékek között is.

Csak a matéria holt, a forma eleven — olvastuk ugyan még az imént; de az értékek, mint a valóság törvényszerű összefüggéseit helyettesítő, az izolált történeti tények összefüggéseit csupán a történész szubjektív reflexiója közvetítésével tételező formai elvek, *nem tudnak életet lehelni a holt tények tömegébe.* (A Ranke-féle történetírás „tényt tény mellé fűző” módszerének kanonizálása ez csupán, mondja Lukács.)¹⁸ Ez a történelem így holt, nem a valóságos, élő történelem — és valóban, a történettudomány ilyen idiografikus felfogásban nem is lesz egyéb „régiségbúvárkodásnál” (M. Bloch), egyfajta — úri kedvtelésre szánt — történelmi Kincses Kalendáriumnál.

Végiggondolva az értékvonatkoztatás egész elméletét, ugyanoda jutunk, ahová az általa meghaladni vélt racionalista naturalizmus; mert elmélet és történelem szétválasztása a polgári gondolkodásban szükségszerűen mindig ugyanahhoz a konklúzióhoz vezet: a valóság fakticitások nem racionalizálható tömegére esik szét — írja Lukács —, mely fölé tartalom nélküli, merőben formális „törvények” — vagy éppen „értékek” — hálója kerül. „És a világ (és gondolhatósága) közvetlen adottságának absztrakt formáján való „ismeretelméleti” túllépés — folytatja Lukács — örökössé teszi ezt a struktúrát, igazolja annak jogosságát — következetesen —, mint e világfelfogás „lehetőségének” szükséges „feltételét”.¹⁹

Ennek az apologetikának persze nem kell feltétlenül olyan durván közvetlen formát öltenie, mint amilyennel Rickertnél találkozunk, aki a gyakorlati értékelés és az elméleti értékvonatkoztatás megkülönböztetését főleg arra használja föl, hogy minden rendőrileg tiltott felfogást, amely ellentmondana az általa általánosan érvényesnek tartott értékeknek (vallás, állam, jog stb. — ezek mögé persze mindig a konkrétan fennálló imperialista államot, jogot stb. gondolva, az izoláló szemléletmód már tárgyalt következményeként), kifejezetten gyakorlati értékelésként denuncialhasson. Természetesen, főként a marxizmus „történelemtákolmánya” esik áldozatul e diszkreditálásnak.

A realiztikusabb szemléletű Max Weber nem esik ebbe a hibába. Jól látja, hogy az „uralkodó gondolatok” tényleges egyetemes érvényessége már rendőrileg sem biztosítható; ezért a kor kielezett osztályharcai és a velejáró ideológiai küzdelmek mindinkább egy szélsőséges relativizmus irányába sodorják, mivel az apologetikának e közvetlen válfaját szenvedélyesen visszautasítja.

A következőkben természetesen nem taglalhatjuk a sokrétű weberi életmű még bennünket jelenleg érdeklő egyik oldalát, tudományelméleti írásainak egészét sem kimerítően. Vizsgálatunk szempontjából csupán arra kell szorítkoznunk, hogy nyomon kövessük, hogyan lett a kultúrtudományi objektivitás

¹⁷ Lukács, i. m. 427., 438.

¹⁸ Lukács: „Az ész trónfosztása”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1974, 360.

¹⁹ Lukács: „Történelem és osztálytudat”, 429. (Kiemelés tőlem — B. J.)

rickerti elméletéből a társadalomtudományok (főként a szociológia) „értékmentességének” követelménye, s hogy mit takar ez a fogalom. Erre egyébként röviden válaszolni lehet: nem az értékvonatkoztatás, az „empíria fölött álló értékeszmék” figyelembevételének tagadását jelenti, azaz: érték és történelem szétválasztásának megszüntetését, hanem csupán a gyakorlati állásfoglalástól, értékeléstől való tartózkodás követelését, vagyis annak a tagadását, amit a marxizmus a pártosság fogalmával fejez ki. Ezt a különbséget, úgy tűnik, nagyon kevésbé tudatosítják az „értékmentességről” szóló irodalomban. Ez annál meglepőbb, mert nagy részletességgel szokták vizsgálni, hogy a társadalomtudományi megismerésben mennyi „csapda” várja a kutatót, és mi mindent kell tennie, hogy objektív maradjon, és teljesítse az „értékmentesség” követelményét, ha ez egyáltalán lehetséges. Az „értékmentesség” eközben egyenlő az objektivitással, az objektivitást viszont hallgatólagosan azonosítják a pártatlansággal, mintha a pártosság és objektivitás kizárná egymást.²⁰ A marxizmus ezzel ellentétes álláspontja jól ismert ahhoz, hogysem itt ki kellene fejtenünk.

Weber természetesen nem vallhatja az értékmentességet abban az értelemben, hogy a társadalomtudományból kizárná az értékeket. Mint Rickert követője, tisztában van azzal, hogy a társadalomtudósok mindig értékekkel van dolga. Milyen értelemben beszél akkor arról, hogy lehetséges-e és hogyan lehetséges „értékmentes” társadalomtudomány? Lényegét tekintve éppen a pártosság, ill. pártatlanság értelmében, azaz — elébe vágva a részletesebb kifejtésnek — abban az értelemben, hogy a tudomány embere nem foglalhat állást (legalábbis nem a tudomány embereként) az értékek kollíziójában; vagyis, rickerti terminológiával, tartózkodnia kell a gyakorlati értékeléstől.

Ezzel azonban Weber a társadalomtudományt pacifikálja, semlegesíti, egy alpártatlansággal ruhazza fel. Az az elméleti és fogalmi apparátus, amellyel ezt véghezviszi, s amely részleteiben nagyon sok reális problémafelvetést is tartalmaz, gyakran elfedi ezt az alapvető kérdést. Hiszen Webernek többek közt múlthatatlan érdeme, hogy a kutató partikuláris álláspontjának meghaladásához nélkülözhetetlen kritikus önreflexió szükségességét és lehetségeségét hangsúlyozta, és ennek hiányát szenvedélyesen pellengérré állította. További kérdés persze, hogy az osztályálláspontokat, és közte a munkásosztályét is, csak egy kiterjesztett partikularitásnak tekintette — ebből fakad épp tragikus relativizmusa, és a pártatlanság igénye. Az a marxi kérdésfeltevés, hogy egy adott osztály részleges érdeke mennyiben esik egybe (akárcsak időlegesen is, mint a polgárság fellendülő szakaszában) egyetemes emberi érdekekkel, nem létezett Weber számára.

²⁰ Dahrendorf pl. a nyugatnémet szociológiában lezajlott értékvitához való hozzájárulásában a tudomány és az értékítéletek találkozásának hat olyan esetét sorolja fel, amelyeket szerinte a weberi kérdésfeltevés implicite magában foglal: a témaválasztás, az elméletalkotás, az értékek mint a kutatás tárgyai, az ideológiai torzítás problémája, az alkalmazás és felhasználás, és végül a szociológus társadalmi szerepének problémája. A megoldást mindezekre Dahrendorf szerint a tudományos kritika kölcsönös korrekciói nyújtják. (Dahrendorf, R.: „Pfade aus Utopie”, München 1967, 74–78.) Ugyanakkor, mivel elsiklik az alapvetően világnézeti kérdés, az osztályharc, pártosság és társadalomtudományi objektivitás viszonyának kérdése fölött, az egész fejtegetés azon a szinten mozog, hogy inkább nevezhető gyakorló szociológusoknak nyújtott praktikus tanácsnak, mintsem az elméleti megoldás keretének. Ez azonban nemcsak a nyugatnémet irodalomban van így. A továbbiakban igyekszünk az értékmentesség elvének épp a világnézeti alapját, illetve tartalmát kibontakoztatni.

¶ Weber e koncepciójának paradoxona, hogy maga is egy — a kor harcaiban való — gyakorlati állásfoglalásból kristályosodott ki.

A weberi „értékmentesség”-konceptió, közvetlenül ugyan azokban a harcoss vitákban alakult ki, amelyeket Weber és köre — akikkel 1909-ben a Német Szociológiai Társaságot megalapította — a „Verein für Sozialpolitik” főleg Schmoller által képviselt vonalával, az „etikai nemzetgazdaságtannal” a „tisza társadalomtudomány” nevében folytatott. Ez azonban csupán a közvetlen ok. Jellemző, hogy a polgári szociológusok többsége, így Dahrendorf is, megáll ennél a közvetlen háttérnél. Valójában Weber köztes pozíciója teljesen érthetetlenül válik, ha kikapcsoljuk a kor kiélezett osztályharcait, a munkásmozgalomnak és ideológiájának hatását a polgári értelmiségre. Hiszen épp ez a polgári talajt felfordulással fenyegető háttér szabja meg mind a tragikus pártoszt, mind pedig az ellentétes világnézetek és érdekek relativitásának érzését, ill. tudatát, amely az értékmentesség posztulátumának forrása. (Weber ön-reflexiói e tekintetben sokkal reálisabbak és megbízhatóbbak a fenti egyoldalú interpretációknál.²¹) Ha a rickerti apodiktikus egyetemesérvényűség durva apologetizmusa ellen Weber a relativizmus hajlékonyabb teóriáját szegezi szembe, megmaradva ugyanazon ismeretelméleti alapokon, akkor ez nem egyszerűen csupán egy „realisztikusabb szemléletmód” következménye, mint fentebb írtuk. A rickerti és weberi felfogás különbözőségének háttérében gyakorlati, társadalmi-politikai állásfoglalások különbözősége húzódik meg. Weber politikai ambíciói a legkevésbé sem közömbösek „realisztikusabb” szemlélete szempontjából. Az utóbbi annak a következménye, amiben Weber előnyösen különbözött a „szabadalmazott állami próféta” Rickerttől és társaitól. Nem adhatjuk itt a weberi gondolatrendszer teljes társadalmi geneziséét, de a legfontosabb momentumokra — Lukács nyomán — utalnunk kell. A történelmi fejlődés felveti a kapitalista társadalom elemzésének szükségességét. A szaktudományként létrejövő német szociológia, amely eleve lemondott arról, hogy a társadalom egyetemes elmélete legyen, kénytelen mindinkább számot vetni a marxizmussal. Ez a liberalizmus és a munkásmozgalmi reformizmus kölcsönös együttműködésének síkján megy végbe, heves opposzicióban (legalábbis Webernél) az antidemokratikus imperialista állammal; ezért „mind lényegesebbé válik a német szociológia számára, hogy a szociáldemokráciában mutatkozó reformista tendenciákat ideológiailag támogassa”.²² — írja Lukács. Az újkantiánus ismeretelmélet talaján keletkező relativista metodologizmus — a rickerti elmélet már említett „rugalmassága” következményeként — megengedi, hogy a marxizmus elméletének bizonyos elemeit átvegyék (pl. alap-felépítmény kölcsönhatása stb.), s a relativizmussal élüket véve, domesztikálják.

Hogy Weber a rickerti elmélet talaján áll, az szinte közhely. Sőt azt kell mondanunk, hogy sokkal plasztikusabban és színesebben adja ezt elő, mint maga Rickert. Mivel itt inkább a különbségekre szeretnénk helyezni a hangsúlyt, mint az azonosságokra, nem idézzük Weber pregnáns fejtegetéseit, amelyekben összefoglalja ismeretelméleti hitvallását, és tanúságot tesz arról, hogy a szociológia a maga törvényeivel (azaz: „valószínűségi esélyeivel”), ill. tipológiáival csupán segédtudománya lehet az általános történelmi kultúrtudománynak, amely egyedül hivatott arra, hogy „megértse” a maga „irracionális

²¹ Vö. pl. Weber, M.: „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970, 20.

²² Lukács: „Az ész trónfosztása”, 469.

valóságában és *lehetséges* jelentéstartalmában kimeríthetetlen” életet. (Ebben és csak ebben az értelemben enged meg a rickerti történetfilozófia is csupán egy generalizáló módszerrel eljáró társadalomtudományt.)²³ E szaktudományi szociológia formalizmusának fel is kell tételeznie önmaga alapjául az irracionalista történetfilozófiát; mert az okság helyébe lépő analogizálással, tipologizálással stb. nem tarthat igényt a valóság kimerítő megragadására.

Rickert és Weber viszonyának árnyaltabb bemutatásáról itt le kell mondanunk. Rá kell mutatnunk azonban e viszony alapvető ellentmondásosságára, amely a filozófiai-ismeretelméleti alapok közösségéből és a gyakorlati-politikai állásfoglalások különbözőségéből fakadt. Ez utóbbi pedig Weber politikai radikalizálódása mértékében egyre nagyobb. Ennek tükréként azonban a filozófiai alapok közössége sem ellentmondásmentes. Mivel Webertől idegen az az apologetikus szellem, hogy létező társadalmi értékcollíziókat eltüntessen az értékek formális-apodiktikus egyetemesérvényűségében, elutasítja az értékek metafizikáját, ugyanakkor megtartja a rickerti tudománylogikát — mintha a kettő között semmi kapcsolat nem volna.²⁴

Weber elméleti törekvéseinek ezen ellentmondásosságát magyarázhatja az a Habermas által kiemelt tény is, miszerint Webert nem érdekelték különösebben a szellemtudományok körül folyó ismeretelméleti viták filozófiai konzekvenciái; „a filozófiai vizsgálódásokból, melyek Dilthey óta ezzel a kérdéssel foglalkoztak, csak az eszközöket meríti, melyekre szüksége van ahhoz, hogy saját kutatási gyakorlatának reflexiójával tisztába jöjjön”.²⁵ Hogy azonban a le nem küzdött metafizika ismét feltámad Weber tudományelméletében (az értékek örök harcában), az ismét arra figyelmeztet, hogy nem lehet büntetlenül bármiféle filozófiát a társadalomtudományi módszertani vizsgálódások alapjául venni. Weber valóságérzéke mindenütt áttöri a rickerti filozófiai alapok szűköségét; szakadatlanul lázadzik ez alapok ellen, mégis alapvetően ezek keretén belül marad. Azt lehetne mondani, hogy Weber tulajdonképpen csupán a rickerti értékmetafizika apologetikus látszatracionálisát ellen kelt ki. Mert végül is, amikor elválasztja egymástól a szigorúan empirikus tényeket és az értékaxiómákat, s ez utóbbiakat az irracionális, a végső lelkiismereti döntések nem racionalizálható közegébe utalja, csak levonja a rickerti elméletből adódó konzekvenciákat, és leleplezi az értékelmélet formállogikai pompával eltakart, végső soron irracionális tartalmát.

Az alábbiakban mindenekelőtt egy kérdést szeretnénk kiemelni, mintegy pótolva a rickerti történeti fogalomalkotás módszerének kevésbé részletezett bemutatását: az ideáltípus fogalmát, amely Weber egyik központi módszertani problémája, és a maga részéről nem egyéb Rickert módszerének konkretizálásánál és továbbfejlesztésénél. Ezen keresztül ti. meg tudjuk mutatni azt is, hogyan tolódik el szükségképpen az egész újkantiánus tudománykonceptió a relativizmus irányába; hogy e konzekvenciákat levonja Weber, az persze már a társadalmi-politikai állásfoglalások különbségeiből adódik.

²³ Rickert: „Grenzen . . .”, 262. és kk. „Az emberiség társadalmi életének természet-tudományos generalizáló tárgyalása ellen logikailag ugyan nincs ellenvetésünk, ugyanakkor azonban vitatnunk kell azt, hogy egy ilyen tudomány meg tudná nekünk mondani, hogyan alakult az emberiség élete a maga egyszeri individuális lefolyásában — írja e helyütt a szociológiáról Rickert. A szociológia mint generalizáló társadalomtudomány, sohasem léphet az individualizáló történelem helyébe.

²⁴ Maga Rickert fájdalommal vallja be ezt a tényállást, vö. „Grenzen”, XXV – XXVI.

²⁵ Habermas, J.: „Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien”, Suhrkamp Verlag, 1971, 83.

Az ideáltípus olyan „történeti fogalom”, amely nem a *genus proximum*, *differentia specifica* sémáját követi a fogalommeghatározásban, hanem a *genetikus* fogalommeghatározás egy olyan esete, amely a történeti élet bizonyos vonatkozásainak, elemeinek gondolati felfokozásával „elgondolt összefüggéseknek önmagában ellentmondásmentes kozmoszává” egyesíti azokat. Az ideáltípus épp ezért *nem átlag*, de nem is a valóság *képe*. „Nem a valóságos ábrázolása, de egyértelmű kifejezési eszközöket nyújt az ábrázoláshoz”, azaz az egyediesítő történetíráshoz, mert segítségével analogikusan, „pragmatikusan szemléletessé” tehetjük valamely történeti összefüggés sajátosságát. Konstruktív elveiről Weber ezt írja: „Egy vagy néhány szempont fokozásával, az egyoldalúan kiemelt szempontokhoz illő, diffúz és különálló, itt nagyobb, ott kisebb mértékben jelenlevő, helyenként meg sem található *egyedi* jelenségek sokaságának összevonásával, egységes *gondolati* képpé való alakításával kapjuk meg. Ez a gondolati kép a maga fogalmi tisztaságában a valóságban empirikusan sehol sem fordul elő, *utópia*, s a történeti munka feladata minden *egy* esetben megállapítani, milyen messze vagy milyen közel van a valóság ehhez az ideális képhez. . .”²⁶ A történészek, mondja Weber, számszámra használnak ilyen fogalmakat, ha logikai természetüket nem tudatosítják is; olyan fogalmak, mint a példaként felhozott „városgazdaság”, „tőkés kultúra”, „kezeszténység”, „individualizmus”, „imperializmus”, „feudalizmus”, „szocializmus”, s végül maga az „*érték*” is, nem is definiálhatók másként, csak ideáltípusok. Az ideáltípus legfontosabb sajátossága, hogy olyan szintézist nyújt, amely „általunk teremtett eszme”, fantáziánk terméke s ezért e fogalmi tisztaságban a valóságban sehol sem fordulhat elő. A legnagyobb veszélyek egyike, ha a valóság fogalmi képének tartjuk — hiszen a valóság történeti, az ideáltípus pedig logikai szintézis, s ezért: „elvezet a valóságtól. Ám megismerésünk diszkurzív természete . . . posztulálja ezt a fogalmi gyorsírást . . . semmi sem veszélyesebb — írja Weber —, mint elmélet és történelem naturalista előítéletekből eredő *elegyítése* . . .”²⁷

Az ideáltípus heurisztikus jelentősége csupán abban áll, hogy *határfogalomként* szolgál, amelyen mérjük a valóságot; de mindjárt „problematiszós érvényű akkor, ha az empirikusan valóságosnak történeti ábrázolását akarják látni benne . . .” Ideáltípus és (történeti) valóság egybefolyásának veszélye különösen nagy ott, ahol fejlődési folyamatokat ideáltípusokká alakítanak. Itt könnyen egymásba csúsztatják az elméletet és a történelmet — a példa rá Marx, akinél a fogalmak logikai sorrendje és a történeti anyag tér, idő és oksági kapcsolat szerinti elrendezése azonosul. Ezzel Weber szerint Marx erőszakot követ el a valóságon, hogy konstrukcióját igazolja vele. „Természetesen valamennyi sajátos marxista ’törvény’ és fejlődés-konstrukció . . . ideáltípusok jellegű — írja Weber. — Mindenki, aki valaha dolgozott már marxista fogalmakkal, tudja, milyen kiemelkedő, sőt egyedülálló *heurisztikus* jelentőségük van ezeknek az ideáltípusoknak, ha arra használják őket, hogy *összehasonlítsák* velük a valóságot, s azt is, hogy milyen veszedelmesek, mihelyt empirikusan érvényes vagy éppenséggel *reálisan* (azaz voltaképpen: metafizikailag) ’ható erőkné’, ’tendenciáknak’ stb. képzelik őket.” Ezzel Weber úgy használta fel a marxizmust, hogy közben kihúzta „méregfogát”. . . Elmélet (logika) és történelem örökre szétválasztott princípiumok maradnak Webernél, éppúgy, mint

²⁶ Weber, i. m. 50–51.

²⁷ Weber, i. m. 54–55.

Rickertnél; az ideáltipikus konstrukciókat agnosztikus módon megfosztja megismerési értéküktől azzal, hogy tagadja, hogy a valóság gondolati képei, az objektív történés gondolati reprodukciói lennének — s mert e valóság tudattól független létezését „metafizikának” tartja, tehát tagadja a visszatükrözéseméletet is: „a szaktudósok zömének még csakugyan a vérében van: a fogalmak céljaként, értelmeként, feltételezik, hogy azok képzetszerű *tükörképei* az ‚objektív’ valóságnak . . .” — írja Weber. Aki azonban „végiggondolja a modern ismeretelméletnek azt a Kantra visszanyúló alapgondolatát, hogy a fogalmak egészen mások, ti. az empirikusan adottnak szellemi legyűrésére szolgáló gondolati eszközök, és csakis azok”, annak számára a történelemnek egy rögzített fogalmi sémába való rendezése nem cél lesz, hanem *csupán eszköz* az individuális (érték-)szempontokból jelentős összefüggések megismerésére. Weber szerint, ha valakit a valóság *képének* tartunk, összetévesztjük a valósággal; valóság és tudati képe azonban nem ugyanaz, csupán a rickerti — weberi ismeretelméletben — tehát ez az állítás önleplező és önmagára üt vissza. . . Az ideáltípusok így csupán eszközökké degradálódnak, „mankóul szolgálnak — írja Weber —, amíg el nem igazodunk az empirikus tények roppant tengerén”.²⁸ (NB. ezek az empirikus tények tudatunk tényei.) A történeti megismerést ezzel megfosztották tárgyától, a valóságos történelemtől, amelyet megragadni, gondolatilag reprodukálni hivatott — az ideáltipikus konstrukciók gyártása, a „racionális pragmatika” (Weber), csupán arra kell szolgáljon tehát, hogy valami elfogadható rendet teremtsen a fejünkben. A Weber által felvetett probléma racionális magva a tudományos absztrakciók és a társadalmi-történelmi valóság viszonyának kérdése, ill. az idealizáció problémája a tudományos fogalomalkotásban. Weber nem véletlenül hivatkozik Marxra; a „Tőke” módszerének sajátossága éppen e probléma nagyfokú kritikai tudatossággal való kidolgozása és gyakorlati érvényesítése. Lukács a „Tőke” módszerét elemezve, ennek lényegét éppen egy nagyszabású absztrakciós folyamatban látja, amelyben Marx a valóság új és új mozzanatainak sorozatos bekapcsolásával fokozatosan feloldja az absztrakciókat.

A „Tőke” felépítésének elvéről írja Lukács: „e szerkezetre az jellemző, hogy kísérletileg tételez tisztán törvényszerű, absztraháltan egynemű törvény-összefüggéseket, és ezeket szélesebb, valósághoz közelebb tényezők folytatólagos bekapcsolásával befolyásolja, olykor meg is szünteti, hogy végül megérkezzen a társadalmi lét konkrét totalitásához”.²⁹ Az absztrakciók valóságossága így egy állandó ontológiai kontrollnak van alávetve; ugyanakkor Marx a kategóriákat mégsem pusztán gondolati „mankóknak”, hanem „létezés-meghatározásoknak” tartja.

Ezzel szemben Webernél az ismeretelméleti kiindulópont és a visszatükrözésemélet tagadása eltorzítja a valódi kérdésfeltevést, és súlyos következményekhez vezet; hiszen ha nincs objektív történeti valóság, akkor ennek *objektíve érvényes megismerése sincs*. S itt már a relativizmus kezdődik. Mert mint Weber világosan kifejti, pl. a tőkés kultúra ideáltípusa esetében is „egészen biztosra vehető, hogy több, sőt minden bizonnyal minden esetben igen nagyszámú ilyen utópia konstruálható úgy, hogy *egyikük se* hasonlítson a másikhoz, és ezen túlmenően *egyikük se* legyen mint a társadalmi állapotok de facto érvényes rendje megfigyelhető az empirikus valóságban, és mégis

²⁸ Weber, i. m. 63—67.

²⁹ „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/3—4, 262.

mindegyik igényt tartson arra, hogy a tőkés kultúra 'eszméjét' ábrázolja. . . Mert azok a jelenségek, amelyek mint a kultúra jelenségei érdekelnek bennünket, érdeklődésünket . . . egészen különböző értékeszmékből származtatják, amelyekkel összekapcsolhatjuk őket. Amint tehát a jelenségeket a legkülönbözőbb 'szempontokból' tekinthetjük a magunk számára jelentősnek, akkor is a legkülönbözőbb elvek alkalmazhatók, amikor valamilyen kultúrának az ideáltípusba felveendő vonásait válogatjuk ki."³⁰

Abból, hogy a valóságról — különböző, egyformán jogosult értékeszmék alapján — különböző *egyenrangú* ideáltípusok konstruálhatók, logikusan következik az a típusú relativizmus, amelyben — mivel az abszolút mozzanatok halmozódásának (a helyes, érvényes ismeret kritériuma híján) semmi tere nincs — a történettudomány próteuszi karaktert ölt. Teljes következetességgel vonja le az ebből adódó konklúziókat Weber: „vannak tudományok — írja —, amelyeknek örök ifjúság jutott osztályrészülr, s ezek az összes *történeti* tudományágak, mindazok, amelyeknek számára a kultúra örök áradata szüntelenül új problémákat vet fel. E tudományok feladatának lényegéhez tartozik, hogy *valamennyi* ideáltipikus konstrukciójuk mulékony, *ugyanakkor* elkerülhetetlen mindig újakat kell alkotniok. Minduntalan megújulnak azok a kísérletek, hogy rögzítsék a történeti fogalmak 'tulajdonképpeni', 'igaz' értelmét, és sohasem érnek véget. . .”³¹

Weber a történelem kutatóit ezzel sziszifuszi munkára kárhóztatja. Mivel ugyanis a történeti fogalomalkotás a problémák felvetésétől függ, ez pedig mindig együtt változik magának a kultúrának a tartalmával, új és új „értékeszmék” fellépésével, amelyek megszabják a történelem felfogását, ezért minden kornak *gyökeresen* újra kell írnia történelmét: „a kultúrtudományokban a fogalomnak és felfogottnak viszonya minden ilyen szintézis mulandóságát hozza magával. . .” — írja Weber. A racionális magva ennek a problémának az az — aforisztikusan fogalmazott — marxi elv, hogy „az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa” — fejlettebb viszonyok engednek mélyebb betekintést a fejletlenebbekbe, és teszik értelmezhetővé az ott még csak csíraszerűen meglevő, kifejlődés előtt álló jelenségeket. A történeti megismerés post festum jellegéről van szó. A relativizmus azonban eltorzítja a reális kérdésfeltevést, és lényegében annak a rankei elvnek az apoteózisává silányítja, hogy „minden kor egyformán közel áll Istenhez”. Nincs fejlődés, nemcsak a valóságban, a történettudományban sem; mindig mindent előlről kell kezdeni. Elmúlt korok tudományos munkái legfeljebb csak attól nyerik tartósságukat, hogy művészi kvalitásaiknál fogva mint élvezeti cikkek, vagy pedig mint a tudományos munka megtanulását célzó pedagógiai eszközök szolgálhatnak.

Kétségkívül igaz, hogy a történettudomány, „minden tudományok e legnehezebbike”, mint Marc Bloch mondja, még ifjúkorát, sőt gyermekkorát éli.³² Fordulatot benne, tudományos betekintést a felületi tények alatt rejtőz fejlődéstörvényeibe, éppen a történelmi materializmus hozott; most ezt az eredményt akarják semmivé tenni, s ezzel valóban *örök ifjúságra* kárhóztatni e tudományt. E felfogásban a történettudomány ugyanakkor egy rokkant emberre

³⁰ Weber, i. m. 51—52.

³¹ Weber, i. m. 65.

³² Lásd Bloch, M.: „A történelem védelmében”, Gondolat, Budapest 1974. Ugyanilyen szellemben ír Aszmuusz is „Marx és a polgári historizmus” c. könyvében, és kiemeli Marx és Engels munkásságának fordulatot hozó jelentőségét.

hasonlít, aki csak cserélgeti „mankóit”, de sohasem épül fel, sohasem áll a maga lábára.

A történelemtől elválasztott elméletnek mármost önállóságot és tartást, minden változásuk mellett mégiscsak az értékek, értékeszmék adnak. Itt úgy látszik majd, mintha semmi különbség nem volna Rickert és Weber között. Mert azok a sajátos szempontok, amelyek szerint a tudományos megismerés végbe megy, végső soron értékeszmékhez igazodnak: „az értékeszmék jelenléte empirikusan minden néven nevezendő emberi cselekvésben megállapítható és átélhető, de érvényességük nem igazolható magának az empirikus anyagnak az alapján” — írja Weber. Ilyen vagy olyan formában „mindnyájunkban él a hit, hogy az empiria felett érvényesek azok a végső és legmagasabbrendű értékeszmék, amelyben létezésünk értelmére keressük a választ. . .” Ez nem zárja ki, sőt, magával hozza, hogy e szempontok, ill. „értékeszmék” szakadatlanul változzanak; hiszen „az élet a maga irracionális valóságában és lehetséges jelentéstartalmában kimeríthetetlen, s az értékhez kapcsolódás konkrét formája folyékonyan, változásnak alávetten vész bele az emberi kultúra jövődjének homályos távlatába. A legmagasabb értékeszmékből szüremelő fény mindig csak egy állandóan változó véges részt világít meg a történéseknek az időközön át hömpölygő mérhetetlen, *kaotikus* áradatából.”³³

A mindenkor érvényes értékeszmék e forgandóságának hangsúlyozása azonban jelentős különbségeket takar Rickerthez képest. Weber említett „realizmus” mindenütt háborog az ellen a durva apologetizmus ellen, amelyet egy örök érvényűvé kimerevített transzcendens értékrendszer önmagában hordoz; amellet Weber láthatóan nincs tudatában annak, hogy ezzel egyúttal saját ismeretelméleti alapjai ellen is lázadozik. Konkrét állásfoglalásaiban gyakran tettenérhető ez az ellentmondás — és épp ez a döntő, hogy *gyakorlati állásfoglalások* (melyektől szerinte tartózkodni kell) vezetik el a durva apológia elutasításához. Egyrészt támadja annak a fajta *empirizmusnak* apologetizmusát — amelyen Rickertnél voltaképp a kultúrtudományok „objektivitása” nyugszik —, hogy a kutatónak egyszerűen általánosan elismert értékeket *tényként* kellene fogadnia és erre építenie a tudományos ábrázolást. A fennálló ezen „ideológiai átírásának” kritikátlan pozitívizmusa ellen pl. így lép fel: „A legutóbbi évtizedek fejleményei . . . óriási mértékben megnövelték az állam presztizsét. . . Ebből a körülményből úgyszólván elkerülhetlenül meg kellett születnie annak a nézetnek, hogy — elsősorban a ‚politika’ területén mozgó értékelések számára — az állam kell hogy a végső ‚érték’ legyen, az állam létérdekein kell lemérni végső soron minden társadalmi cselekvést. Csakhogy itt teljesen megengedhetetlen módon az értékelési terület normáivá értelmeznek át a lét területén kialakult tényeket. . .” Azonban az értékelések területén elgondolható olyan értelmesen végiggondolt álláspont is, mondja Weber, amely az államnak semmiféle önálló értéket nem tulajdonítana, hanem csupán technikai segédeszközzé fokozná le egészen más értékek megvalósításában.³⁴ Meg kell jegyezni, hogy Weber jogos kritikájának élet veszi az, hogy a létet és legyen ismét mereven széjjeltartja egymástól, hiszen a valóságban nyilván mindig az történik, hogy a „lét területén” kialakult tényeket értelmeznek át az „értékelési terület” normáivá. Ez épp a normák kialakulási folyamata, genezise. Ami Webernek itt tulajdonképpen rosszul esik, az nem ez a létrejövési

³³ Weber, i. m. 72. (Kiemelés tőlem — B. J.)

³⁴ Weber, i. m. 124. (Kiemelés tőlem — B. J.)

folyamat, hanem az a *kritikátlan* és durván apologetikus szellem, amelyben ez történik, s amely oly nyíltan árulkodik a mögötte rejlő osztályérdekekről. Persze ezt is csak az imperialista állammal szembeni oppozíciója tette számára láthatóvá: ellenállásának erőtlenségére éppen az jellemző, ahogy ez ellen csupán ilyen jellegű tudománymódszertani érvekkel operál. Másrészt Rickert homogén, formális értékrendszerével szemben hangsúlyozza, hogy nem csupán különböző, hanem egymással ellentétes értékek is vannak, sőt egy értékeszmén belül is lehetséges — tartalmilag — ellentmondás. „A nem empirikus, hanem értelmező szemléletnek, vagyis a valódi értékfilozófiának . . . semmiképpen sem szabadna szem elől tévesztenie, hogy bármilyen tökéletesen rendezzük is el az 'értékek' fogalmi sémáját, éppen a tényállás döntő problémájával nem tudunk megbirkózni. Az értékek végső soron ugyanis mindenütt és újra meg újra nemcsak alternatívákat jelentenek, hanem engesztelhetetlen, halálos harc is folyik közöttük, mint 'isten' és az 'ördög' között. Nem lehet őket sem relativizálni, sem kompromisszumra hozni” — írja Weber.³⁵ Az ellentétesség felvétele az értékproblémába ott árulja el leginkább konkrét társadalmi tartalmát, ahol a társadalomtudomány gyakorlati értékesítésének, gyakorlattal való szembesítésének kérdéséről van szó. Az értékaxiómákból való kiindulásnak ezért, amelyet — Windelband és Rickert filozófiája nyomán — Weber helyezett a társadalomtudományi módszertanban reflektorfénybe, alant következő fejtegetéseiben ő adta az első önkritikáját is.

„Egyszerűen naivitás azt hinni — írja Weber — . . . hogy a gyakorlati társadalomtudományban nincs szükség másra, mint felállítani 'egy elvet', ezt tudományosan érvényesnek nyilvánítani, s ebből azután egyértelműen le lehet vezetni a gyakorlati részproblémák megoldásához alapul szolgáló normákat. Bármennyire szükség van is a gyakorlati problémák 'elvi' megalapozására a társadalomtudományban, vagyis a minden meg gondolás nélkül maguktól kínálkozó értékítéleteknek eszmei tartalmukra való visszavezetésére . . . nem lehet feladata . . . semmiféle tapasztalati tudománynak az, hogy általános érvényű végső eszmények alakjában problémáinknak valamiféle praktikus közös nevezőjét alakítsa ki; ez ugyanis nemcsak gyakorlatilag megoldhatatlan, hanem eleve ellentmondó és képtelen feladat lenne.”³⁶ Csak pozitív vallások tehetnek ugyanis kulturális értékeket etikai (azaz: gyakorlati) imperatívuszokká, amelyek az *egyes* emberek cselekvésének általánosan követendő normáivá válhatnak. Látni fogjuk, hogy e felismerésből Weber, sajátos veretű ateizmusa folytán, hogyan jut el a személyes ízü értékek örök és eldönthetetlen harcához.

Problémánk szempontjából most az a döntő, hogy Weber tudja, *egy* közösen vallott értékeszme mögött is mennyire *nem egyértelmű* társadalmi tartalmak, érdekek húzódnak meg, ami rögtön kiderül a gyakorlattal való szembesítésnél, a legelső konkretizálási kísérletnél, amikor eszközöket keresünk egy cél (pl. „népjólét”) megvalósítására. Kiderül, hogy mindenki másképp gondolja. És maguk az eszmények is a különböző osztályérdekek és világnézetek tükrében más és más tartalmúak. Egy helyütt Weber elemzi pl. a „nemzet érdekeit” mindennél fontosabbnak tartó értékálláspontot, a háború problémájával kapcsolatban — ebből is látszik, mennyire konkrét, gyakorlati-politikai alterna-

³⁵ Weber, i. m. 92.

³⁶ Weber, i. m. 14 — 15.

tívák jegyében áll nála az „értékprobléma” —, és kideríti a mögötte rejlő ellentétes érdekeket, amelyeket az állam cenzúrája nem enged összeütöközni.

Ugyanez az ellentéteesség lép fel mármint az egyes értékek, ill. értékaxiómák között is — és itt is ugyanazt az antagonisztikus társadalmi háttérrel találjuk meg alapként. Weber pl. kikel Liefmann polgári közgazdász ellen, aki meghatározott értékaxiómákból — vagyis meghatározott osztályálláspontból — kiindulva, „nemzetgazdaságilag helyesnek” kell minősítse azt, hogy „a termelő rentabilitási érdekeiből megsemmisítették azokat a fogyasztási javakat, melyeknek ára az önköltségi ár alá süllyedt”. Weber elemzi azokat az értékposztulátumokat, amelyeket ez az álláspont magától értetődőnek tart, és kimutatja, hogy ezekkel szemben léteznek más társadalmi csoportoknak más értékaxiómái, amelyekből ezt a tényt helytelennek kell megítélni. A pusztán technikai racionalitás veszélybe sodorhat más — politikai, etikai, vallási stb. — javakat, amelyek nevében fellépő kritika azután „nem fogadja el, hogy élvezhető javakat megsemmisítsenek csak azért, mert ez érdeke . . . az adott viszonyok között adott tartós rentabilitási optimumnak (a termelők és a fogyasztók szempontjából egyaránt). Akkor ugyanis a kritika a piaci ellátásnak . . . az egész elvét *mint olyant* veszi tűz alá” stb., azaz akár az egész kapitalista rendszert megkérdőjelezheti (ezt ugyan Weber nem mondja ki).³⁷

Értékaxiómák tehát itt láthatóan nem döntenek el semmit — hanem fordítva, ezek maguk is a konkrét társadalmi, gyakorlati-politikai alternatívákban való állásfoglalások eszmei kifejeződései, utólagos (vagy legfeljebb egyidejű) racionalizálásai; és miután ezt az elvont közös eszmei alapot megragadtuk, illúzió most innen visszafelé „levezetni” a gyakorlatunkat. . . Weber e konklúziót természetesen nem vonhatja le; az az ismeretelméleti alap, amelyen áll, kizárja ezt. Egyáltalán ismeretelméleti alapról ezek az antinómiák feloldhatatlanok, és szükségképpen mitológiába torkollnak — még az oly „racionalista” Webernél is. Mind az egyes társadalmi szférák (gazdaság, tudomány, művészet, erkölcs) értékei, mind az egyes érdekhelyzeteket kifejező értékeszmék nem csupán relatívák egymáshoz viszonyítva, hanem ellentétesek is. A tudomány pedig tehetetlen ezzel a problémával szemben, és ezért tartózkodnia kell bármiféle gyakorlati állásfoglalástól. A legtöbb, amit a tudomány tehet, az, hogy tudatosítja a végső értékaxiómákat, amelyekből az akaró (a *gyakorlati*) ember kiindul (vagy kiindulnia kellene) — a döntés azonban nem a tudomány dolga. A választás ezek közt már pusztán lelkiismereti kérdés. Röviden összefoglalva, pontokba szedve, a tudomány mindössze a következőket teheti az értékekkel kapcsolatban:

1. *cél—eszköz* viszonyban: megvizsgálhatja, hogy az eszközök mennyiben felelnek meg az *adott* céloknak, ill. hogy ez alapján, adott eszközök, körülmények mellett a célok „értelmesek”-e;

2. a *követelmények összemérése* tekintetében: a tudomány feltárhatja, bizonyos célok követésének milyen — esetleg nem kívánt — következményei vannak; feltárhatja az adódó következmények kollízióját, hogy „mibe kerül” a cél elérése. A döntés persze nem a tudomány dolga. (E két pont teljesen a racionális kalkuláció területén mozog.)

³⁷ Weber, i. m. 112 — 113. és kk.

3. *A célok—eszmények jelentőségének ismeretét* is nyújthatja a tudomány, a célok összefüggésének logikai kifejtésével. Ez azonban már inkább *társadalom-filozófiai* feladat.

4. *A célok—értékmércék „kritikai megítélését”* is nyújthatja. Azt gondolnánk, itt valami érdekes fog következni, de nem: a kritika nem tartalmi, csupán *formállogikai*: nem ellentmondásos-e önmagában az akart dolog.

Összegezőként álljon itt Weber konklúziója: mindezzel a társadalomtudomány legfeljebb „hozzáségíti az akarót, hogy tisztázza maga előtt az akarása tartalmának alapjául szolgáló végső axiómákat, azokat a végső értékmércéket, amelyekből öntudatlanul kiindul vagy — hogy következtetések legyünk — kiindulnia kellene. Mindenesetre a konkrét értékítéletben megnyilatkozó végső értékmércék *tudatosítása* a legtöbb, amit a tudomány nyújtani képes anélkül, hogy a spekuláció mezejére lépne. Az, hogy az ítélő szubjektum ezeket a végső értékmércéket magáévá teszi-e, az ő legszemélyesebb dolga, akarásának és lelkiismeretének kérdése, s nem a tapasztalati tudásé.”³⁸

Az ideáltípus fogalmának elemzése során láttuk, hogy ezek forgandóságának oka a konstitúciójuk alapját képező értékeszmék megváltozása. Minden relativizmus ellenére, amelyet e koncepció magában foglal, megvan benne annak a történelmi összefüggésnek a tudata, amely a maga értékviszonyaival megszabja a kutatók horizontját, realizálódik a kutatás tárgyában, és az elméletek implicit alapját képezi. Az értékmentesség követelménye tulajdonképpen ezeknek a rejtett normatív előfeltevéseknek az explikálására vonatkozik, s ebben ki is merül. Mert az alapfeltevés szerint, jóllehet módszertanilag kikerülhetetlenek ezek az értékviszonyok, objektíve nem köteleznek semmire. Ez azonban maga is pusztán előfeltevés; hiszen ez az elkötelezetlenség maga sem vonhatja ki magát a történelmileg meghatározott kulturális helyzet adta értékviszonyok alól, maga is ezeket realizálja. Ezért joggal veti fel Habermas: „Ha egyszer, miként Weber, meggyőződünk a társadalomtudományi kutatás és azon objektív összefüggés metodológiai következményekben gazdag interdependenciájáról, amelyre a kutatás irányul és amelyben egyúttal maga is benne áll, akkor persze egy további kérdés is fölül. Vajon nem lehet-e ezeket a metodikailag meghatározó értékviszonyokat, mint egy transzcendentális síkon hatékony reális összefüggést magát is a társadalomtudományi elemzésbe bevonni? Nem lehetséges-e az alapvető döntéseknek az empirikus tartalmát, amelyektől egy elméleti keret választása függ, ismét a társadalmi folyamatokkal összefüggésben tárgyalni?”³⁹ Habermas, mint ismeretes, igennel felel erre (további kérdés, hogy megoldási javaslata, a megismerést vezérlő érdekekre való reflexió, mennyiben teljesíti ezt a követelményt). Az a tény, hogy a módszertanilag releváns értékviszonyok a társadalomtudományi kutatás számára „transzcendensek” maradnak, csak annyit jelent, hogy egy egyes, elszigetelt vizsgálat során nem korrigálhatók, az egyes kutatások számára az elméleti előfeltételek mintegy kívülről adóttak. Jelenthet-e azonban ez *elvi* transzcendenciát? Csupán akkor, ha megállunk az egyes vizsgálatok szintjén, és ezek helyzetét abszolutizáljuk; mert ha a társadalmi totalitást tartjuk szem előtt, akkor az értékek, ill. értékviszonyok nemcsak a társadalomtudományi konstitúció adott feltételei, hanem maguk is létrehozottak, megelőző tevékenység termékeinek bizonyulnak, amelyek a társadalmi gyakorlat immanens elemeiként

³⁸ Weber, i. m. 12.

³⁹ Habermas, i. m. 90.

sokszoros gyakorlati korrekción mennek át. Az agnoszticizmus, a társadalmi valóság totalitásának felszámolása és az egész megragadásáról való lemondás azonban itt megbosszulja magát. Itt, ahol a társadalomtudományi megismerés előfeltételeit képező és benne csakugyan konstitutív szerepet játszó értékeket, ill. értékviszonyokat a valósággal kellene kritikailag szembesíteni, kimutatni genezisüket, ontológiai státuszukat, funkciójukat stb. — itt a szigorúan kritikai tapasztalati tudomány csődöt mond, bejelenti illetéktelenségét és visszavonul, hogy akadálytalanul benyomulhasson a le nem küzdött metafizika kritikátlan restaurációja. Mint kiderül, „mélyebben rejlő okai” vannak annak, hogy a racionális kalkuláció határain túl gyakorlati állásfoglalások tudományos hirdetése lehetetlen. „Elvileg értelmetlenség — írja Weber —, hiszen a világ különböző értékrendjei engesztelhetetlen harcban állnak egymással.” Lássuk, hogyan „mélyíti el” a kérdést: „Ha valamit, akkor ma újra tudjuk, hogy lehet valami szent nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *mert és amenyinyiben* nem szép . . . és azt, hogy valami szép lehet nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppen abban, amiben nem jó . . . és mindennapi bölcsesség, hogy valami igaz lehet annak ellenére, hogy és abban, amiben nem szép és nem szent és nem jó. Ezek azonban csak elemi esetei annak a harcnak, amelyet a sok különféle rend és érték istenei vívnak egymással . . . mert itt is különböző istenek állnak egymással harcban, és pedig mindörökre. Ugyanúgy van, mint a régi világban, amely még nem vesztette el isteneinek és démonainak varázslatát, csak más értelemben: ahogyan a hellén egyszerű Aphroditének áldozott, másszor Apollónnak, kivált pedig városa valamennyi istenének, *ugyanúgy van ez még ma is, csak éppen megfosztva a varázslattól*, e viselkedés mítikus, de belsőleg igaz plasztikájától. S ez istenek és harcuk felett ott lebeg a sors, ám minden bizonytalansággal, tudomány.” Így, örök sorssá mitizálva az értékek harcát, mi marad hátra még az egyén magatartása számára? Végző állásfoglalásától függően „az egyik az ördög, és a másik az isten, és el kell döntenie hogy melyik *az ő számára* az isten és melyik az ördög”. Ez egészen úgy hangzik, mint az egzisztencializmus tétele, hogy az ember maga veti ki sorsát, hogy az ember szabadságra ítéltetett, a szabadság az emberi lét *fátuma*. „A sok régi isten — folytatja Weber —, megfosztva varázslatától és ezért *személytelen hatalom alakját öltve* kiszáll a sírjából, hatalomra tör életünk felett és újra megkezdheti örök harcát.”⁴⁰ Az „elmélyítés” abban áll tehát, hogy a megtagadott rickerti értékmetafizika szabadon beáramlik az elmélet réseibe. A polgári társadalmi lét történelmileg konkrét ellentmondásai, a tevékenységi szférák elidegenedése és az osztályok antagonizmusa — mert valójában ezek állnak az istenek harca mögött — itt ugyan nem tűnnek el egy ellentmondásokat nem tűró, egyetemes érvényességet vindikáló metafizikában, de örök időkre kivetítve, egy demitologizált mitológiába kövülten állnak a történelem fölött. E vallásos ateizmus tragikus pátosza (amely oly megtermékenyítő hatással volt az egzisztencialista filozófiára) örök emberi sorssá mitizálja a polgári értelmiség legjobbjait kínzó, immár letagadhatatlan társadalmi kollíziókat.

Weber értékrelativizmusa valóban tragikus; mert nem hunyja be szemét a korát szagató, kiélezett társadalmi ellentmondások előtt, látja az ellentétek engesztelhetetlen harcát — és nem tud (vagy nem akar) állást foglalni. Azonban az állásfoglalástól való tartózkodás is pártotfoglalás — aki nem foglal állást, az erősebb pártján áll.

⁴⁰ Weber, i. m. 147–148. (Kiemelés tőlem — B. J.)

Az osztályharc mint lidércnyomás nehezedik a polgári értelmiség legjobbjainak tudatára — szabadulni szeretnének tőle, de nem tudnak. Weber számára csak a *sub specie aeternitatis* volna az igazán tudományos álláspont; felülemelkedve az ellentétek harcán, mintegy kívülről szemlélni őket. Mivel azonban egyrészt mint kritikus elme, belátja ennek lehetetlenségét, másrészt pedig a probléma dialektikus megoldása elől megfutamodik — hiszen ez meghatározott állásfoglalásra kényszerítené —, marad a tragikus relativizmus: nem dönthetünk tudományosan. Weber álláspontja még a legbecsületesebb, ami *polgári talajon* maradván a gondolkodó számára egyáltalán lehetséges. *Ámde a polgári talaj nem az utolsó*, amelyen állva kérdéseket intézhetünk a társadalmi-történeti valósághoz. Weber állásfoglalása, a tragikus értékrelativizmus perspektívája tulajdonképpen a polgári talaj örökkévalóságát posztulálja — így válik azután az apologetika egy finomabb válfajává, s elméleti kifejezésében „az irracionalizmus eddig elért legmagasabb fokává” (Lukács). A megoldatlanságot, amely az újkantianizmusban benne lappangott, náluk nyíltabban és kendőzetlenebbül a felszínre hozta ezzel. A történelem és érték, anyag és forma, lét és legyen, kauzalitás és teleológia, kontempláció és praxis, szükségszerűség és szabadság, társadalom és egyén stb. kölcsönhatás nélküli merev ellentétei foglalódnak össze Webernél az értékek örök harcának a történelemtől elválasztott, demitologizált mitológiájában.

Szocialista perspektívából ezek az antinomikus ellentétek a társadalmi-történelmi folyamat konkrét-dialektikus ellentmondásaivá oldódnak fel, amelyek megoldásához éppen a harcban való *gyakorlati* részvétel vezet, s nem az attól való távolmaradás, *kontemplatív* fölébe helyezkedni akarás. Az „értékmentes” társadalomtudomány eszméje azon a bizalmatlanságon alapul, hogy a tudomány nem képes reflektálni saját társadalmi előfeltételezettségére, meghatározottságára, hogy eszményeit, gyakorlatának és gondolkodásának egyszerre termékeit és szellemi előfeltételeit nem képes társadalmi gyakorlatának immanens mozzanataként megérteni.

E „képtelenség” társadalmi hátterére, az osztályharcokban elfoglalt sajátos pozícióra már utaltunk; módszertani szempontból pedig levonhatjuk azt a konzekvenciát, hogy nem ismeretelméleti, hanem csak a valóság ontológiai szemlélete szolgálhat alapul a helyes módszer számára. Amíg az eszmékben kifejezett értékeket — elválasztva az „empíria totalitásától” — csupán szubjektív eszményeknek tekintjük, amelyeknek csak lenniük *kell*, s magát ezt a legyen-t is nem a társadalmi élet immanens — mozgó és mozgatott — kategóriájának fogjuk fel, amely a valóságos életviszonyok eszmei kifejezéseként nem csupán eszmény, de reális történelmi erő („létezési forma, egzisztencia-meghatározás”), addig maguknak az értékeknek a felfogása feloldhatatlan antinómiákba merevedik. „A szabadság és egyenlőség nem pusztá eszmék, hanem tényleges emberi életformák, tényleges emberi vonatkozások, a társadalommal és ennek közvetítésével a természettel való emberi kapcsolatok tényleges formái. . .”⁴¹ — írja pl. Lukács, ebben is Marxhoz kapcsolódva, aki a szabadság és egyenlőség eszméit a „Grundrissé”-ben a polgári társadalmi-termelési viszonyok elemzéséből, mint ezek szükségszerű következményeit vezette le.⁴² Az értékek olyan felfogásának, amely tehetetlen ezzel a történelmi

⁴¹ Lukács: „A polgári filozófia válsága”, Hungária, Budapest 1947, 110.

⁴² Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest 1972, 147–150. „Tehát a gazdasági forma, a csere, minden oldal felé a szubjektumok egyen-

keletkezéssel szemben, és mégis maga akarja a valóság értékét meghatározni, Drobnickij szerencsés kifejezésével azt kell ellene vetnünk, hogy az értékek nem mondhatnak ítéletet a történelemről, hanem éppen fordítva: az értékeknek maguknak kell a történelem ítélőszéke elé állniuk.⁴³ „Ugyanazok az emberek — írja Marx „A filozófia nyomorúsága”-ban — akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is.” A század tartozik az elvhez, vagy az elv a századhoz? Az elv csinálta a történelmet, vagy a történelem csinálta az elvet? — teszi fel a kérdést Marx. A válasz nem lehet kérdéses: „mihelyt az embereket saját történelmük szerzőinek és szereplőinek ábrázoljuk, kerülő úton a valódi kiindulási ponthoz érkeztünk el, mert elejtettük azokat az örök elveket, amelyekből kiindultunk.”⁴⁴

lőségét tételezi — írja Marx —, ezzel szemben a tartalom, az anyag — mind az egyéni, mind a tárgyi —, amely a cserére ösztökél, a *szabadságot*. Az egyenlőséget és a szabadságot tehát nemcsak tiszteletben tartják a cserében, amely csereértékeken nyugszik, hanem a csereértékek cseréje a termelő, reális bázisa minden *egyenlőségnek* és *szabadságnak*. Mint tiszta eszmék ezek pusztán eszményített kifejezései a cserének; jogi, politikai, társadalmi vonatkozásokban kifejtve nem egyebek, mint ez a bázis más hatványon.” (150.)

⁴³ Drobnickij: „A szellemi értékek világa”, Kossuth, Budapest 1970, 110.

⁴⁴ MEM 4, Budapest 1959, 125., 129.

A TÖRTÉNETI ÉSZ KRITIKÁJA?

ERDÉLYI ÁGNES

Az itt következő tanulmány részlete egy nagyobb munkának,¹ mely a századforduló körüli német filozófiában megfogalmazódó társadalomtudományos törekvések kritikái áttekintésére vállalkozott. A századforduló német filozófiájának vizsgálata során mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy mi az oka annak, hogy a múlt század utolsó évtizedeiben egyszerre középpontba kerültek a társadalomtudományos törekvések? Vajon mi magyarázza, hogy csaknem egyidőben több oldalról is sürgető feladatként jelentkezett a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozása? Kézenfekvő válasz volna, hogy maga a tudomány, a társadalomtudomány fejlődése tette szükségessé az elméleti alapok tisztázását. Ebben van is némi igazság: a társadalomtudomány legkiműveltebb, legkomolyabb tradíciókkal rendelkező ágának, a történettudománynak a fejlődése valóban több ponton kérdésessé tette a pozitivizmus egységes természet- és társadalomtudomány felfogását. Sőt a probléma elméletileg is megfogalmazódott a történettudományon belül: „Miként emelhető a tudomány rangjára a történelem?” — kérdezi Droysen 1962-ből származó vitairata² —, ha Comte módjára *nem*. És Droysen válaszából — csaknem húsz évvel Dilthey és Windelband szisztematikus megfogalmazásai előtt — kiolvasható a módszertani dualizmus álláspontja: a történelem nem a természettudományos módszerek alkalmazásával, hanem csakis saját útját járva emelkedhet a tudomány rangjára. „Aki hisz a történelemtudomány lehetőségében . . . és biztos afelől, hogy ezt a természettudományos módszerek alkalmazásával alapozta meg, nem kellene-e annak átlátnia, hogy ezzel nem tudománnyá emelte, hanem a természettudomány körébe utalta a történelmet?” Ez pedig olyan, mintha úgy akarná hitének helyességét bizonyítani, „hogy meggyőz bennünket, miszerint az is lehetne, hogy kézzel szagoljunk és lábbal emésszünk, az is lehetne, hogy hangokat lássunk és színeket halljunk . . . Bizonyára sok minden van azokon a területeken, melyekkel a 'történelem tudományának' dolga akad, ami természettudományos módszerekkel is megközelíthető, és sok minden olyan is, amiben a megismerés más formái is illetékesek, vagy ami e más formák számára hozzáférhető; ám ha maradnak itt olyan jelenségek — bármilyen sok

¹ „Társadalomtudományos törekvések a századforduló német filozófiájában”. (Kandidátusi disszertáció.)

² „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft”, 1862. (Megtalálható a „Grundriss der Historik” 1882-es lipcei kiadásának végén, a kiegészítésként csatolt mellékletek között.) Droysen itt a comte-i álláspontot átfogó történeti ábrázolással megalapozni szándékozó Buckle „History of Civilisation in England”-jével (London 1858 — 68) szemben fejt ki álláspontját.

vagy kevés maradjon is —, maradnak olyan szempontok, olyan vonatkozások, melyek az egyéb megismerési módok egyike számára sem hozzáférhetőek, akkor bizonyított, hogy a történelem tudományának kell legyen egy másik, saját és külön módszere.”³

Van azonban valami, ami arra enged következtetni, hogy a társadalomtudományok, elsősorban a történettudomány oldaláról megfogalmazódó önálló-sodási törekvések nem adnak kielégítő magyarázatot arra, hogy miért vált a múlt század utolsó évtizedeiben egyszerre központi problémává, sürgető feladattá a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozása. Hiszen ha pusztán arról van szó, hogy a társadalomtudomány lehetősége nem alapozható meg pusztán a természettudományos módszerek alkalmazásával, mert a társadalomban és a történelemben vannak olyan jelenségek, szempontok és vonatkozások, melyek a természettudományos módszerek számára nem hozzáférhetőek, akkor nincsen semmiféle drámaian sürgető feladat, elegendő a hagyományos pozitivista felfogással szemben megmutatni, hogy a tudományosság kritériuma nem a természettudományos módszerek alkalmazhatóságában rejlik, s azután meg kell próbálni lépésről lépésre kidolgozni a társadalomtudományos megismerés sajátos eljárásait. A kiinduló kérdésre tehát ezen a vonalon nem kapunk megnyugtató választ: a tudomány helyzetéből legföljebb az következik, hogy szükségessé vált a természet- és társadalomtudományok közti különbségek elméleti tisztázása és fölmerült az önálló társadalomtudomány igénye, arra azonban nincs magyarázat, hogy az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása egyszerre a filozófia központi problémájává vált. Erre nem a tudomány helyzete — még Dilthey esetében sem, holott szemben a neokantiánusokkal, az ő munkássága szorosan kapcsolódott korának történettudományához⁴ —, hanem a valóságos élethelyzet ad magyarázatot. És ebben az összefüggésben már érthetővé válik a feladat megoldásának drámaian sürgető volta.

Ez a valóságos élethelyzet előjáróban röviden úgy jellemezhető, hogy a múlt század második felében kezdett problematikussá válni a társadalmi fejlődés korábban felhőtlennek tűnő perspektívája, egyre kevesebb remény mutatkozott arra, hogy a történelem egy olyan társadalom megvalósulása felé halad, melyben az emberi élet valamennyi problémája megoldást nyerhet. Ebben a helyzetben fokozott hangsúlyt kapnak az individuális élet problémái, az egyén személyes életrorsa, boldogulása az adott társadalomban, megoldásukra azonban aligha van remény, hiszen nincs mibe fogódzzék az ember, amikor el akar igazodni az őt környező világban. Ha nem látja, hogy merre tart a jövő, hogyan értse meg azt, ami most körülveszi? Milyen értékek és célok irányítsák az életét, ha nincs egységes történelmi perspektíva, melynek nevében a célok és értékek igazolhatók volnának? Ha innen közelítjük meg

³ Uo. 53.

⁴ Míg ugyanis a neokantiánusok „légüres térben” vetették föl a „természettudomány és a történelem logikai összehasonlításának problémáját” (Aszmuusz: „Marx és a polgári historizmus”, Budapest 1973, 270.), és a történettudomány mintegy utólag „fedezte föl” a freiburgi iskolát (uo. 271–274.), addig Dilthey egész életműve szervesen kapcsolódott a német történetíráshoz, a történettudományon belül kialakult problémákhoz. Ez nemcsak nagy elméleti munkáiból világlik ki egyértelműen, sok kisebb írása kifejezetten a történetírás és a történettudomány problémáival foglalkozik. (Ezeket lásd „Gesammelte Schriften” — továbbiakban: „Ges. Schr.” — III. és XI. köt.)

kiinduló kérdésünket, akkor világossá válik, hogy mi tette a múlt század utolsó évtizedeiben annyira központi problémává a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozását: a századforduló társadalomtudományos vállalkozása nem elsősorban a tudomány problémájára, hanem ezekre a nagyon is égető „életproblémákra” keresett megoldást. A filozófusok az életproblémák tudományos tárgyalásának lehetőségét keresték, s mivel ezek a problémák a természettudomány mintájára felfogott pozitivistá társadalomtudomány számára még csak meg sem fogalmazhatók, eljutottak az önálló társadalomtudományok követeléséig, s leg-sürgetőbb feladatukat e társadalomtudományok lehetőségének megalapozásában jelölték meg.

A századforduló társadalomtudományos vállalkozásának elemzésekor tehát mindenekelőtt abból a valóságos élethelyzetből kell kiindulnunk, melyben sürgető feladatként fogalmazódott meg a filozófiával szemben az életproblémák megválaszolásának igénye. Csak ebből a helyzetből kiindulva válik majd érthetővé, hogy a társadalomtudományos problematikát, abban a sajátos formában, ahogyan a századforduló körül megfogalmazódott, igen szoros szálak fűzték a hagyományos filozófia legalapvetőbb problémáihoz.⁵ Ez pedig döntő fontosságú tény egyfelől a századforduló társadalomtudományos vállalkozásának kimenetele szempontjából, másfelől magának a problémának — természet- és társadalomtudományok különbségének és az önálló társadalomtudomány lehetőségének — további története szempontjából. Arról van szó, hogy a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában, az életfilozófia „szellemtudományában” és a neokantianizmus „kultúrtudományában” — ez az itt következő fejezet voltaképpen témája — a társadalomtudományos problematika egy olyan sajátos filozófiai tradíció keretei között fogalmazódott meg, amelyben az eredeti vállalkozás, az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása, eleve kivihetetlen. Még hozzá két értelemben is kivihetetlen, s mindkettőnek alapvető jelentősége van a társadalomtudományos problematika további fejlődése szempontjából. A hagyományos filozófiához fűződő sokszoros közvetítő szálak miatt ugyanis a társadalomtudományos problematikához, pontosabban ahhoz a formájához, melyben e problematika az életfilozófiában és a neokantianizmusban megfogalmazódott, sajátos történetfilozófiai várákozások tapadtak. E történetfilozófiai várákozások fényében — mint majd látni fogjuk — az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása annak függvénye lesz, hogy megvalósítható-e a szabadság birodalma, s ennyiben *polgári álláspontról kivihetetlen a vállalkozás*; másfelől pedig maga a tudományos problematika szükségképpen megoldatlan marad, ameddig nem fogalmazódik meg világosan, a ráakódott filozófiai illúzióktól mentesen, természet- és társadalomtudományok különbségének és az önálló társadalomtudomány lehetőségének problémája — s ennyiben minden világnézeti előfeltételtől függetlenül pusztán *a tudomány problémájának szempontjából is kivihetetlen a vállalkozás*.⁶

Mint mondtuk, a vállalkozás kivihetetlenségének mindkét értelemben alapvető jelentősége van a társadalomtudományos problematika további tör-

⁵ Erről szól a kandidátusi disszertáció I. fejezete, „A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón”.

⁶ A századforduló társadalomtudományos vállalkozásának kivihetetlenségét a kandidátusi disszertációban az itt közölt fejezeten (a II. fejezet) kívül egy konkrét probléma, a megértésprobléma kapcsán is tárgyaljuk. (Lásd a III. fejezetet: „Megértésprobléma”).

ténete szempontjából. Az a tény, hogy nem tisztázódott kellőképpen a társadalomtudomány és a történetfilozófia problémájának viszonya, mind a mai napig rányomja bélyegét a természet- és társadalomtudományok különbsége, valamint az önálló társadalomtudomány lehetősége körül folyó vitákra. Durván leegyszerűsítve a dolgot azt lehetne mondani, hogy azoknál, akik a természet-tudományoktól különböző, önálló társadalomtudományok mellett szállnak síkra, természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésébe mindig történetfilozófiai szempontok keverednek, a másik oldalon állók viszont azokat a legelemibb társadalom- és történetfilozófiai előfeltevéseket sem veszik számításba, melyeknek mindenképpen szerepük van a társadalom és a történelem tanulmányozásában. Az első típushoz tartozik például Collingwood, aki úgy szólván mint az emberi tevékenység szabadságát fölfedező tudományt különíti el a történelem tudományát a természettudománytól;⁷ a másodikra pedig jó példa Hempel, aki a természettudományos módszerek alkalmazhatósága felől közelíti meg a társadalomtudomány problémáját, és kidolgozza a magyarázat általános modelljét, az ún. „covering law” modellt — mely szerint a magyarázat mindenfajta tudományban annak megmutatását jelenti, hogy a magyarázandó esemény bekövetkezését állító kijelentés levezethető egy sor premisszából, mely premisszák egyfelől a megelőző feltételekre vonatkozó kijelentéseket, másfelől általános törvényeket tartalmaznak⁸ —, de egyáltalán nem veszi számításba, hogy a társadalom és a történelem kutatásának jórészt emberi tevékenységgel van dolga, s ebben az összefüggésben jóval kevesebb magyarázó erővel bír valamely egyedi eseménynek egy általános törvényből való levezethető volta.

Mindkét példa világosan mutatja, hogy ameddig nem tisztázott a társadalomtudomány és a történetfilozófia problémájának viszonya, addig szükségképpen hamis alternatívák mentén fogalmazódnak meg a természet- és társadalomtudományok különbségéről, valamint az önálló társadalomtudomány lehetőségéről kialakított álláspontok. Az egyik oldalon ugyanis olyan érvek szólnak a kétféle tudomány önállósága mellett, melyek polgári állásponttól legföljebb a valóságos történelemmel szemben támasztott történetfilozófiai illúziókon alapulnak: nem véletlen, hogy az a történettudomány, melyet Collingwood mint az emberi tevékenység szabadságát fölfedező tudományt állított szembe a természettudományokkal, végső soron „gondolatok története”.⁹ Ezen az oldalon az önálló társadalomtudomány lehetősége — a fiatal Lukács és a marxista hagyományokhoz kapcsolódó frankfurti iskola álláspontját kivéve — mindig *idealista* álláspontból nyert megalapozást. A másik oldalon viszont nem a társadalomtudomány és történetfilozófia problémájának világos elkülönítésével és a kettő összeméréséből adódó *idealista* következmények megkérdőjelezésével próbálnak érvelni a kétféle tudomány megkülönböztetése ellen, hanem egyszerűen félretolják a társadalom és a történelem megítélése szempontjából nagyon is eleven világnézeti problémákat, és a *pozitivist* *szcientizmus* álláspontjáról alakítják ki egységes tudománykonceptiójukat.

A dolgozatban mármost — melynek második fejezetét itt közreadjuk — a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában igyekeztünk fölmu-

⁷ R. G. Collingwood: „The Idea of History”, Oxford 1961, 318.

⁸ C. G. Hempel: The Function of General Laws in History; „Journal of Philosophy”, 1942.

⁹ Collingwood, i. m. 317.

tatni azokat az okokat, melyek következtében idealizmus és szcientizmus hamis alternatívájában a társadalomtudományos problematika mind a mai napig megoldatlanul maradt. Azt reméltük ugyanis, hogy — bár a problémák megoldására nem vállalkoztunk — ilyenformán legalább jelezni tudjuk, melyik állásponttól nyerhet olyan megoldást az emberi szabadság történetfilozófiai problémája, melynek következtében már nem idealizmus és szcientizmus hamis alternatívájában vetődik föl természet- és társadalomtudományok viszonyának és a társadalomtudomány önállóságának problémája, s ennek alapján módunk nyílik arra, hogy végre tisztázzuk a történetfilozófia és a társadalomtudomány problémájának viszonyát, s egyszer már a maga tényleges összefüggésében — a ráarakódott filozófiai illúzióktól mentesen — fogalmazzuk meg az önálló társadalomtudomány lehetőségének a problémáját.

1

„A társadalomban működő erők, a társadalom megrázkódtatásait előidéző okok, az egészséges haladás társadalomban rendelkezésre álló gyógymódjainak megismerése civilizációnk számára életkérdéssé vált. Ezért nő a természet tudományainval szemben a társadalom tudományainak jelentősége...”¹⁰ — mondja Dilthey, s a filozófus feladatát e tudományok lehetőségének megmutatásában látja. „E feladat megoldását lehetne a történeti ész kritikájaként, azaz az ember azon képességeinek kritikájaként megjelölni, hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje.”¹¹

Diltheyt láthatólag nem a tudomány problematikája, hanem valóságos társadalmi-történelmi problémák indítják a társadalomtudományok lehetőségének kérdése felé. Egyfelől problematikus volt számára az individuum személyes életsorsa, boldogulása az adott társadalomban, másfelől problémát jelentett magának a társadalomnak a megértése, a társadalmi haladás lehetőségeinek és irányának feltérképezése; ezért olyan tudományt keresett, melyben lehetőség nyílik ezeknek — a klasszikus filozófia társadalom- és történetfilozófiai konstrukcióiba be nem illeszthető, a természettudomány mintájára felfogott pozitivistikus társadalomtudomány által tárgyalt kérdéseken pedig kívül eső — problémáknak, az ún. „életproblémáknak” tudományos tárgyalására. Talán Dilthey 1859-ből származó naplójegyzése tartalmazza az első utalást arra, hogy miért nem tudja a társadalommal kapcsolatos problémáit a klasszikus filozófia kategóriáiban megfogalmazni: „Amikor Hegel az ésszerűség szükségzerű voltától vezettetve, mely demonstrálhatatlan előfeltevése minden filozófiának, a mozzanatok egyenesvonalúan előrehaladó hármasságán keresztül megvalósuló dialektikában látta a történelem törvényszerű voltát, szokássá lett a természetet is így tekinteni. A világ ezen ésszerű formáltsága természetben és társadalomban illúzióknak bizonyult.”¹² Ez a felismerés, a világ ésszerűtlen voltának történelmi élménye¹³ Dilthey számára egy életre szól;

¹⁰ Dilthey: „Bevezetés a szellemtudományokba” (a továbbiakban: „Bevezetés”), lásd: „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”, Budapest 1974, 74.

¹¹ Uo. 241. — A „történeti ész kritikája” megjelölést nemcsak Dilthey, hanem Windelband is használta.

¹² „Der junge Dilthey” (Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870), Stuttgart 1960 (első kiad.: Göttingen 1933), 82.

¹³ Hogy mennyire történelmi volt ez az élmény, az világosan kirajzolódik a példákából, melyekkel Dilthey állítását alátámasztja: „Ki akarná még manapság a vallások történetét egyetlen fejlődési sorként felfogni? A nemzetek fölött végigvonuló (durchwandelnd)

megoldásai mélyén ugyanakkor mindvégig ott kísért az az erősen pozitíviztikus beállítottságú tudományos környezet — jóllehet konkrétan minden megoldása szemben állt a pozitívizmussal —, melyben 1859-ben e naplójegyzetek megfogalmazódtak. E két tényező hatására már igen korán kibontakozott sajátos — a kor standard irányzataiba be nem sorolható — álláspontja, melyet legjobban Diltheynek a pozitívizmushoz való viszonyán keresztül lehet jellemezni. A történelmi élmény egyfelől kétséssé tette számára a tudományos racionalitással megelégedő pozitívista megoldást, hiszen az életproblémák pontosan ott merülnek fel, ahol az élet nem illeszthető racionális konstrukciókba, a pozitívizmus reflektálatlan racionalizmusának keretei között tehát — akár azért, mert a tudományos racionalitást naivul a világ racionalitásával azonosítja, akár pedig azért, mert egyszerűen tudomásul veszi a tényt, hogy a panacea magnaként kezelt tudományos racionalitás mögött az élet teljes irracionálisága tátong — nincsenek meg az eszközök az életproblémáknak még megfogalmazásához sem; ugyanakkor másfelől, akár a pozitivisták, ő is mindvégig a tudománytól remélt megoldást, a tudományba vetett hit elfogadhatatlanná tette számára a kor másik standard alternatíváját, az irracionális világban irracionális orientációval próbálkozó álláspontot. Csak ez a pozitívizmushoz fűződő felemás viszony teszi érthetővé, hogy az a Dilthey, aki egész életét a pozitívista felfogás körén kívül eső életproblémák megoldásának szentelte, mindvégig kitartott amellett, hogy a megoldás a tudományban van; kitartott emellett akkor is, amikor a 60-as évektől kezdődően egyre világosabban látta, hogy a korábban felhőtlennek tűnő pozitíviztikus megoldás — miszerint a tudomány segít bennünket eligazodni irracionális világunkban, mert az ész a tudományban törvényeket ad a világnak¹⁴ — pontosan az ő problémáira nem ad megnyugtató választ. Továbbra is a tudományban keresett megoldást, csakhogy a világnak törvényeket adó tudománnyal szembeállított, az életet a maga valóságában föltáró tudományban.

A 60-as években Dilthey tematikusan is mind jobban eltávolodott ifjúkorának pozitíviztikus beállítottságú tudományos környezetétől. A korábbi történelmi élmény témává lesz: készülő Schleiermacher-könyve kapcsán¹⁵

és nemzetről nemzetre változó formában megvalósuló (durchwandelnd) fogalom helyébe teljes terjedelmében a nemzeti élet lépett. Történelmi szemléletünk csak nemzetek sokaságát látja... Ki helyezné még a germán vallást mint mozzanatot a buddhista elé vagy után?" (Uo.)

¹⁴ Az idézett naplóbejegyzés így folytatódik: „A világ szabálytalanságában semmilyen más ész nincsen, mint a törvény.” (Uo.) Egy korábbi, 1858-ban szüleihez írott levelében Dilthey maga vall arról, hogy milyen hatások eredményeként formálódik álláspontja: „Következő év kezdetétől [Moritz Lazarus] Steinhallal együtt egy folyóiratot fog kiadni, a „Völkerpsychologie und Sprachphilosophie”-t, és [Lazarus] nagyon izgatott attól a sok új eszmétől, amelyik az én sajátos — a történelmi dolgokat tekintő — felfogásommal igen közelről érintkezik. Ő közvetíti számomra azt a meggyőződést, hogy a történelem mozgásait törvények uralják, melyek megismerhetők, akár a természet törvényei.” (Uo. 49–50.)

¹⁵ „Leben Schleiermachers, I, Berlin 1870. (Dilthey leveleiben már a 60-as évek közepétől állandóan a kötet rövidesen sorrakerülő megjelenését ígéri. 1867-ben megjelent az I. kötet első részlete — a 167. oldalig — a kiadó ígérétevel, miszerint a kétkötetes munka teljes első kötete még ugyanabban az évben megjelenik. A teljes első kötet 1870-ben végül megjelent, a második kötetet azonban — minthogy azon Dilthey egész életében dolgozott — csak jóval a szerző halála után adták ki. A teljes Schleiermacher-könyv — pontosabban Schleiermacher- „anyag”, mivel az első és második köteten kívül a Dilthey hagyatékában talált jelentősebb Schleiermacherral foglalkozó írások mindegyikét tartalmazza — 1966-ban jelent meg először, a „Gesammelte Schriften” XIII. és XIV. kö-

olyan problémák foglalkoztatják — a romantika, a klasszikus filozófia és a romantika kapcsolata¹⁶ —, melyek teljesen világossá teszik számára, hogy az egyetemes (természeti és társadalmi) fejlődéstörvények és fejlődési sorok pozitívista tudománykonceptiója nem képes eligazítani a mind kaotikusabbá váló társadalomban és történelemben (vagy ahogyan egyre gyakrabban fogalmaz: a történelmi életben), hogy a tudományos racionalitás — kiváltképpen annak a pozitívizmusban adott formája — nem elégséges a történelmi életben való orientációhoz. A történelmi életben is eligazító tudomány igénye mind határozottabban a természettudomány ellenében fogalmazódik meg: a természetben elegendőnek bizonyulhat az ész törvénye, hogyan adhatna azonban az ész önmagában törvényeket az „eleven, színesen lüktető” életnek, „létezésünk műalkotásának”?¹⁷ Ha itt is csupán az ész törvénye szerint próbálunk eligazodni — mondja Dilthey —, akkor pontosan az élet siklik ki a kezünk közül. Amennyiben viszont mégis a tudománytól várjuk, hogy segítsen bennünket eligazodni az életben — márpedig Dilthey ezt mindvégig a tudománytól várta, hiszen soha egy pillanatra sem helyezkedett a tudományellenesség álláspontjára —, akkor ennek a tudománynak alapvetően különböznie kell a természettudományoktól: míg a természettudomány úgy segített bennünket orientálódni a világban, hogy benne az ész törvényeket adott a világnak, addig a társadalomtudomány ezt nem teheti meg, hiszen pontosan az a feladata, hogy ott segítsen eligazodni, ahol az élet *nem igazodik* az ész törvényeihez, ahol — akár a személyes életsorsban, akár a társadalom életében — az „életproblémák” felmerülnek. De lehetséges-e olyan tudomány, amelyet Dilthey keresett? Lehetséges-e tudomány, amelyik segít bennünket eligazodni az ész törvényéhez nem alkalmazkodó akarások és érzések világában anélkül, hogy holt sémákba merevitené, elszürkítené az élet lüktető eleveenségét, színes sokféleségét? — Vagy ahogyan Dilthey későbbi nagy műveiben megfogalmazza: lehetséges-e „az élet álláspontján maradó tudomány”?

Próbáljuk meg mármost saját kategóriánkban megfogalmazni, hogy mit is jelent voltaképpen Dilthey törekvése. Vizsgáljuk meg a társadalom tudományaival, a természettudományoktól megkülönböztetett „szellemtudományokkal”¹⁸ szembeni követeléseit. Mindjárt szembetűnik a kétfajta tudomány *megkülönböztetése*: a „történelmi élmény” az volt, hogy „a világ ésszerű formáltsága természetben és társadalomban illúzióknak bizonyult” (kiemelés nem az eredetiben), milyen alapon mondja hát Dilthey, hogy a természetben eligazodhatunk az ész adta törvények szerint, az élet tarka sokfélesége azonban semmivé foszlik az ész holt kategóriái között? Talán a természetben nem azért van szükség az ész kategóriáira, hogy rendet teremtsünk a „tarka sokféleség-

teteként. A XIII. kötet tartalmazza a „Leben Schleiermachers” korábban is megjelent I. kötetét, a XIV. kötet pedig két félkötetben a korábban kiadatlan 2. kötetet; I. félkötet: „Schleiermachers System als Philosophie”, 2. félkötet: „Schleiermachers System als Theologie”. A „Leben Schleiermachers” teljes anyagán kívül a kötetben tartalmazott legfontosabb írások: az 1864-es disszertáció második részének német fogalmazványa („De principiis ethices Schleiermachersi), valamint a Schleiermacher Társaság által 1860-ban kiírt versenyre írott „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik”, az ún. „Hermeneutik-Preisschrift”).

¹⁶ Lásd 1860-ban írott leveleit és naplójegyzeteit, „Der junge Dilthey”, 102., 121–123.

¹⁷ I. m. 117.

¹⁸ „Azon tudományok egészét, mely tudományok tárgya a történelmi-társadalmi valóság, e műben szellemtudományok néven fogjuk összefoglalni” — „Bevezetés”, 75.

ben"? Ha egyszer az „ésszerű formáltság” tekintetében természet és társadalom nem különbözik egymástól, miért mondja Dilthey, hogy a természetben eligazodhatunk az ész törvényei szerint, a társadalomban azonban nem? Min alapul természettudományok és szellemtudományok megkülönböztetése?

Nos, ha közelebről megvizsgáljuk Dilthey fejtegetéseit, látni fogjuk, hogy a megkülönböztetés mindig külső szempontra megy vissza; végső soron mindig az a feladat határozza meg a természettudományoktól megkülönböztetett szellemtudományok sajátos vonásait, amelynek megvalósítását Dilthey e tudományoktól várta, nevezetesen, hogy az életproblémák tudományos tárgyalására nyújtsanak keretet, mert — mint láttuk — ez jelentette volna számára „a civilizáció életkérdésének” megoldását. Ez a külső szempont indította arra — ilyen formában ezt soha nem tudatosította —, hogy *mást* követeljen a természet és *mást* a társadalom tudományaitól. Nem kétfajta tudományról van itt voltaképpen szó, hanem *kétfajta tudományfelfogásról*. Nem véletlen, hogy a természettel kapcsolatban soha nem veti fel valamiféle „kvalitatív” — a természet tarka sokféleségét híven visszaadó — tudomány szükségességét.¹⁹ A természet vonatkozásában ugyanis — és ez itt a lényeg — Dilthey soha nem vonja kétségbe a *kanti tudományfelfogás érvényességét*, nevezetesen azt, hogy csak akkor lehetséges természettudomány, ha „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármint a természet általános törvényei, melyek a priori megismerhetők” („Prolegomena”, 23. §), az értelem tehát „törvényeit nem a természetből meríti, hanem előírja azokat a természetnek” („Pro.” 36. §). A tudomány ebben a felfogásban az *értelem törvényeinek megfelelően elrendezett tapasztalat*, e törvényeket pedig nem meríthettük a tapasztalatból, hiszen így soha nem tudnánk megmagyarázni, hogyan jutottunk hozzájuk. Ezek számunkra mint a lehetséges tapasztalat alaptételei adottak, *fel kell hát tételeznünk*, hogy egyúttal a természet általános törvényei is — hacsak nem akarjuk szubjektív agyrémként egész tudományunkat lomtárba vetni. E tudományfelfogás két döntő mozzanatot tartalmaz: 1. a tudományban a jelenségeknek valamely általánosabb összefüggés (törvény) szerint kell magyarázhatóknak lenniök és 2. mivel ezek az összefüggések nem meríthetők a tapasztalatból, ezek számunkra csak mint saját lehetséges tapasztalatunk alaptételei adottak, nem a tudománytól követeljük meg, hogy valóságos összefüggéseket ábrázoljon, hanem a valóságról tesszük fel, hogy olyan, amilyennek a tudományban kibontakozik. Nevezzük az ilyen tudományfelfogást — a szó szokásos használatától eltérően — *fenomenalistának*.²⁰

¹⁹ 1856-ban egy öccséhez írott levelében a következőket válaszolja öccse azon panaszára, hogy számára a matematika „antipatikus tudomány”: „Az ember csak mindenféle olyan tudással szemben érez antipátiát, amelyik idegen számára . . .”, és — folytatja —, bár a matematika tárgyát mennyiségek képezik, azok iránt mégsem érezhet az ember antipátiát, minthogy azok „világzsemléletünk alapját” jelentik. („Der junge Dilthey”, 35.) — Ha hozzávesszük, hogy Dilthey a dolgokat erről az oldalról is átgondolta, legalábbis erre utal egy — más összefüggésben értelmezhetetlen — 1865-ből származó naplóbemjegyzés-töredéke: „Rendkívüli megvilágítás Kant hatásáról a természettudományokban Goethénél” (Uo. 188.), akkor itteni megfogalmazása egyértelmű állásfoglalás egyfajta — mint a következő fejtegetésekből kiderül, leginkább Kant nevével fémjelvezhető — tudományfelfogás mellett.

²⁰ Mivel Dilthey kétfajta tudományfelfogásának megkülönböztetésénél a megkülönböztetés szempontja sok tekintetben keresztezi a popperi felosztás szempontját (Popper: Three Views on Human Knowledge; „Conjectures and Refutations”, London 1963), magyarázatra szorul, miért nem tartjuk magunkat Popper ma már terminus technicus számba menő elnevezéseisehez. Mindjárt adódik egy formális kifogás: a popperi *három*

Nos, a természet vonatkozásában Dilthey mindvégig egy ilyen fenomenalista tudományfelfogás talaján állt: elfogadta a természettudománynak az ész törvényéhez igazodó világát, noha a „világ ésszerű formáltsága” számára a „természetben” is „illúzióknak bizonyult”. Nem fogadta el azonban ugyanazt a társadalomtudományok vonatkozásában. Nem fogadhatta el, mert ugyanennek az illúzióknak lepleződése a társadalom vonatkozásában már nagyon is közvetlenül érintette, voltaképpen ebből a tényből adódott valamennyi problémája. Megértette Kanttól, hogy „az ész csak azt látja át, amit maga a saját tervei szerint teremt” („A tiszta ész kritikája” — a továbbiakban: TÉK — B XIII), nem bízhatta hát az észre a dolgot egy olyan társadalomban, melyet nem hatnak át az ész törvényei. Itt csak olyan tudomány segíthet, amelyik a valóságos élet valóságos problémáit tárgyalja, nem pedig az ész törvényeit próbálja felkutatni egy ésszerűtlen társadalomban. Pontosan azért vált számára életkérdéssé „a társadalomban működő erők, a társadalom megváltoztatásait előidéző okok” és „az egészséges haladás társadalomban rendelkezésre álló gyógy módjainak megismerése”, mert az ész „epizodikus földi ténynek bizonyult”, ami megingatta a fejlődés és ezzel összefüggésben a *történelmi fejlődés* magátólértetődő perspektíváját.²¹ Valamennyi életprobléma — mind a személyes életvitelben, mind a társadalom életében — ebből a helyzetből fakad, s minthogy a szellemtudományra pontosan azért van szükség, hogy ezekre a problémákra választ adjon (azaz segítséget nyújtson a személyes életvitelben elkerülhetetlen döntésekhez és választásokhoz, a társadalomban működő erők feltárásával pedig hozzásegítsen a társadalom életének meg-

felfogással (instrumentalista, esszencialista, realista) szemben Diltheynél csak *kétfajta* tudományfelfogással állunk szemben, s álláspontunk szerint ez itt *kimerítő* felosztás. Ez persze már utal arra, hogy az elnevezés formális különbségén túl tartalmi különbségek is vannak. Mindenekelőtt nem tartanánk megfelelőnek az itt ismertetett felfogást *instrumentalistaként* megjelölni (bár Popper kifejezetten ide sorolja Kant tudományfelfogását), mivel az instrumentalizmus lényeges jellemzői közül kettő — melyek egyike egészen alapvető — nem áll a kanti tudományfelfogásra. Kant ugyanis nem engedi meg egyenértékű rivalis tudományos elméletek egymás melletti fennállását: a jelenségvilágnak *csak egyetlen adekvát* tudományos leírása lehetséges, csak éppen az „adekvát” itt nem a valóság összefüggésének, hanem az értelem törvényének való megfelelést jelenti — s csupán ebben az értelemben „instrumentális” Kant tudománya. Nem áll továbbá a kanti tudományfelfogásra Popper azon követelménye sem, miszerint az instrumentalista módon felfogott tudomány nem informatív: Kant tudománya a *jelenségvilágról* igenis *informál*. Ezek után talán érthető lesz, milyen értelemben használjuk itt a „fenomenalista” elnevezést: egy olyan — realistának semmiképpen nem nevezhető — tudományról van szó, amelyik a jelenségvilágban nem viselkedik instrumentális tudományként.

²¹ Széles filozófiatörténeti összefüggésben — témájánál fogva azonban a történelmi-társadalmi problémákat nem érintve — ábrázolja e folyamatot Dilthey egy 1892-es, Sigwart és Lotze ismeretelméleti álláspontját bíráló tanulmányában: „A racionalista pozíciót ma főként Kant iskolája juttatja érvényre. E pozíció atyja Descartes volt. Ő adott elsőként diadalmas kifejezést az intellektus szuverenitásának. E szuverenitásnak kora egész vallási és metafizikai pozíciójában volt támasza, és éppúgy megvolt Locke-nál és Newtonnál, mint Galileinél és Descartes-nál. Eszerint az ész éppenhogy alapelve a világ konstrukciójának, nem pedig epizodikus földi tény. Ma mégsem vonhatja ki magát senki az alól, hogy e nagyszerű vallásos-metafizikai háttér többé nem magától-értetődő... Mindebből az következik, hogy többé nem vetnek el eleve egy olyan nézetet, amelyik Descartes szuverén intellektusát a természet múltó, egyedi természetének tekinti a föld és talán más csillagok felszínén. Sokan vitatják ezt. Az ész mint az egész világoösszefüggés háttere azonban egyikük számára sem magátólértetődő.” *Erfahren und Denken*; „Ges. Schr.” V, 88.

értéséhez), a természettudománnyal ellentétben a *valóságos világ valóságos összefüggéseinek* kell feltárulniuk benne. Diltheynek ezt kellett megkövetelnie a szellemtudományoktól, mivel a „civilizáció életkérdésének” megoldását várta tőlük; az a tudomány azonban, amelyikben a valóságos világ valóságos összefüggései tárulnak föl, már nem fenomenalista módon felfogott tudomány.

Dilthey tehát a saját élethelyzetéből fakadó problémák készítették arra, hogy a társadalomtudományok vonatkozásában ne elégedjék meg a fenomenalista tudományfelfogással; s mivel ezekre a problémákra csakis az eleven élet valóságos összefüggéseit feltáró tudománytól remélhetett megoldást, végső soron *ennek a követelménynek megfelelően* fogalmazta meg természet- és szellemtudományok különbségét: „A szellemtudományok mármost legelőször abban különböznek a természettudományoktól, hogy míg a természettudományok tárgyát olyan tények képezik, melyek a tudatban mint kívülről jövők, mint jelenségek és egyedileg adottak lépnek fel, ezzel szemben a szellemtudományokban a tények már eleve belülről, realitásként és eleven összefüggésként jelentkeznek”.²² A szellemtudományban tehát a gondolkodásnak, amikor összefüggéseket keres, nem kell az adottak mögé mennie — ha ezt teszi, akkor a valóságos összefüggések helyére merő gondolati összefüggések kerülnek —, az összefüggés itt realitás, „az élet mint összefüggés adott”.

Ebben a felfogásban a természettudomány — minthogy ott a tények mint jelenségek és egyedileg adottak lépnek fel — kénytelen az ész segítségével hipotéziseket felállítani a tények összefüggéséről, és legföljebb a természetet tételezheti olyannak, amelyennek az az ész által konstruált összefüggésekből kibontakozik — lévén a valóságos összefüggések semmilyen módon nem adottak számára. A szellemtudományban viszont más a helyzet: minthogy az élet tényei számunkra nem jelenségek, hanem realitások és nem elkülönülten, hanem valóságos összefüggésükben adóttak, ezért a szellemtudománynak egyszerűen az „élet álláspontján” kell maradnia, és soha nem szabad hipotézisekkel, ész konstruálta összefüggésekkel helyettesítenie az élet álláspontján feltáruló valóságos összefüggéseket.²³ A korábban jellemzett fenomenalista módon felfogott tudománnyal szemben az ilyen — a valóságos világ valóságos összefüggéseit feltáró — tudományt nevezzük *realistának*.²⁴

²² Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról; „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”, 329–330.

²³ Az „élet álláspontja” az élet közvetlen szereplőinek álláspontját jelenti. „Az élet álláspontján feltáruló valóságos összefüggések” persze azt feltételezik, hogy az élet összefüggései valahogyan — de nem egy gondolati összefüggésből levezetve — hozzáférhetők számunkra. A megoldás, hogy ti. az életet *megértjük*, Dilthey egész korai gondolatai közé tartozik. 1861-ben írja naplójában: „A dolgok teljes tartományában egyedül az ember érthető az emberek számára . . .” („Der junge Dilthey”, 141.) A megértésprobléma részletes tárgyalása itt messzire vezetne; ezzel kapcsolatban lásd a kandidátusi disszertáció III. fejezetét, valamint „Nyelvi kommunikáció és hermeneutika” c. dolgozatomat; „Általános nyelvészeti tanulmányok”, VIII. Budapest 1972.

²⁴ Jobb híján fogadjuk el ezt az elnevezést, mert — bár a szokásos szóhasználatlal messzemenően nem egyezik (semmiképpen nem felel meg pl. annak, amit Popper nevez *realistának*, bizonyos vonásait tekintve inkább a Poppnernél kissé zavaros realista-esszenzialista megkülönböztetés közé esik) — a fenomenalista-realista szembeállítás legalább intuitíve sugallja a kétfajta tudományfelfogás szembenállásának lényegét, nevezetesen azt, hogy míg egy fenomenalista módon felfogott tudományban a tudományos ismeret mindenképpen csak a jelenségvilágra vonatkozhat, addig az itt *realistaként* megjelölt tudomány igénye az, hogy az ismeret a valóságra vonatkozzék.

Vizsgáljuk hát meg — most már a kor szélesebb összefüggéseibe ágyazva — a természettudományokkal szembeállított önálló társadalomtudományok (szellemtudományok, kultúrtudományok) követelését. A következő pontban mindenekelőtt azt szeretnénk megmutatni, hogy a szembeállítás általánosan (legáltalában) a kétfajta tudományfelfogáson alapszik: megelégedtek egy fenomenalista természettudománnyal, de realista társadalomtudományt követeltek. Ennek következtében természet- és társadalomtudományok különbségének problematikája a századforduló gondolatvilágában annak függvényévé vált, hogy melyek a társadalomtudománnyal szembeni várákozások; ez pedig — mint látni fogjuk — nem bizonyult alkalmas keretnek a tudomány tényleges problémájának tárgyalásához.

2

A „szellemtudomány” kifejezéssel Dilthey nevet adott²⁵ a kor azon törekvésének, hogy valamiféle tudomány segítségével próbáljanak eligazodni a történelem és a társadalom minden racionális fejlődés-konstrukcióra rácsafoló életében. Az elnevezés célszerűségét a neokantiánusok kezdetű vitáktól, s helyébe a „kultúrtudomány” vagy „történettudomány” kifejezést javasolták;²⁶ a vita hevessége és óriási érvapparátusa azonban a terminológiai problé-

²⁵ Igazság szerint az elnevezés nem Diltheytől, hanem J. Schieltől származik, aki J. St. Mill „System of Logic”-jának német fordításában a VI. könyv címét (Logic of Moral Sciences) „Von der Logik der Geisteswissenschaften”-nek fordította (erre maga Dilthey is utal, amikor a „Bevezetés”-ben először használja a terminust: lásd 77.), fölhasználván a német irodalomban szórványosan már korábban is hasonló értelemben használt kifejezést (előfordult pl. Fr. Th. Vischernél és Helmholtznál). Minthogy azonban a kifejezés a Dilthey használta értelemben terjedt el — Diltheyvel vitatkoztak azok is, akik nem találták megfelelőnek —, megengedhetők azt állítani, hogy ő „adott nevet” az önálló társadalomtudományok követelésének.

²⁶ Lásd mindenekelőtt Windelband 1894-es „Geschichte und Naturwissenschaften” c. tanulmányát; „Präudien” (Tübingen 1921), de a „Präudien” szinte valamennyi tanulmánya foglalkozik a problémával (a tanulmányok 1881 és 1910 között íródtak). A természettudományokkal mint „törvénytudományokkal” szembeállított tudományokat Windelband általános kifejezéssel „eseménytudományoknak” nevezi, ezen belül leggyakrabban a „történelemtudomány” és a „kultúrtudomány” (néha: „kultúrfilozófia”) kifejezéseket használja. Rickert „Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” c. munkája (Tübingen 1913. — második és átdolgozott kiadás, első kiad.: 1903) határozottan a „kultúrtudomány” elnevezés mellett áll ki, sőt még a „szellemtudomány” kifejezés elsőbbségét is vitatja, mondván, hogy Hermann Paul már 1880-ban használta a „kultúrtudomány” elnevezést. (I. m. 512.) — Bár az elsőbbség semmiképpen sem perdöntő, meg kell jegyeznünk, hogy a „szellemtudomány” kifejezés Dilthey-nél már jóval a „Bevezetés” 1883-as első kiadása előtt megjelenik, használja például a Comte-tal és Millel vitázó „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Geschichte und dem Staat” c. tanulmányban, amelyik 1875-ben jelent meg a „Philosophische Monatsheften” XI. kötetében. (Megtalálható: „Ges. Schr”. V.) — Nagyon jó érvet tartalmaz a „kultúrtudomány” elnevezés mellett a „Grenzen . . .” külön könyv formájában megjelent — és magyarul is kiadott — néhány fejezete, a „Kultúrtudomány és természettudomány” (Budapest 1923), mely szerint a kultúra „fenntartásához szükséges technikai eszközök . . . kultúrtárgyak vagy javak”, semmiképpen sem szellemi tárgyak, a tudománynak mégis tárgyalnia kell azokat. (Uo. 23.)

Bár a kortárs terminológiai vitához közvetlenül nem kapcsolódik, mégsem érdektelen, hogy Cassirer is a „kultúrtudomány” kifejezést választja: „Zur Logik der Kulturwissenschaften”, Fünf Studien. „Göteborgs Högskolas Årsskrift”, XLVIII 1942.

mán túli problémákat sejtet. Mi lehet az oka, hogy ilyen nagy szerepet tulajdonítottak az elnevezésnek?

Ha közelebbről megvizsgáljuk a kérdést, mindjárt szembetűnik, hogy voltaképpen nem az elnevezésről, hanem a probléma megközelítéséről van szó. Míg Dilthey úgymond a valóságos élet valóságos problémáiból indult ki, s innen jutott el egy olyan tudomány követeléséig, melyben e problémák megfogalmazhatók és megoldhatók — ez lenne a szellemtudomány —, addig a neokantiánusok tudatosan távol tartották magukat a tartalmi problémáktól. Rickert egy helyen az okot is megfogalmazza: Schopenhauer és Nietzsche esete — mondja — világosan bizonyítja, hogy aki tartalmi életfilozófiát akar, az csakis arra a negatív eredményre juthat, miszerint az emberi élet problémáira — lévén azok az élet irracionálisából adódóak — nincsen racionális megoldás; aki ezt a kiindulást választja, végül kénytelen a tudományellenes irracionalizmus álláspontjára helyezkedni.²⁷ Márpedig Rickert és a neokantiánusok általában — ezt Dilthey jól látta (lásd 21-es l.) — a „racionalista pozíciót” képviselték; s mivel úgy látták, hogy az élet nem kényszeríthető a ráció álláspontjára, tudatosan nem az élet problémái felől közelítették meg a társadalomtudományok lehetőségének kérdését.

A tudományok *formális* felosztásából indultak ki: vannak a természet-tudományoktól ilyen vagy olyan tekintetben különböző tudományok, meg kell keresni ezeknek azt a közös vonását, melynek alapján önálló eszként szembeállíthatók a természettudományokkal, ugyanakkor mégis tudományoknak tekinthetők. Ebben az összefüggésben már sok minden függ attól, hogy *mit* állítanak szembe a természettudományokkal, hiszen végső soron ezen múlik, hogy az élet gondosan került problémái milyen formában tárgyalhatók egyáltalán tudományosan (nem mintha a neokantiánusok bármelyike is megpróbálkozott volna az elméleti eredmények ilyen irányú hasznosításával) — s így már sokatmondó a válasz: a kultúra problémáiként.²⁸

Életfilozófia és a neokantianizmus ellentétes kiindulópontja — gyakran explicit vitákban megfogalmazódó — eltérő megoldásokat eredményezett. Sok tekintetben másutt húzták meg a határvonalat (pl. a pszichológia hovatarozásának kérdésében), sőt a kétfajta tudomány különbségének jellegét is másként fogalmazták meg. Mindez komoly eltéréseket eredményezett a „szellem-tudományok”, illetve „kultúrtudományok” között; a természettudományokkal való szembenállásuk *alapja* azonban ugyanaz: látni fogjuk, hogy mind az életfilozófia, mind a neokantianizmus egy — a fent megadott értelemben vett — *realista társadalomtudomány* igényét állította szembe a fenomenalista

²⁷ Rickert: „Die Philosophie des Lebens”, Tübingen 1922 (második változatlan kiadás), I. fejt.

²⁸ Persze nem a „modern kultúra konfliktusának” simmeli életproblémájaként: az életproblémákból kiinduló életfilozófiát a neokantiánusok minden vonalon ki akarták rekeszteni a tudományból, az irracionalizmus veszélye miatt. Rickert éppen Simmellel vitatkozva jegyzi meg, hogy „ha az élet tudományára törekszünk, akkor szilárd, már nem eleven életformákra van szükségünk”. (I. m. 71.). Hogy itt formális felosztásról van szó, azt jól mutatja az is, hogy a természettudomány—kultúrtudomány szembeállítást Rickert céljainak megfelelően választotta ki, s nem természet és kultúra kizárólagos ellentétére alapozta. Diltheyjel szemben mondja a következőket: „Ezen az ellentétén [ti. természet és lelkiélet ellentétén] kívül azonban nemcsak természetről és szellemről, hanem természetről és történelemről, természetről és művészetről, természetről és erkölcsről, természetről és kultúráról, természetről és istenről is beszélünk.” (Grenzen . . .”, 167.)

módon felfogott természettudománnyal. Mindig a kétféle *tudomány* különbségéről beszéltek, ám ha megvizsgáljuk, hogy miben is áll ez a különbség, mindjárt világossá válik, hogy nem a tudományok, hanem a tudományokkal szembeni *követelmények* különbségéről van szó.

A tartalmi, illetve formális megközelítésből adódó eltérések közül a megkülönböztetés jellegének eltérő megfogalmazása tűnik a legsúlyosabbnak. Dilthey 1883-ban világosan megfogalmazza, hogy a megkülönböztetés *tartalmi*, a kétféle tudomány tárgyát alkotó *tények* eltérő, sőt összehasonlíthatatlan voltára megy vissza: „Annak mélyebb megalapozása, hogy a szellemtudományokat a természettudományok mellé önállóként állítjuk oda . . . itt lépésenként valósul meg, amennyiben elvégezzük a természetről szóló minden érzéki tapasztalattal összehasonlíthatatlan szellemi világ összelményének elemzését. Itt csak világosabbá teszem ezt a problémát, amennyiben rámutatok arra, hogy milyen . . . értelemben állítható a tények e két körének összehasonlíthatatlan volta. . .”²⁹ A természet megismerésének ugyanis Dilthey szerint immanens határai vannak: „Minthogy a valóság — a tapasztalat korrelátumaként — érzékeink tagolódásának a belső tapasztalattal való együttműködésében adott, alkotórészei eredetének ezáltal feltételezett kettősségéből egyfajta összehasonlíthatatlanság lép fel tudományos számításunk elemein belül. Ez az összehasonlíthatatlanság kizárja, hogy bizonyos eredetű tényszerűséget [Tatsächlichkeit] más eredetűből vezessünk le. Hiszen a térbeli tulajdonságaitól csak a tapintásérzet tényszerűségének közvetítésével — mely érzetben ellenállást tapasztalunk — jutunk az anyag képzetéhez; minden érzet be van zárva a minőségek egy körébe, amelyik neki sajátja; és nekünk az érzetéről belső állapotok észrevezésére kell áttérnünk, ha a tudatállapotot egy adott pillanatban fel akarjuk fogni. Eszerint nem tehetünk mást, mint hogy az adatokat abban az összehasonlíthatatlanságban, ami különböző eredetük következménye, tudomásul vegyük; tény mivoltuk [Tatsächlichkeit] számunkra megalapozhatatlan; minden megismerésünk az egymásrakövetkezésben és egyidejűségben fellelhető egyformaságok megállapítására szorítkozik, melyeknek megfelelően azok egymással — tapasztalatunk szerint — vonatkozásban állnak. Ezek olyan határok, melyek tapasztalatunknak magának feltételeiben rejlenek, határok, melyek minden ponton jelen vannak a természettudományban: nem külső korlátok, melyekbe a természet megismerése ütközik, hanem annak immanens feltételei magában a tapasztalatban.”³⁰ A társadalom megismerésének viszont nincsenek ilyen immanens határai: „A társadalomban meglevő tényállások számunkra belülről érthetők, saját állapotaink észlelése alapján ezeket egy bizonyos pontig utólag meg tudjuk alkotni magunkban, s szeretettel és gyűlölettel, szenvedélyes örömmel, indulataink egész játékával kísérjük, amikor a történelmi világ megjelenítését szemléljük.”³¹ A tartalmi

²⁹ „Bevezetés”, 83.

³⁰ Uo. 84–85.

³¹ Uo. 124. A gondolatmenet folytatásában Dilthey nagyon szépen vall arról, hogy mi készíti a tartalmi különbségtevésre: „A természet számunkra néma. Csak képzeletünk hatalmas kölcsönöz neki szikrányi életet és csillogó belsőt . . . A társadalom a mi világunk. A benne fennálló kölcsönhatások játékát egész lényünk minden erejében mi is megéljük, minthogy önmagunkban, belülről, eleven nyugtalanságban vesszük észre azokat az állapotokat és erőket, melyekből a társadalom rendszere felépül. Arra kényszerülünk, hogy mindig élénk értékítéletek formájában legyünk úrrá állapotának képén, hogy az akarat soha nem nyugvó indítására legalább a megjelenítésben átalakítsuk.” (Uo. 124–125.)

különbség tehát — nyugodtan fogalmazhatunk így — mintegy a kétféle tudomány tárgyát alkotó tények *ontológiai státusának* különbségére megy vissza: míg a szellemtudomány tárgyát „a társadalomban meglevő tényállások” alkotják, melyeket „saját belső állapotaink észlelése alapján . . . utólag meg tudunk alkotni magunkban”, azaz ezek — a belső tapasztalatban — mint tények adóttak a számunkra, addig a természettudományban csak az értelem fedezi fel a „tényeket”, tény mivoltuk a tapasztalat számára megalapozhatatlan, pusztán a tapasztalat alapján nem is tehetnénk mást, „mint hogy az adatokat abban az összehasonlíthatatlanságban, ami különböző eredetük következménye, tudomásul vegyük”. Ennek következtében a természettudomány — bár törvényszerűségeket állapíthat meg „az egymásrakövetkezésben és egyidejűségben fellelhető egyformaságok” alapján — mindig „immanens határain” belül marad: a tudományos ismeret — minthogy a természet semmilyen más módon nincs adva számunkra, mint a tapasztalat korrelátumaként, így pedig legfőbb tudomásul vehetjük az érzékek nyújtotta különböző adatokat, pusztán a tapasztalat alapján minden más ismeret megalapozhatatlan — voltaképpen nem a természetre, hanem mindig saját tapasztalatunk feltételeire vonatkozik. Csak a szellemtudományoktól — minthogy a társadalomban meglevő tényállások számunkra belülről adóttak, a belső tapasztalat pedig nem ütközik immanens korlátokba — lehet megkövetelni, hogy a tudományos ismeretben a társadalomban meglevő valóságos összefüggések táruljanak föl, hogy a tudományos magyarázat a valóságos összefüggésekhez igazodjék.³² De ha természet- és szellemtudományok különbsége lényegében abban áll, hogy míg a természettudományos ismeret csupán saját tapasztalatunk feltételeire vonatkozhat, addig a szellemtudományokban igenis adva van a lehetőség arra, hogy a tudományos ismeretben az élet valóságos összefüggései táruljanak föl, akkor itt nem kétféle tudományról, hanem *kétféle tudományfelfogásról* van szó: a kétféle tudomány tárgyát alkotó tények ontológiai státusának különbségére alapozó tartalmi megkülönböztetésben pontosan az jut kifejezésre, hogy a „civilizáció életkérdésére” Dilthey csakis a valóságos élet valóságos összefüggéseit föltáró tudományban látott megoldást, s ezért a *fenomenalista* módon fölfogott természettudománnyal szemben *realista* társadalomtudományt követelt.

Nem elemezzük most külön Simmel tartalmi megkülönböztetését, mivel az lényegileg Dilthey megkülönböztetésével esik egybe, legfőbb Simmel Diltheynél jóval következetesebben viszi végig a tények két csoportjának, a „fizikai” és a „lelki” tényeknek a megkülönböztetését. Diltheynél ugyanis a társadalom alkotórészei „pszichofizikai életegységek”, és csupán arról van szó, hogy ebből

³² Ezen a ponton szükséges megjegyezni, hogy Dilthey számára az a követelés, miszerint a szellemtudományos ismeretekben mindig „valóságos összefüggéseknek kell feltárulniok” nem csupán azt jelentette, amit egy realista tudománytól mindenképpen megkövetelünk, hogy ti. a tudományos magyarázat teoretikus terminusainak leíró funkciót is lehessen tulajdonítani (még hozzá nemcsak az adott magyarázatban, nemcsak egy *ad hoc* megfeleltetés formájában), hanem valahogyan úgy képzelte, hogy a tudománynak semmit sem szabad elhagynia a „valóságos összefüggésekből”, a társadalmi tényállásokhoz kapcsolódó érzelmeknek, indulatoknak stb. ugyanakkora szerepet tulajdonított, mint a tényállások vagy az összefüggések megjelenítésének. Ebben tér el leglényegesebben (és végső soron minden más eltérés erre vezethető vissza) Dilthey szellemtudománya attól, amit általában „realista” tudománynak nevezünk, ez az, amiért — ha a popperi felosztást tartjuk szem előtt — tulajdonképpen a realista—essencialista megkülönböztetés közé esik.

a pszichikai ténye az, ami számunkra a belső észrevevésben realitásként adott: „A valóságban az individuum az állati organizmus funkcióinak, s ezeknek a környező természet menetére való vonatkozásai alapján keletkezik, marad meg és fejlődik; életérzése — legalábbis részben — e funkciókon alapul; benyomásai az érzékszervek és az érzékszerveket a külvilág részéről ért affekciók által meghatározottak; képzeeteinek gazdagságát és mozgékonyágát és akarati aktusainak erősségét valamint irányát sokszorosan függőnek találjuk az idegrendszerben végbemenő változásoktól. Akaratának ösztönzése összehúzódnásra készíti az izomrostokat, és így egy kifelé irányuló hatás az organizmus tömegrészecskéinek helyzetviszonyaiban bekövetkező változásokhoz kapcsolódik; akarati cselekvéseinek tartós eredményei csak az anyagi világon belüli változások formájában léteznek. Így az ember szellemi élete a pszichofizikai életegységnek, melynek formájában emberi létezés és emberélet megmutatkozik, csupán absztrakció által elválasztható része. Ezen életegységek rendszere a valóság, mely a történelmi-társadalmi tudományok tárgyát alkotja” — mondja Dilthey, majd így folytatja: „Az ember mint életegység pedig — felfogásunk kettős álláspontja következtében . . . — szellemi tények összefüggéseként létezik számunkra addig, ameddig a belső észrevevés ér. . .”³³ Simmel ezzel szemben teljes következetességgel viszi végig a „pszichikai”, illetve a „fizikai” körébe tartozó tények megkülönböztetését,³⁴ a különbség azonban lényegében számára is ugyanazt jelenti, amit Dilthey számára, hogy tudniillik ami a megismerésben mint „pszichikai” tény tárul föl, az nem más, mint maga a realitás, ezen az alapon pedig a pszichikai tényeket föltáró tudománytól, a történelemtől igenis megkövetelhető, hogy a tudományos ismeret itt a valóságra vonatkozzék: „Maradjon bár a történelem mindig feltétlen általánosságú pszichológiai törvények egyfajta „alkalmazása”, anyagát azonban, melyet magából a törvényből soha nem nyerhetünk . . . akkor is összehasonlíthatatlan és reprodukálhatatlan realitásoknak kellene eredményezniük.”³⁵ A kétféle tudomány megkülönböztetésében tehát Simmelnél is kétféle tudományfelfogás van jelen: a fizikai tényeket föltáró természettudománytól nem, csakis a pszichikai tényeket föltáró történelemtől követelhetjük meg, hogy *realista* tudomány legyen.

De vajon erről a követelésről van-e szó Windelbandnál is, aki — mindenféle tartalmi megkülönböztetést félretéve — így fogalmazza meg 1894-ben a tudományok két csoportra osztását: „A felosztás elve *megismerési céljaik* formális jellege.”³⁶ Windelband itt tudatosan a diltheyi problémafelvetéssel szemben helyezkedik formális álláspontra: „Azt sem lehetne továbbá semmiképpen sem elismerni, hogy az úgynevezett szellemtudományok tényei csupán a belső észlelésen alapulnának. A tárgyi és a formális felosztási elv inkongruenciája azonban mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy természettudományok és szellemtudományok között nem helyezhető el egy olyan jelentős tapaszt-

³³ „Bevezetés”, 91.

³⁴ Olyannyira következetesen, hogy vele szemben már nem áll Rickertnek Dilthey „pszichofizikai életegység” fogalmával szemben felhozott ellenvetése, miszerint fölösleges a szellemtudomány—természettudomány ellentétet a pszichológiában reprodukálni. (Lásd: „Grenzen . . .”, 151—152.)

³⁵ Simmel: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie”, Lipsce 1905, 4.

³⁶ Windelband: *Geschichte und Naturwissenschaft*; „Präludien” (Tübingen 1921), II, 144. magyar kiadás: „Preludiumok” (Budapest 1925, 120.).

talati diszciplína mint a pszichológia. . .”³⁷ Ez a tartalmi nehézség indítja azután Windelbandot arra, hogy „tisztán metodológiai, biztos logikai fogalmakon alapuló” felosztást keressen. Ezért a tudományok felosztásának problémájából indul ki: vannak a természettudományoktól különböző tudományok, milyen közös vonásuk alapján állíthatók ezek szembe a természettudományokkal? És így persze már adódik a válasz, hogy ti. „megismerési céljaik” eltérő volta folytán, nevezetesen annak folytán, hogy ezek az általános törvényeket kereső természettudományokkal (törvénytudományokkal) szemben egyedi történéseket, különös, történetileg körülhatárolható eseményeket kutatnak (eseménytudományok).³⁸

A valóságos problémákat azonban végső soron a tisztán formális, módszertani megkülönböztetésnek sem sikerül elkerülnie: bár Windelband természet- és társadalomtudományok különbségét „tisztán metodológiai, biztos logikai fogalmakon alapuló” formában próbálja tárgyalni, a probléma felvetése már önmagában határozott — a tudományellenesség álláspontjával szembeni — alternatívát jelent; az embert közvetlenül érintő kérdések *tudományos* tárgyalásának lehetőségét keresi akkor is, ha a tartalmi kérdéseket óvatosan megkerüli, és explicite csak a tárgyalás *mikéntjét* veti fel. Ez a magyarázata annak — látni fogjuk, ha figyelmesebben megvizsgáljuk a módszertani megkülönböztetést —, hogy Windelband megkülönböztetésében a ténylegesen használt eljárások különbségén túlmutató szempont működik: a megengedett módszer mind a természet-, mind a társadalomtudományban ahhoz igazodik, hogy a tudományos ismeret miképpen vonatkoztatható tárgyára — csak általános formájánál, vagy tényleges tartalmánál fogva is.

Ezzel a rejtett szemponttal magyarázható az a furcsa kettősség, amelyik az eltérő metodológiai eljárások szükségességének indoklásánál jelentkezik, s amit röviden — és kissé kielezeten — így foglalhatnánk össze: a természet- és társadalomtudományok közötti lényegi különbség egyfelől csak a *formának*, a tárgyalás mikéntjének különbsége, e különbség oka viszont, másfelől, abban rejlik, hogy míg a természettudományt csak a *forma* érdekli, addig a társadalomtudománynak meghatározott *tartalmakkal* van dolga. Windelband, miután leszögezi, hogy a különbség pusztán a megismerési célok formális jellegéből

³⁷ Uo. 142–143. (magyar kiad. 119.)

³⁸ Uo. 144–145. (magyar kiad. 120.) Hogy Windelband kizárólag a *tudomány*, s nem a valóság felvetette problémákat akarta megoldani, azt jól mutatja a gondolatmenet folytatása: „Általában meggondolandó marad, hogy e metodológiai ellentét csak a tárgyalás módját, nem pedig magának a tudásnak a tartalmát osztályozza.” (I. m. 145.; magyar kiad.: 121.) Dilthey hamar fölveszi a neki dobott kesztyűt: 1895–96-os „Beitrag zur Studium der Individualität” c. tanulmányában mindenekelőtt újra leszögezi saját álláspontját, „miszerint természet- és szellemtudományok megkülönböztetését a tartalmak, nem pedig a megismerési módok különbsége határozza meg. . .” („Ges. Schr” V, 253.), majd pedig úgy érvel, hogy még ha Windelbandnak igaza lenne is a tartalmi felosztás nem egyértelmű voltát illetően, az általa hangsúlyozott metodológiai ellentétet alapuló felosztás akkor sem kielégítő, mivel ez a metodológiai ellentét nem kizárólagos: ennek alapján például „a gazdaságtant is, amelyik a gazdasági élet történéseit kutatja fel . . . a természettudományok közé kellene számítani”. (I. m. 257.) Egy ilyen felosztásban — mondja Dilthey — „a szisztematikuss szellemtudományok valamennyi általános tétele a megismerés természettudományos ágához” tartoznék. (Uo.) A tartalmi felosztás melletti végső érv azonban Dilthey számára nem ilyen „tudományos” megfontolásokból adódik, hanem abból, hogy ő a *valóságban*, nem pedig a tudományok között akar eligazodni: „Ha a valóságost akarjuk megismerni, akkor a vonatkozásokat abban kell felkutatnunk, ami a tartalmak természete révén összekapcsol.” (Uo. 258.)

adódik, amennyiben a természettudományok törvényeket, a többi tudomány pedig különös történelmi tényeket keres, így folytatja gondolatmenetét: „Így azt mondhatjuk: a tapasztalati tudományok a valóságos megismerésben vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történelmileg meghatározott alakban; egyrészt a magával mindig azonos maradó formáját, másrészt az egyszeri, önmagában meghatározott tartalmát tekintik a valóságos történésnek.”³⁹ Ezen a ponton tehát mintegy visszajára fordul a megismerési cél formális jellegéből adódó különbség: mivel a természettudományos ismeret csak általános formáját tekintve vonatkoztatható tárgyára, ezért a megismerés e tudományban nem tűzheti ki célul a valóságos történés egy adott eseményének vagy eseménysorának tényleges felkutatását — hiszen minden történés csak a maga egyediségében valóságos; ilyen célokat csak egy olyan tudomány állíthat maga elé, melyben a tudományos ismeretek tényleges tartalmuknál fogva vonatkoznak tárgyukra. Azaz a megkülönböztetés valódi szempontja nem más, mint a tudományos ismeretek és a „valóságos történés” között fennálló viszony: az egyik oldalon az ismeret csupán azt ragadja meg, ami a tapasztalatban állandó, mindig ismétlődő, vagyis nem a konkrét egyedi történést, hanem a tapasztalatban állandóan jelenlevő összefüggéseket — ez pedig tartalmánál fogva legfőképp saját tapasztalatunkra, de nem a „valóságos történésre” vonatkozik; a másik oldalon azonban — minthogy az ismeret itt a maga egyediségében ragadja meg a történést — a tudományos ismeretben maga a „valóságos történés” tárul fel.⁴⁰ — Ebből viszont már világosan kibontakozik, hogy Windelband „eseménytudományai” ugyanazon az alapon állnak szemben a „törvénytudományokkal”, ami az életfilozófia szembeállításának alapja volt: a formális megkülönböztetés eredményeként sem kétféle tudomány, hanem kétféle tudományfelfogás áll szemben egymással, a fenomenalista módon felfogott természettudománnyal szemben végső soron Windelband is egy realista társadalomtudomány lehetőségét kereste.

Neokantiánus részről a kor legnagyobb szabású kísérlete a tudomány problematikájának tisztázására Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” (Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaft) c. műve volt. E viszonylag késői munka (1903) már nagyon is tudatában van annak, hogy a probléma végtelenen dichotóm formában van feladva: vagy az irracionális valóság, vagy a racionális tudomány álláspontjára helyezkedünk, ebben a kérdésben azonban dönteniünk kell, mert nem lehetséges áthidaló

³⁹ Windelband, i. m. 145. (magyar kiad. 120. — kiemelés nem az eredetiben).

⁴⁰ A neokantianizmus ott fedi fel titkát, ahol a finom metodológiai megkülönböztetéseket — mintegy a gondolatmenet végeredményeként — a valóságra vonatkoztatja (most már megkockáztathatja, hiszen megvannak a „tulajdonképpen” különbségek, csak az a feladat, hogy ezeket a tartalmi problémákra vonatkoztassa — ez a racionális fegyverzet már elég védelmet ígér, ilyen vértetben a filozófus már belemérszkeszhet az „élet sűrűjébe”). Itt derül ki, hogy a filozófust ugyanaz indítja a bizonytalan kimenetelű tartalmi kérdések megkerülésére, ami az életfilozófiát arra indította, hogy a tartalmi különbségek mögött mély ontológiai megkülönböztetéseket tegyen, nevezetesen az, hogy a társadalomtudomány ne üres általánosságokat tárgyaljon (a történelmi folyamat helyett ne annak „valamiféle tervét” — Dilthey), hanem a valóságos élet valóságos problémáit. Schopenhauerrel szemben — aki azért tagadja meg a tudomány rangját a történelemtől, mivel az „mindig csak a részlegest, soha nem az általánost ragadja meg” — mondja Windelband, hogy ellenkező esetben nem maradna más a tudományban, mint „egy pár triviális általánosság, mely csak számos kivételének gondos elemzésével menthető”. (Uo. 155, magyar kiad. 127.)

megoldás. Az irracionális valóság álláspontjáról értelmezett tudomány maga is irracionális lesz (Rickert egyértelműen így értékelte Dilthey szellemtudományát), a racionális tudomány álláspontjáról értelmezett valóság mögött pedig — akár tudomásul veszik a dolgot, akár nem — az irracionalitás birodalma húzódik (ez a helyzet a pozitivistá állásponttal és bizonyos kérdésekben erre az álláspontra csúszik Windelband is).⁴¹ Rickert ebben a helyzetben egyértelműen a racionális tudomány álláspontja mellett dönt, jóllehet úgy ítél, hogy az irracionális világ felől tekintve a tudományos racionalitás álláspontja megalapozhatatlan és önerejéből a tudomány sem képes a világ irracionalitásának leküzdésére,⁴² nem számol azonban le a ráció végső illúziójával, miszerint a döntés maga megalapozható racionálisan. Azt világosan látja, hogy „az étellel szemben egyáltalán lehetséges végső álláspontok összeegyeztethetetlenek, harcuk végig nem vívható, következésképpen mindenkinek döntenie kell közöttük”,⁴³ nem látja azonban a voltaképpeni problémát, hogy tudniillik a tudomány értékrendje csak egy a végső álláspontok összeegyeztethetetlen értékrendjei között, ezért nem szolgálhat a tudomány álláspontja melletti döntés alapjául az, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében. Amikor a végső álláspontok összeegyeztethetetlenek, Rickert még megpróbálja ezen az alapon elkerülni az eltérő értékrendek közti választásra kényszerített individuuum életproblémáját, és a ráció utolsó lehetőségeként azzal próbálkozik, hogy a tudomány álláspontja melletti döntést alapozza meg racionálisan.⁴⁴

⁴¹ A probléma persze — és itt megint az életfilozófiai és neokantiánus megközelítés különbségéről van szó — csak annak számára van „ilyen végletesen dichotóm formában feladva”, aki az irracionalizmustól való félelem miatt nem a valóságban fölmerülő problémák oldaláról kérdez rá a tudományos racionalitás lehetőségeire. Hogy a racionális tudomány álláspontjáról nem lehetséges áthidaló megoldás, az Dilthey számára is világos volt (ő is a pozitívizmus reflektálatlan racionalizmusával szemben érvelt), a másik oldalról azonban látott megoldást: minthogy nem irracionalitás és racionalitás elvont szembeállításából indult ki, hanem a világ ésszerűtlen voltának történelmi élményéből fakadó problémákra keresett megoldást, számára a világ irracionalitása nem leküzdhetetlen, amennyiben lehetséges a történelmi életfolyamatot — s benne a ráció tényleges helyzetét — a maga valóságában föltárho tudomány.

Más kérdés viszont — és itt el kell ismernünk, hogy Rickert értékelése nem nélkülöz minden alapot —, hogy mennyire sikerült Dilthey szellemtudományának „leküzdnie a valóság irracionalitását”; Dilthey ugyanis — különösen élete végén — hajlott bizonyos irracionalista konzekvenciák elfogadására.

⁴² Ugyanezt a felismerést fogalmazza meg Max Weber 1919-ben, csak jóval általánosabban; nemcsak a tudomány álláspontjáról, hanem az étellel szemben lehetséges végső álláspontok mindegyikéről (vallásról, művészetéről, erkölcsről) megmutatja, hogy eltérő értékrendjük egyszerűen empirikus adottság, és — mivel ezen értékrendek egymással összeegyeztethetetlenek, sem egymásból, sem az életből nem vezethetők le — az individuumnak döntenie kell közöttük. (A tudomány mint hivatás; „Állam, politika, tudomány”, Budapest 1970.)

⁴³ Weber, i. m. 152.

⁴⁴ Rickert számára ebben a kiélezett megfogalmazásban csak két végső álláspont létezik: az élet és a tudomány álláspontja (harmadikként néha a művészet is felsorakozik, lásd pl. „Grenzen . . .”, 316.). Weber ugyan végsőkig élezi a problémát azzal, hogy a művészetéről, a vallásról és az erkölcsről is megmutatja, hogy ugyanebben az értelemben végső és összeegyeztethetetlen álláspontok, Rickert válaszában *jellegen* azonban a probléma kiélezettebb megfogalmazása mit sem változtat: a tudomány melletti döntést akarja megindokolni, holott tudja, hogy a tudomány nem út az élethez, de ugyanilyen jellegű döntést kellene megindokolnia akkor is, ha azt is tudatosítaná, hogy a tudomány nem vezet el az örök igazsághoz, és egyaránt nem jelent utat sem az igaz művészethez, sem istenhez, sem a boldogsághoz. (Weber, i. m. 140—142.) Legföljebb arról lehet

A ráció számára a fogódzót Rickert a tudományos ismeretek létrejöttének folyamatában véli megtalálni,⁴⁵ mert itt derül ki, hogy az ismeretek értékekhez, nem pedig az értékek nélküli valósághoz igazodnak — az értékek melletti döntés pedig már nem irracionális, mert — bár a valóságban nincsenek értékek — azok mégis objektíve érvényesek, s objektív érvényességük az ismeretek szféráján belül megalapozható. Rickert gondolatmenete a következő: A tudományos ismeret létrejötté az „extenzív és intenzív sokféleség meghaladását” jelenti. Ha mármost a valóság irracionális, akkor ezen a ponton fel kell merülnie annak a problémának, hogy mire alapozódik a tudományos ismeret racionalitása. És itt következik be a váratlan fejlemény: Rickert azt állítja, hogy a *probléma maga* nem abszolút, csak bizonyos — általa hibásnak tartott — előfeltevések elfogadása esetén merül fel. „Ha a valóságot irracionálisnak nevezük, úgy ez ne azt jelentse, hogy abszolút irracionális, hanem csupán egy olyan értelem számára jelenik meg irracionálisként, amelyik leképezve akarja megismerni.”⁴⁶ Az „extenzív és intenzív sokféleség meghaladása” viszont éppen nem a valóság leképezését jelenti — mondja Rickert —, itt mindig fogalmak kialakításáról van szó, márpedig fogalmaink kialakítása — és ez különösen igaz a tudományos fogalomképzésre — mindenekelőtt *logikai* szempontokat követ. Ha pedig nem a valóság leképezéséről, hanem logikai szempontokat követő tudományos fogalomképzésről van szó, akkor a tudományos ismeret létrejöttével máris kiküszöbölődik az a probléma, hogy min alapul a tudomány racionalitása, ha egyszer a valóság irracionális, hiszen a logika objektív érvényessége nem vitatható azon az alapon, hogy a valóság nem logikus. Innen már látszólag egyszerű a dolog: természet- és kultúrtudományok különbsége arra vezethető vissza, hogy a kétféle tudomány fogalomképzésében eltérő logikai szempontok működnek.⁴⁷

Úgy tűnik, Rickertnek ezzel sikerül egy egységes tudományfelfogást kialakítania: a tudományban nem a valóság leképezéséről, hanem *fogalomképzésről* van szó, mely fogalomképzés logikai szempontja lehet *általánosító* (természet-

szó, hogy a weberi kiélezettebb formában már nem lehet azon az alapon indokolni a tudomány melletti döntést, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében, hiszen ugyanilyen racionális megfontolásból választhatnánk mondjuk a vallás vagy az erkölcs értékrendjét is, és akkor igaz ismereteket is el kellene vetnünk, amennyiben azok „erkölctelenek” vagy „istentelenek”. — Nem véletlen, hogy Weber már meg sem próbálkozott az összeegyeztethetetlen értékrendek közti választás racionális megalapozásával.

⁴⁵ Általános ismeretelméleti síkon és nemcsak a tudományos ismeretek kapcsán veti fel a kérdést Rickert a „Gegenstand der Erkenntnis”-ben (Tübingen 1921).

⁴⁶ „Grenzen . . .” 37.

⁴⁷ Rickert megfogalmazásában a gondolatmenet így fest: Minthogy fogalmak nélkül egyáltalán nem lehetséges tudományos gondolkodás, „ezért a tudományos gondolkodás soha nem a valóság leképezésére, hanem mindig egyfajta . . . megragadására irányul”. (Uo. 117.) Ha pedig már bizonyítottuk, „hogy a természettudomány a valóságot nem leképezi, vagy hogy a valóság tartalmát nem úgy foglalja fogalmaiba, ahogyan az van, hanem meghatározott szempontok szerint általánosérvényű módon átalakítja, akkor mindenekelőtt tehát adva van a *lehetősége* egy teljesen másképpen eljáró tudománynak, amelyik más szempontok szerint végzi a valóság átalakítását, de azért legalább annyira érvényesnek kell lennie, amennyire a természettudományos ábrázolás az”. (215.) Azután kiderül, hogy ezek a különböző, de egyaránt általánosérvényű szempontok *logikaiak*, és az empirikus valóságot két — egymást kizáró — logikai szempont szerint lehet tárgyalni: „[az empirikus valóság] természet lesz, ha az általánosra való tekintettel tárgyaljuk, s történelem lesz, ha a különösrre és az individuálisra való tekintettel tárgyaljuk”. (Az eredetiben végig kiemelve, 224.)

tudomány) vagy *individualizáló* (kultúrtudomány), a fogalmi ismeret azonban mindkét esetben általános és objektív érvényű logikai viszonyoknak alávetett. „Az a vélemény, miszerint egy természettudományos elmélet elhibázza célját, ha nem sikerül a valóságot magát ábrázolnia úgy, ahogyan az van” — mondja Rickert —, csupán a leképezésemélet előfeltevéseiből adódik, és hozzáteszi, hogy „a maga szemléletes és individuális megformáltságában a valóság — miként részletesen megmutattuk — *egyetlen* tudományba sem kerül bele”.⁴⁸ E felfogásban mindkét tudomány esetén arról van szó, hogy a tudomány a valóságot mint összefüggést *konstituálja*;⁴⁹ ami viszont — korábbi szóhasználatunk értelmében — egy egységes *fenomenalista* tudományfelfogást látszik sugallni.⁵⁰

Vizsgáljuk most meg, hogy ebben a tökéletesnek tűnő konstrukcióban — melyben az irracionális valóságnak már egyáltalán nincs helye, hiszen teljesen kitölti az általános fogalmakban konstituált természet és az individuális fogalmakban konstituált történelem — valóban egy egységes tudományfelfogáson belül fogalmazódik-e meg természet- és társadalomtudományok különbsége. Honnan adódik a különbség? — vagy, ahogyan Rickert megfogalmazza a kérdést: hol vannak a természettudományos fogalomképzés határai? S a válaszból kiderül, hogy a fogalomképzés logikai szempontjának különbsége már folyománya valaminek: „Az, ami a *természettudományos fogalomképzésnek határokat szab, mely határokon túljutni soha nem képes, nem más mint az egyszerű empirikus valóság maga*, úgy ahogyan azt a maga szemléletességében és individualitásában közvetlenül megéljük.”⁵¹ Ám ha a természettudományos fogalomképzés határa a közvetlenül megélt mindennapi tapasztalat, akkor nem az irracionális valóság és a racionális tudomány álláspontja áll szemben egymással — mint Rickert kiindulópontként feltételezte —, hanem a közvetlenül megélt valóság és a racionális *természettudomány* a két összeegyeztethetetlen végső álláspont; ez viszont azt jelenti, hogy a racionalitás melletti döntés önmagában még *nem tartalmazza* egy racionális *társadalomtudomány* lehetőségét.

Ez utóbbiról viszont Rickert nem hajlandó lemondani, s ezért — anélkül, hogy tudatosítaná a dolgot — fordít egyet az érvelés menetén: most úgy tűnteti föl, mintha a tudomány álláspontja melletti döntés *nem egységesen* azt jelentené, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében, hanem mintha a társadalomtudomány esetében azon múlték a tudomány lehetősége, hogy találunk-e olyan értékeket, melyekhez „az egyszerű empirikus valóság maga, úgy ahogyan azt a maga szemléletességében és individualitásában megéljük” igazodik. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha erre a valóságra (azaz a valóságra mint történelemre és kultúrára) nem áll az, hogy értékek nélkül való. És Rickert megoldása: „A *kultúrértékek* . . . a normatív általános szociális értékek”.⁵² Erről a pontról azután újraértelmezi természet- és társadalomtudományok korábbi megkülönböztetését, és ekkor derül ki, hogy volta-

⁴⁸ Uo. 211., 219.

⁴⁹ Uo. 376.

⁵⁰ Rickert egy helyütt — amikor Diltheyjel a pszichológia hovatartozásáról vitatkozik — egészen közel jár az elnevezéshez, mondván, hogy a tudományos fogalomképzésnek nem szabad reprodukálnia „realitás és fenomenalitás, közvetlenség és nem közvetlenség ismeretelméleti vagy inkább metafizikai ellentétét”. (Uo. 142.)

⁵¹ Uo. 197.

⁵² Uo. 509. — Az eredeti szövegben „sind” szerepel, nem pedig — mint az értékekkel kapcsolatos korábbi megfogalmazásokban — „gelten als”.

képpen az értékeket tartalmazó kultúra az értékek nélküli természet ellenében az egész megkülönböztetés kimondatlan előföltevése. Az előbbi idézet így folytatódik: „... és ezért teszi lehetővé természet és kultúra ellentété, hogy a természettudomány tárgyi fogalmát véglegesen kibontsuk” (uo. — kiemelés nem az eredetiben); a tudományos fogalomképzés logikai szempontjának formai különbsége mögött ugyanis egy *tárgyi* ellentét húzódik: „tárgyilag a természet... a valóság, eltekintve valamennyi értékvonatkozástól, az értékekre vonatkoztatott és értelemmel bíró kultúrától való különbségében”.⁵³

De ha így áll a dolog, akkor természet- és társadalomtudományok különbsége valójában nem is a tudományos fogalomképzés eltérő logikai szempontjának következménye, hiszen ami a természettudomány általánosító fogalomképzésének határokat szab, arról csakis azért lehet tudományos ismeret, mert a valóság, amelyről az ismeret szól, maga is értékekkel bír. Jóllehet a tudományos ismeret mindkét tudomány esetében értékekhez igazodik, a különbség emiatt mégis magában a tudományos ismeretben, s nem a fogalomképzés logikai szempontjának eltéréseben lesz: mivel a természettudomány az értékek nélküli természetről szól („a valóságról, eltekintve valamennyi értékvonatkozástól”), ezért a természettudományos ismeret tartalmánál fogva nem vonatkozatható a valóságra; a kultúrtudományos ismeret esetében viszont ez nem merül föl, mivel a kultúrtudományok valósága a „normatív általános szociális értékeket” tartalmazó kultúra. — Ez a különbség pedig már nem fér el egy egységes tudományfelfogás keretében, hiszen a természetet általános fogalmakban *konstitúáló* természettudománnyal szemben itt voltaképpen „az értékekre vonatkoztatott és értelemmel bíró kultúrát” a maga valóságában individuális fogalmakban *megragadó* kultúrtudomány áll. Arról van itt szó, amit Max Weber így foglal össze: „egyfelől a valóság *fogalmi* megragadása a ‚véletlenszerűségek’ kiküszöbölése során megvalósuló általánosító absztrakció útján, másfelől pedig a valóságot a maga teljes realitásában visszaadó *ábrázolás*”.⁵⁴ Ez viszont nem kétféle tudomány, hanem *kétféle tudományfelfogás*: a racionális gondolkodás értékvonatkozásait követő, s ezért tartalmánál fogva az értékek nélküli valóságra nem vonatkozatható *fenomenalista* természettudománnyal itt is egy *realista* társadalomtudomány (Rickert több helyütt „igazi valóság-tudománynak” nevezi a történelmet) követelménye áll szemben, melyben az értékeket tartalmazó kultúra a maga valóságában föltárul. Végső soron Rickert nem találhatott más megoldást, hiszen az ő problémája is abból az élethelyzetből fakadt, melyben az individuum képtelen eligazodni az egységes történelmi perspektíva nevében már nem igazolható célok és értékek világában, tehát — hacsak nem elégszik meg az irracionális világban való irracionális orientációval, márpedig ez Rickert számára mindig is elfogadhatatlan volt — csakis a célok és értékek világát a maga valóságában föltáró tudománytól remélhetett megoldást.

*

⁵³ Uo. 527.

⁵⁴ Roscher und Knies; „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre”, Tübingen 1968, 3. — Jóllehet Weber itt arról beszél, hogy miként különbözteti meg Roscher a valóság tudományos feldolgozásának két fajtáját, mégsem jogosulatlan megfogalmazását a természet- és társadalomtudományok neokantiánus megkülönböztetésére vonatkoztatni, mivel maga Weber is utal a hasonlóságra. Az idézet így folytatódik: „Rögtön úgy érezzük, mintha a *törvény- és valóság-tudományok* ma képviselt elválasztására emlékeztetnének bennünket...” (uo.)

Tekintsük most röviden át az eddigieket, hogy lássuk, milyen eredményekre jutottunk. Kiindulásunk az volt, hogy a „történeti ész kritikájának” vállalkozásában a természettudományokkal szembeállított önálló társadalomtudományok követelése voltaképpen a társadalom és a történelem valóságos problémáinak — mint láttuk ezek a problémák a természettudomány mintájára fölfogott társadalomtudomány számára hozzáférhetetlenek — tudományos tárgyalására támasztott igényt. Ebből adódott, hogy — akár a tartalmi problémák felől közelítették meg a kérdést, mint az életfilozófia, akár a tartalmi problémákat elkerülendő, a tudományok felosztásának formális szempontja felől közeledtek, mint a neokantianizmus — a társadalomtudomány vonatkozásában végül is fel kellett adniok a tudománnyal kapcsolatos eredeti felfogásukat, mert annak keretében pontosan az ő problémájuk sikkadt el. Ezen a vonalon jutottunk el ahhoz a következtetéshez, hogy a kétféle tudomány szembeállítására mögött — anélkül, hogy ezt tudatosították volna — életfilozófiában és neokantianizmusban egyaránt *kétfajta tudományfelfogás* húzódott meg: a természet vonatkozásában megelégedtek egy fenomenalista tudományfelfogással, de realista társadalomtudományt követeltek. Eddig jutottunk el.

Megfogalmazható azonban ez a konklúzió erősebben is (és ebben a megfogalmazásban magyarázatot kapunk majd arra is, hogy hogyan létezhetett egymás mellett két — egymást kizáró — tudományfelfogás anélkül, hogy közvetlenül logikai nehézségekhez vezetett volna): a tudománnyal kapcsolatos álláspontját tekintve mind az életfilozófia, mind a neokantianizmus *kantiánus* pozíciót foglalt el, *a kor sajátos problematikája* azonban (arról van itt szó, ami Dilthey-nél a társadalmi-történelmi problémák tudományos tárgyalásának lehetőségét a „civilizáció életkérdésévé” tette) olyan követelésekre kényszerítette őket a társadalomtudományokkal szemben, melyek csak egy realista módon értelmezett tudománnyal szemben vethetők fel. — A továbbiakban szeretnénk mármost megmutatni, hogy mivel e kettősséget nem tudatosították, a követeléseket továbbra is *kantiánus fogalmi keretben* fogalmazták meg; ez viszont — mint látni fogjuk — olyan súlyos feszültségeket okozott a tartalmi problémák és a fogalmi keret között (egy fenomenalista módon felfogott tudomány keretében csak realista tudománnyal szemben felvethető követelésekkel álltak elő), amit valahogyan mégis meg kellett próbálniok föloldani. Bizonyítani fogjuk azonban, hogy *ez* a feszültség feloldhatatlan: kantiánus fogalmi keretben *értelmezhetetlen* egy realista társadalomtudomány *mint* tudomány. Amikor pedig életfilozófia és neokantianizmus kantiánus fogalmi kereten *belül* próbálja a feszültséget föloldani, akkor voltaképpen saját problémáját kerüli meg: a feszültséget okozó fenomenális-reális ellentét helyére a fenomenális-noumenális kanti ellentétét csempészik, ez azonban súlyos következménnyel, az eredeti vállalkozás kudarcával jár, mert aminek a lehetősége itt megszületik, az már *nem tudomány*.

Vegyük hát sorra ezeket a problémákat, hogy igazolva lássuk e fejezet tulajdonképpeni állítását, miszerint az a keret, melyben a „történeti ész kritikájának” vállalkozása természet- és társadalomtudományok különbségét tárgyalta, nem bizonyult alkalmasnak a tényleges tudományos problematika megadására.

„Hogyan lehetséges a történelem?” — ezt az erősen kanti reminiszcenciájú kérdést mind az életfilozófiában, mind a neokantianizmusban megtalálhatjuk, még hozzá azon a ponton, ahol tulajdonképpen problémájukat próbálják megfogalmazni. „Hogyan lesz a közvetlenül megélt valóság anyagából az a teoretikus képződmény, melyet történelemnek nevezünk”, azaz szigorú kanti értelemben „hogyan lehetséges a történelem?” — teszi fel a kérdést Simmel.⁵⁵ Rickert pedig — miután megállapítja, hogy a tudományban fogalomképzésről és nem a valóság leképezéséről van szó, minek folytán „a maga szemléletes és individuális megformáltságában a valóság . . . egyetlen tudományba sem kerül bele” — azt kérdezi, hogy hogyan lehetséges mégis „a történelem valami-féle tudományos ábrázolása”.⁵⁶

Nem lehet azonban gyanakvás nélkül fogadni az ilyen megfogalmazásokat, amikor már tudjuk, hogy a végső válasz neokantianizmus és életfilozófia részéről egyaránt az volt, hogy a történelem (általánosabban: a társadalomtudomány) lehetőségét mint a valóságot a maga teljességében — úgy, ahogyan önmagában, az értelem minden külső közreműködése nélkül van —, a valóságos összefüggéseknek megfelelően magyarázó tudomány lehetőségét kell biztosítani; s ugyanakkor rendelkezésünkre áll az eredeti kanti kontextus, melyben a „hogyan lehetséges a tudomány” kérdés a „miképpen van a valóság önmagában” kérdés helyére került.

Kantnál ugyanis a kérdés a következő gondolatmenetre épül: mivel a valóság számunkra mindig csak valamely meghatározott megismerési forma közvetítésével (a tudomány, a művészi szemlélet vagy az erkölcs álláspontjáról) hozzáférhető, ezért mielőtt a valóságra vonatkozó bármely kérdést értelmesen föltehetnénk, teljesen tisztába kell jönnünk vele, hogy mit jelent a megismerés adott módja — azaz, a tudomány esetében azzal, hogy felépítése és rendszere szerint mi a tudomány. És a tudománnyal kapcsolatban e transzcendentális vizsgálódás eredménye az, amit korábban „fenomenalista” tudománynak nevezünk: csak akkor lehetséges tudomány, csak akkor találunk rá a „tudomány biztos útjára”, ha „az ész azt, amit a természettől kell tanulnia, amiről önmagától nem tudna, annak megfelelően keresi a természetben . . . amit maga helyez bele” (TÉK B XIII—XIV).

Bár a kérdésfeltevés eredeti kontextusa „alapos gyanút” ébreszt a kérdésre adott modern válaszokkal szemben, gyanúnkhoz még hiányzik a „tárgyi bizonyíték”: vajon a kanti válasz nem csak a transzcendentális kérdésfeltevésre adható egyik lehetséges válasz-e és, másfelől, nem lehetséges-e, hogy modern formájában a kérdésfeltevés csak megfogalmazásában őrzi kanti reminiszcenciákat? Két dolgot kell tehát megmutatnunk ahhoz, hogy a gyanúból tárgyi bizonyítékot kovácsoljunk: bizonyítanunk kell egyfelől, hogy a tudománnyal kapcsolatban a transzcendentális kérdésfeltevés csak egy fenomenalista módon felfogott tudományra vonatkozhat, és meg kell mutatnunk másfelől, hogy a tudományra vonatkozó kérdés az életfilozófiában és a neokantianizmusban nemcsak megfogalmazásában őrzi kanti reminiszcenciákat.

⁵⁵ Simmel, i. m. V.

⁵⁶ Rickert, i. m. 219., 221.

Lássuk először az eredeti kérdésfeltevést: „E tudományokról, minthogy valóban adva vannak, méltán kérdezhetjük: hogyan lehetségesek . . .” (TEK B 21) Már a kérdés megfogalmazásából is látható, hogy Kant számára nem az a probléma, hogy lehetséges-e tudomány, hiszen „minden, ami valóságos, az lehetséges” (A 231), a kérdés az, hogy *hogyan* lehetséges. Továbbmenve, ha tekintetbe vesszük „Az empirikus gondolkodás posztulátumai általában” c. fejezetben elmondottakat,⁵⁷ akkor azt fogjuk látni, hogy a kérdés voltaképpen ezt jelenti: milyen feltételeknek kell teljesülniök, hogy a tudomány — amilyenek az felépítése és rendszere szerint bizonyult — tudománynak minősüljön?

Ezt a kérdést pedig Kantnak föl kell tennie, mivel a tudománnyal kapcsolatos transzcendentális vizsgálódás⁵⁸ súlyos nehézségekre vezetett: az egy matematika kivételével a tudományok az észen kívül más ismeretforrásra, a tapasztalatra is támaszkodnak, azaz a *posteriori* ismereteket is tartalmaznak, ezekből pedig — hacsak nem feltételezzük, hogy valamennyi lehetséges tapasztalat gondos átvizsgálása után válogatunk közülük, ami gyakorlatilag lehetetlen — sohasem lesz általános és szükségszerű tudományos ismeret. Azt a megoldhatatlannak látszó feladatot kell tehát valamiképpen mégis megoldani, hogy a tapasztalatból származó ismeretek is *a priori* érvényre tegyenek szert, mert csak így lehetséges, hogy a tudomány valóban „az ész teoretikus ismerete” legyen (B X). Ez a feladat viszont csak egyféleképpen oldható meg: ha az ész valamiféle tervvel eleve korlátozza a lehetséges tapasztalat körét, azaz nem képezheti akármi tapasztalatom tárgyát, csak az, „amit az ész maga a saját tervei szerint teremt” (B XIII).⁵⁹ Ilyenformán valóban lehetséges,

⁵⁷ „Ha valamely tárgy fogalma már egészen teljes, még akkor is megkérdezhetem e tárgyról, vajon pusztán lehetséges-e, vagy valóságos is, vagy, amennyiben az utóbbi, talán még szükségszerű is.” (A 219) Világos, hogy a modalitáskategóriák sorrendje hierarchikus, értelemszerűen nem fordítható meg (valamiről, ami szükségszerű, nem kérdezhetem meg, hogy ráadásul valóságos-e stb.). Nézzük most meg, mit jelentenek e modalitáskategóriák az értelem empirikus használatában: „1. Ami a tapasztalat formális feltételeivel . . . megegyezik, az lehetséges. 2. Ami a tapasztalat materiális feltételeivel . . . összefügg, az valóságos. 3. Aminek összefüggése a valósággal a tapasztalat általános feltételei szerint meghatározott, az *szükségszerűen* van (létezik).” (A 218) Így viszont a hierarchia egészen szigorú: az bizonyul érzékleteimben valóságosnak, *ami* szemléletem és fogalmaim szerint lehetségesnek mutatkozott; ha tehát valami valóságos, az csak úgy lehetséges, *ahogyan* valóságos. (Ugyanez áll a valóságos és szükségszerű viszonyára.) Ebben a kontextusban a „hogyan lehetséges” kérdés csak arra vonatkozhat, hogy hogyan, azaz milyen feltételek mellett „van”; a tudománnyal kapcsolatban feltett kanti kérdést tehát így is megfogalmazhatjuk: ha a tudomány ilyen és ilyen, akkor milyen feltételeknek kell teljesülniök (mit kell feltételeznem), hogy (mégis) tudománynak minősüljön?

⁵⁸ „Minden megismerést transzcendentálisnak nevezek, amelyik nem annyira tárgyakkal, mint a tárgyakról való megismerésünk módjával — amennyiben annak *a priori* kell lehetségesnek lennie — foglalkozik.” (B 25)

⁵⁹ Nagyon szépen elemzi a feladat kanti megoldását Cassirer „Kants Leben und Lehre” (Berlin 1923) c. művében. Ugyanazt a feladatot kell itt Kantnak megoldania a természet-tudományokkal kapcsolatban — mondja —, amit az *a priori* szintézis oldott meg a tiszta matematikán belül, hogy ti. a szemléleti forma „egésze”, a tiszta tér és a tiszta idő megelőzi az egyes térbeli és időbeli képződményeket és azokhoz alapul szolgál. A tulajdonképpeni probléma tehát az, hogy „állítható-e egy ugyanilyen vagy hasonló vonatkozás a természet területére is? Lehetséges-e a *természetről mint egészről* is egy olyan kijelentés, amelyik nem az egyes megfigyelések pusztán utólagos összefoglalása, hanem inkább olyan, hogy magának az egyesnek a megfigyelését csak ez teszi lehetővé. Van-e itt is olyan különös, amelyik nem nyerhető máshonnan és nem állapítható meg másként, csak valamely eredeti totalitás ‚korlátozása’ révén. Ameddig a ‚természet’ a szokásos értelemben, a fizikai-materiális dolgok foglalataként gondoljuk, addig mindezeket a

hogy a tapasztalat útján szerzett ismeret is általános és szükségszerű tudományos ismeret legyen, csakhogy — Cassirerrel szólva — ekkor *magának a tapasztalatnak*, és nem a tapasztalat tárgyainak „szükségszerű törvényszerűségét” ismerjük meg; az ilyen ismeret ugyanis közvetlenül csak saját lehetséges tapasztalatomra vonatkozik, fel kell hát tételeznem, hogy „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a természet általános törvényei” („Prol.” 23. §) — azaz a valóság vonatkozásában a tudomány csak mint *fenomenalista tudomány működik*.

Ezzel kezünkben van az első „bizonyíték”: Kant válasza *nem* a transzcendentális kérdésfeltevésre adható egyik lehetséges válasz, *erre a kérdésre* — minthogy a kérdés maga éppen azt jelenti, hogy mire vonatkozatható közvetlenül a tudomány, ha a valóságra nem — *csak ez a válasz* adható. És hogy Kantnál tényleg erről van szó, az világosan kiderül „Az ítélőerő transzcendentális doktrínájának” harmadik főrészéből, ahol Kant kizárja a tudomány „transzcendentális használatának” — „egy fogalom transzcendentális használata bármely alaptételben az, ha azt a dolgokra *egyáltalában és önmagukban* vonatkoztatják, empirikus használata azonban az, ha pusztán *jelenségekre*, azaz valamely lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoztatják” (A 238—239) — lehetőségét. *Tudomány* csak az értelem empirikus használatában lehetséges (az értelem transzcendentális használata problematikus) — *a kanti fogalmi sémában tehát realista tudomány nem lehetséges*: „A kérdés tehát ez: vajon az értelem amaz empirikus használatán kívül (még a világépület newtoni megjelenítésében is) lehetséges-e még egy transzcendentális, amelyik a noumenonra mint tárgyra vonatkoznék, mely kérdést tagadólag válaszoltuk meg.” (A 257)

Az életfilozófia és a neokantianizmus tehát — amennyiben sikerül megmutatni, hogy valóban kanti fogalmi sémában fogalmazták meg a realista társadalomtudomány követelményét, s nem csupán a megfogalmazások őriztek kanti reminiscenciákat — lehetetlent követelt.

Világosan a kanti sémában fogalmazza meg a követelményt Windelband 1904-es, Kant halálának százéves évfordulójára írott tanulmányában,⁶⁰ melyben arra a kérdésre keres választ, hogy vajon végképp elavultnak kell-e tekinteni Kant tudományfogalmát. Terjedelmileg a fogalom kétségtelenül szűknek bizonyult — mondja —, hiszen ha szigorúan történetileg tekintjük a dolgot, Kant néhány olyan diszciplínától is megtagadta a tudomány rangját, amelyik azóta „a tudomány biztos útját” járja (például a kémia). Egészen más értelemben bizonyult azonban szűknek a kanti tudományfogalom a tör-

kérdéseket szükségképpen tagadnunk kell: mert hogyan lehetne a dolgok összességéről valamit kimondani anélkül, hogy az egyeseket átfutottuk és megvizsgáltuk volna. Magának a természetfogalomnak a tartalmában azonban már egy olyan meghatározottság rejlik, amelyik más irányba tereli tárgyalásunkat. Mert a dolgoknak nem valamennyi komplexumát nevezzük ‚természetnek’; hanem amit ezen értünk, az rendezett és általános szabályok révén meghatározott elemek és események egésze. ‚A természet’ — így definiálja Kant ennél fogva — ‚a dolgok létezése, amennyiben ez általános törvények szerint meghatározott.’ Ha tehát a természet materiális értelemben a tapasztalat valamennyi tárgyának foglatatát jelenti, úgy a másik oldalon, formálisan tekintve, mindeme tárgyak törvényszerű voltát jelenti. Az általános feladat ezzel más formát kap: ahelyett, hogy azt kérdeznők, min alapszik a dolgoknak mint a tapasztalat tárgyainak szükségszerű törvényszerűsége, azt kérdezzük, hogyan lehet *magának a tapasztalatnak* szükségszerű törvényszerűségét tárgyainak szemlélésekor egyáltalán megismerni.” (I. m. 177.)

⁶⁰ Nach hundert Jahre (Zu Kants hundertjährigen Todestage 1904); „Präludien”, I.

téneti diszciplínákkal kapcsolatban: Kant a maga idején joggal zárta ki ezeket a tudomány szférájából, hiszen nem létezett történettudomány. Azóta megváltozott a helyzet, ma van történettudomány — mondja Windelband —, ez azonban sokkal alapvetőbb annál a változásnál, amely a kémia esetében történt. Míg ott arról volt szó, hogy egy diszciplína olyan fejlődésen ment át (kvantitatív tudomány lett), mely után kanti értelemben tudománynak tekinthető, addig itt a kritikai szellem — óvatosan alkalmazkodva tárgyának saját természetéhez — létrehozott egy tudományt, melyet Kant még nem ismert, így hát nem is lehetett rá tekintettel tudományfogalmának megalkotásakor. „Az a nagy és új tény, hogy létezik történeti tudomány, elsősorban a tudomány kanti fogalmának kibővítését követeli a kritikai filozófiától . . .”⁶¹

Windelband tehát úgy látja, hogy bár a történettudomány létezése alapvetően új helyzetet jelent, Kant tudományfogalma ebben az új helyzetben sem tekinthető elavultnak: a kritikai filozófia tudományfogalma ugyanis bővíthető, és semmilyen elvi akadályja nincs annak, hogy bővítéssel az új helyzetre is alkalmazható legyen. Amikor azonban ténylegesen az új tudomány felől közelít, amikor megpróbálja beilleszteni azt a Kant kialakította tudásképebe, mégis feszültség keletkezik: „Az egyes eleven valósága ebbe az általános fogalomba nem fér bele.”⁶² A feszültség oka világos: az új tudománynak az „egyes eleven valóságára” kell vonatkoznia és ugyanakkor *kanti értelemben kell tudománynak lennie* — a követelmény tehát az, hogy realista tudományként (persze az általunk megadott értelemben „realista” tudományként; erről lásd a 32-es lábjegyzetet) működjék egy olyan fogalmi keretben értelmezve, melyben „tudomány” annyit jelent, hogy „fenomenalista tudomány”. Ez a feszültség — a követelmény mindkét oldalának fenntartása mellett — feloldhatatlan; s ha Windelband a maga problémáját mégis megoldani látszik, úgy csak arról van szó, hogy — a probléma voltaképpeni jellegének tudatosítása nélkül — egy *másik szinten* ad megoldást: „A ,történeti ész kritikája’ — mondja Windelband — tárgyilag szükségszerűen és magától értetődően átvezet az etika, az esztétika és a vallásfilozófia feladataihoz . . .”⁶³ Ezen a szinten valóban lehetséges megoldás a kantiánus fogalmi keret fenntartásával, csak hogy nem az itt fölvetett problémára; a megoldás a követelmény másik oldalának feladását jelenti: amihez itt „a történeti ész kritikája” vezet, az *nem tudomány*.

De vajon nem a tudományhoz vezetett-e a vállalkozás eredeti formájában, hiszen Dilthey éppen „*a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetésének*” feladatát látta a történeti ész kritikájában — „azaz az ember azon képességeinek kritikájában, hogy önmagát és az általa teremtetett társadalmat és történelmet megismerje” — megoldhatónak.⁶⁴ E kérdésre — ha eddigi fejtegetéseink helytállóak — előlegezhetjük a nemleges választ, mivel megmutatható, hogy a történeti ész kritikáját Dilthey kanti értelemben vett ismeretkritikának szánta: „A tiszta ész kritikájá”-nak analógiájára itt a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit kutatta.

A feladat buktatóinak Dilthey tudatában van, de azt reméli, hogy ha a tiszta ész helyett a *történeti* ész kritikáját hajtjuk végre, akkor meghaladjuk

⁶¹ Uo. 155.

⁶² Uo. 156.

⁶³ Uo. 158.

⁶⁴ Dilthey: „Bevezetés”, 241.

„a teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztását, és megalapozható lesz a természettudományok valódi elkülönülése a szellemtudományoktól”.⁶⁵ Annak a filozófiatörténeti és tudománytörténeti helyzetnek az elemzéséből indul ki, melyben a kanti észkritika szükségképpen teoretikus és praktikus hamis dichotómiáján belül maradt. A XVII. és XVIII. század „természetes rendszereiről”⁶⁶ van szó, melyek szerint a tudomány a törvényszerűen determinált természeti összefüggés megalkotásával lehetőséget nyit arra, hogy a természet kauzalitását a külső tapasztalatról a belső tapasztalatra is átvigyük, ami annyit jelent, hogy az ember tevékenysége ugyanazon elméleti keretben magyarázható, melyben például a testek térbeli mozgása. A tudomány álláspontjáról tehát csak természeti folyamatok léteznek; innen tekintve azonban nemcsak a praktikus szféra válik teljesen relatívvá, hanem maga a tudomány is, hiszen egész megismerésünk — mint minden tevékenység — a természeti összefüggés függvénye: ismereteink alapján legföljebb annyit mondhatunk, hogy számunkra, akik így és így vagyunk fizikailag és biológiailag fölépítve, a világ ilyenek és ilyenek mutatkozik, ám nem tudhatjuk bizonyosan, hogy önmagában milyen a világ. Dilthey mármint a kanti megoldást úgy értelmezi, hogy mivel Kant egyfelől elfogadta a modern természettudományt, másfelől viszont ki akarta védeni annak szkeptikus relativisztikus következményeit, egyszerűen nem tehetett mást, mint hogy a filozófia álláspontját a jelenségek és a magukbanvaló dolgok megkülönböztetésének problematikusan bázisán elkülönítette a tudomány álláspontjától, azaz kiemelte az észet a természet összefüggéséből és feltétlen szabadságot biztosított a számára; ez azonban azzal a következménnyel járt, hogy a tudomány, bár feltétlen érvényű lett, csak a fenomenális szféra vonatkozásában lett azzá: a noumenonok világa a teoretikus ész számára mindvégig problematikus marad, az ész empirikus feltételektől mentes gyakorlati használata pedig nem a tudomány álláspontja. A tiszta ész számára tehát — mondja Dilthey — ebből a helyzetből végül is csak *teoretikus és praktikus szembeállításában* mutatkozott kiút.

A *történeti* ész azonban — és ettől reméli Dilthey a megoldást — tisztában van vele, hogy az ész szabadsága és autonómiája nem feltétlen, hanem társadalmi-történelmi feltételektől függ — azaz történelmileg relatív; nincs szükség tehát a noumenonok időtlen hátterére, helyébe a mindenkori *történeti élet realitása* lép. Ilyenformán pedig lehetővé válik, hogy „teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztásának” helyére „természettudományok és szellemtudományok valódi elkülönülése” lépjen, hiszen a történeti élet realitása Dilthey szerint — mint az előző pontban láttuk — számunkra a belső tapasztalatban adott, szemben a természettel, mely csak a külső tapasztalatban, csak jelenségként van adva.

Úgy tűnik tehát, hogy Diltheynek — a szellemtudományok történeti relativitásának árán — sikerült elkerülnie, hogy a kantianus fogalmi keret „elhatalmasodjék” kérdésfeltevése fölött: megmutatta, hogy a fenomena-noumena szembeállítás magánál Kantnál is csupán a probléma adott történeti meg-

⁶⁵ „Einleitung in die Geisteswissenschaften” (Zweites Buch. Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.), lásd „Ges. Schr.” I, 225. (A „Bevezetés” második könyve az eddig hivatkozott magyar nyelvű Dilthey-válogatásban nem szerepel.)

⁶⁶ „E névvel a természetjogként, természetes teológiaként, természetes vallásként stb. jelentkező elméleteket jelöljük, melyek közös vonása az volt, hogy a társadalmi jelenségeket az emberben levő kauzális összefüggésből vezették le . . .” Uo. 379., lj.)

jelenésének abszolutizálásából eredt, és a tulajdonképpeni határvonal a mindenkori történeti realitás és a jelenségvilág között húzódik. Ezen az alapon pedig már valóban a társadalom és a történelem *tudományai* állhatnak szemben a természet tudományaival.

A feladat azonban nem ilyen egyszerű. Akár a tiszta észnek Kantnál, a történeti észnek sem csupán a szkepticizmussal kell megvívnia a maga harcát, hanem a dogmatizmussal is.⁶⁷ A dogmatizmussal szemben azt kell megmutatni, hogy a tapasztalat — Dilthey esetében a szellemtudományos tapasztalat — lehetőségének feltételei a szubjektumban vannak adva. A szellemtudományos tapasztalat sajátos feltételeit viszont ott kell keresni, ahol e tapasztalat eltér a Kant vizsgálta tapasztalattól, hogy tudniillik nem pusztá megjelenítés, hanem megjelenítés, akarás, érzés stb. eleven együttese. Az „... eddigi ismeretelmélet, mind az empirista, mind Kanté, valamely — a pusztá megjelenítéshez tartozó — tényállásból magyarázta a tapasztalatot és a megismerést. A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve. Én ezzel szemben . . . az egész emberrel foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző, megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak . . . magyarázatában is alapul vegyem . . .”⁶⁸ A megismerési folyamat dogmatizálásának feloldása azonban a szellemtudományos megismerés esetében igen súlyos következményekhez vezet: a valóságos szubjektum, az az egész ember, akiben a szellemtudományos megismerés lehetőségének feltételei adva vannak, maga semmiféle tapasztalat számára nem lesz hozzáférhető. — Ezt a buktatót Dilthey már nem veszi észre, s ennek következtében — mint látni fogjuk — szellemtudománya igen lényeges pontokon morálfilozófiába csúszik át.

A tapasztalat lehetőségének feltételeit a szubjektumban keresni — ez ugyanis szigorúan Kant útja, aminek megvan a maga ára: a szubjektum, akiben e feltételek adva vannak, kanti értelemben már nem „a tudomány világának polgára”. És mivel Dilthey a *szellemtudományos* tapasztalat lehetőségének feltételeit keresi, számára nem lehet elfogadható Kant megoldása, miszerint „az ember két világ polgára”, hiszen ez annyit jelentene, hogy a pusztán megjelenítő szubjektummal szembeállított egész ember, akiben a

⁶⁷ Manfred Riedel „Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften” c. tanulmányában ebben a kanti sémában értelmezi Dilthey pozícióját. „Nem teljesen könnyű mármost olyan vezérfonalat találni, amelyik e kritika [mármint a történeti ész] kusza útján eligazít . . . De ha kiindulópontjára vonatkoztatjuk vissza, világosan szembetűnik az alaptudomány kritikai intenciója és a megismerés szokásos felfogásától való távolsága. Ha a szkepticizmus és dogmatizmus kanti sémájára támaszkodunk . . . az intenció mondjuk úgy ábrázolható, hogy az újkori ismeretelmélet szkepticizmusa fölött gyakorolt kritikának a (természeti) külvilág és az (emberi) világ [Míwelt] realitásának hamis problematizálását kell érintenie, míg a dogmatizmus fölött gyakorolt kritika a megismerési folyamat hamis dogmatizálását érinti . . .” („Hermeneutik und Dialektik”, Tübingen 1970 I. 239.)

⁶⁸ Dilthey: „Bevezetés”, 66. Az idézett hely másik lehetséges értelmezését, hogy ti. itt a megismerés fogalmainak genetikus vizsgálatáról, azaz „az emberi értelem fiziológiájának” prekritikai álláspontjáról volna szó, Dilthey maga zárja ki: „Minden tudomány tapasztalati tudomány, de minden tapasztalatnak tudatunk — melyen belül a tapasztalat fellép — feltételeiben, természetünk egészében van eredeti összefüggése és ennek következtében meghatározott érvényessége. Ezt az álláspontot, mely következetesen belátja annak lehetetlenségét, hogy e feltételek mögé visszamenjünk . . . ismeretelméletiként jelöljük meg; a modern tudomány nem ismerhet el más álláspontot.” (Uo. 65.)

szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak, nem abba a világba tartozik, amely e szubjektum belső tapasztalatában tényként föltárul, azaz ő maga a tudomány álláspontjáról nem megismerhető, nem a tudomány világának a polgára. És bár Dilthey megpróbálkozik azzal a megoldással, hogy e valóságos szubjektum számára a tapasztalat által föltárható tények birodalmában biztosítson realitást, a kanti fogalmi keret fenntartásának végül meg kell fizetni az árát: egy bizonyos ponton az az egész világ, melyet a belső tapasztalatban föltáruló „lelki”, illetve „szellemi” tények birodalmaként különített el a külső tapasztalat korrelátumaként föllépő „fizikai” tények birodalmától, a kanti értelemben vett praktikus szférába csúszik át.

Arról van szó, hogy Dilthey eleve olyasmit állított a külső tapasztalat korrelátumaként fellépő „fizikai” tények birodalmával szembe, ami a pusztá megjelenítés (észlelés, képzetalkotás, gondolkodás) számára soha nem lehet a maga egészében hozzáférhető; az *élet eleven gyakorlata* — mondotta — akarásokat, érzéseket stb. is tartalmaz, ezek pedig olyan „lelki”, illetve „szellemi” tények,⁶⁹ melyek csakis az egész ember (az akaró, érző stb. és megjelenítő lény) belső tapasztalatában tárulnak föl. Az élet eleven gyakorlatában ugyanakkor — véli Dilthey — magának a szubjektumnak (ennek az egész embernek, akiben a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak) is a tapasztalat világában van realitása, hiszen ő az az akaró, érző, cselekvő stb. lény, akinek akarásai, érzései, cselekvései stb. a belső tapasztalatban „lelki”, illetve „szellemi tényekként föltárulnak. — Csakhogy maga „az élet eleven gyakorlata” — és itt derül ki, hogy a kanti fogalmi keret fenntartásával kiküszöbölhetetlen az a probléma, hogy „az ember két világ polgára” — nem értelmezhető következetesen a tudomány számára fenntartott teoretikus szférában.

Amikor ugyanis Dilthey a pusztá megjelenítés anyagával az élet eleven gyakorlatát állítja szembe, akkor ezzel egyfelől Kantnál jóval radikálisabban viszi végig a teoretikus szféra fenomenalitását, eltüntetvén onnan a noumena problematikus világát, másfelől viszont lehetővé teszi, hogy a gyakorlati élet realitása behatoljon a teoretikus szférába. Világosan ebben az értelemben fogalmazza meg a szembeállítást a „Bevezetés a szellemtudományokba” kiadásra nem került, de lényegében kidolgozott második kötete, a „Grundlegung der Erkenntnistheorie”:⁷⁰ „Egy olyan ismeretelmélet, amelyik ezt az utat járja [ti. a megismerést az észlelésre, a képzetalkotásra és a gondolkodásra korlátozza], a teoretikus értelem olyan világát találja, amelyik a valósággal feloldhatat-

⁶⁹ Jóllehet a „lelki” tények mellett Dilthey kezdettől beszél „szellemi” tényekről is, szellemtudománya jó ideig a pszichologista interpretáció keretei között mozog, az „élet eleven gyakorlata” egészen a kilencszázas évek elejéig csupán pszichikai értelemben jelent realitást. (Dilthey későbbi, a pszichologizmus feladásához vezető fejlődését a disszertáció III. fejezete elemzi.)

⁷⁰ „Einleitung in die Geisteswissenschaften” Breslauer Ausarbeitung des 2. Bandes (Grundlegung der Erkenntnistheorie), 1880. Nachlass Konv. c. 34 II, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. W. Dilthey 2. — A kéziratos hagyaték e részét most rendezik, és előreláthatólag a „Gesammelte Schriften” soron következő kötetei egyikében rövidesen megjelenik; ilyenformán azonban a szöveg számomra nem volt hozzáférhető. Az idézeteket Manfred Riedel korábban hivatkozott tanulmányából vettem át. Eljárásomat — hogy ti. a teljes szöveg ismerete nélkül felhasználok kiragadott idézeteket — talán elfogadhatóvá teszi az, hogy Riedel elsősorban a „Breslauer Ausarbeitung” szövegének elemzésére alapozza azon véleményét, miszerint „a praktikus filozófia mint az ember etikai-politikai cselekvésének tana képezi Dilthey szellemtudományos elméletének pendantját és vonatkoztatási pontját.” Riedel, i. m. 235.)

lan ellentétben áll”; az ezzel szembehelyezkedő, és a megismerést az akarás, érzés stb. folyamataira is kiterjesztő ismeretelmélet viszont realitást talál, de „az a tény, amelynek valóságát tulajdonítunk, cselekvő énünkkel van vonatkozásban”.⁷¹ És ugyanígy kerül bele a probléma a végső megfogalmazásba: „A pusztta megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben . . . énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet . . .”⁷² Amikor tehát a pusztta megjelenítés anyagával az élet eleven gyakorlata áll szemben, akkor — mivel a teoretikus szféra fenomenalitása itt még problematikus értelemben sem kérdőjelezhető meg, hiszen nem áll mögötte semmilyen problematikus világ, a „cselekvő élet” maga is beletartozik a tudományos tapasztalat világába — Dilthey a valóságos élet valóságos összefüggéseinek feltárására törekvő szellemtudomány számára mutatóközű egyedüli lehetőséget választja: utat nyit a gyakorlati élet realitásának a teoretikus szférába, mondván, hogy a szellemtudományos tapasztalat világa mégis realitás, hiszen „cselekvő életünkkel van vonatkozásban”.

De vajon tartozhat-e még a teoretikus szférába az, ami „cselekvő életünkkel van vonatkozásban”? Vajon a gyakorlati élet realitása valóban a tudományos tapasztalat világa-e, vagy pedig Dilthey itt átcsúszik egy olyan szférába, amelynek föltárása már nem a teoretikus ész, hanem a — kanti értelemben vett gyakorlati ész feladata? — Nos, megmutatható, hogy innen már minden út a praktikus szférához vezet, mert — lévén a teoretikus szféra radikális fenomenalitása nem kedvez a szellemtudománynak — csak olyan feltételek mellett biztosítható egyáltalán a tudomány lehetősége, melyek következtében a szellemtudományos tapasztalat világa *közvetlenül* egybeesik egy kifejezetten kanti értelemben vett praktikus szférával: a tapasztalatának anyagát autonóm módon alkotó (morális) szubjektum világával.

A *tudomány* lehetősége ugyanis — amennyiben Dilthey kitart a szigorú kanti kérdésföltevéssel mellett — csakis akkor biztosított, ha a megismerő szubjektum képes autonóm módon elrendezni tapasztalatát, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve körülhatárolják a lehetséges tapasztalat körét.⁷³ Ez azonban elkerülhetetlenül azzal jár, hogy a tudományos ismeret közvetlenül nem a tapasztalat anyagára, hanem ezekre a feltételekre, a lehetséges tapasztalat körének korlátaira (Kantnál: lehetséges tapasztalatom általános feltételeire) vonatkozik. Ha mármost Dilthey ebben a fogalmi keretben azzal a követelménnyel áll elő, hogy a szellemtudományos ismeret mégis a valóságos életre vonatkozzék, akkor meg kell kísérelnie összeegyeztetni az összeegyeztethetlent: egyfelől el kell ismernie, hogy a megismerő szubjektum autonóm módon rendezi el tapasztalatának anyagát, a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve körülhatárolják a lehetséges tapasztalat körét; másfelől ezzel együtt biztosítania kell, hogy a tudományos ismeret itt közvetlenül mégse csak ezekre a feltételekre, hanem *egyszersmind* a tapasztalat anyagára is vonatkozzék. Ez viszont csakis akkor lehetséges, ha a kettő — a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott

⁷¹ „Breslauer Ausarbeitung”, 223., 235.

⁷² „Bevezetés”, 67.

⁷³ Csak akkor jöhet létre általános és szükségszerű tudományos ismeret, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve korlátozzák a lehetséges tapasztalat körét, ha nem képezheti akármi tapasztalatom tárgyát, csak az, „amit az ész maga a saját tervei szerint teremt”. (TEK B XIII.)

feltételei és a tapasztalat anyaga — egybeesik.⁷⁴ De vajon biztosítható-e ez a teoretikus szféra megismerő szubjektumának vonatkozásában? Ha egyszer a szubjektum csupán autonóm *elrendezője* tapasztalatának, akkor mi biztosíthatja, hogy a tapasztalat anyaga ugyanaz, mint az autonóm módon elrendezett tapasztalat? Vajon megszabhatja-e a tapasztalat autonóm elrendezése, hogy mi lehet a tapasztalat anyaga? — Nos, csakis egy esetben szabhatja meg, nevezetesen akkor, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei nem korlátozzák, nem csonkítják meg a tapasztalat anyagát, azaz, ha a tapasztalat autonóm elrendezése a szellemtudomány esetében úgy vonja meg a lehetséges tapasztalat körét, hogy az közvetlenül egybeessék az élet eleven valóságával, *maga az élet* legyen. De ha a lehetséges tapasztalat köre a szellemtudományban magával az étellel esik egybe, akkor a követelmény már nem a teoretikus szféra megismerő szubjektumának vonatkozásában biztosított: az életben a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei és a tapasztalat anyaga nyilvánvalóan egybeesik, hiszen az élet szubjektuma a tapasztalat anyagának autonóm *alkotója*. Ezzel elmosódik teoretikus és praktikus szféra Kantnál még nagyon is éles határvonala: a tapasztalatát autonóm módon elrendező megismerő szubjektumról kiderül, hogy a szellemtudomány vonatkozásában egyszersmind e tapasztalat anyagának autonóm alkotója — azaz a *tudomány* vonatkozásában is a *praktikus szféra* szubjektuma. Ha pedig ez így van, akkor a szellemtudományos tapasztalat világa voltaképpen a praktikus szféra szubjektumának világa, melynek föltárása már nem a teoretikus ész, hanem a — kanti értelemben vett — gyakorlati ész feladata.

Dilthey valóságos életre vonatkozó szellemtudományának tehát végső soron nem sikerült elkerülnie „teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztását”: a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit Dilthey — Kant útját követve — a szubjektumban kereste, s azt a puszta megjelenítő szubjektummal szembeállított egész emberben vélte fölfedezni. „Kant útja” azonban két értelemben is járhatatlannak bizonyult a szellemtudomány számára: ha a tapasztalat lehetőségének feltételei a szubjektumban vannak adva, akkor egyfelől a tudományos ismeret csupán a feltételekre vonatkozik, nem pedig a tapasztalat anyagára, másfelől viszont a szubjektum, akiben e feltételek adva vannak, maga már semmiféle tapasztalat számára nem hozzáférhető, nem „a tudomány világának polgára”. Márpedig ha a tudomány Kant útját járja, ez a két nehézség *együttesen* kiküszöbölhetetlen. Láttuk, hogy amikor Dilthey a valóságos szubjektum számára — akiben a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak — a tapasztalat által föltárható tények birodalmában próbált realitást biztosítani, elkerülendő, hogy ez a szubjektum már nem „a tudomány világának polgára”, akkor a teoretikus szférán belül egyszerűen kiküszöbölhetetlenné vált az első probléma: a való-

⁷⁴ Konkrétan ez annyit jelent, hogy a megismerendő valóság és a megismerő szubjektum Dilthey számára egyaránt csupán elvonatkoztatásai egy eredeti egységnek, magának az életnek. Voltaképpen erre utalt az előző idézetben az a megfogalmazás, hogy „... a külső valóság... énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet...” (Uo.) Az élet ezen eredeti egysége egy spontán aktusban, az élményben valósul meg; az élményben tehát ilymódon az élet és az élet tapasztalata egybeesik. Minthogy a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének sajátos feltételei csak az ilymódon felfogott élményben adóttak, a szellemtudomány maga nem lesz más, mint az élet eredeti egységének, az élménynek a tudatosítása — ebben az értelemben mondja Dilthey, hogy a szellemtudomány magának az életnek az „önszmélése” (Selbstbesinnung).

ságos szubjektum számára ugyanis az élet eleven gyakorlatában talált realitást, amennyiben azonban „az élet eleven gyakorlata” teljes egészében bekerül a teoretikus szférába, ez olymértékben radikálissá teszi e szféra fenomenalitását, hogy pusztán tapasztalata alapján a szubjektum most még problematikus értelemben sem következethet a tapasztalat anyagára — egyedül „cselekvő élete vonatkozásában” vonhat le ilyen következtetést. Ebben az esetben viszont legföljebb egy kanti értelemben vett praktikus szféra vonatkozásában válik megoldhatóvá az első probléma, azaz a szellemtudományos tapasztalat egész világa a praktikus szférába tolódik át. — De az sem vezetett több sikerre, amikor Dilthey — az első nehézséget elkerülendő — azt próbálta bizonyítani, hogy a szellemtudomány esetében a tudományos ismeret nem csupán a lehetséges tapasztalatnak az egész emberben adott feltételeire, hanem egyúttal a valóságos életre is vonatkozik. Ezt ugyanis csak akkor lehetett biztosítani, ha az élet lehetséges tapasztalata közvetlenül egybeesik magával az élettel, azaz ha ez a megjelenítő, akaró, érző stb. lény nemcsak tapasztalatának autonóm elrendezője, hanem egyszersmind a tapasztalat anyagának, magának az életnek autonóm alkotója. Ilyenformán viszont az első nehézség kiküszöbölése során visszajön a második probléma: a szubjektum mint az élet autonóm alkotója — Kant morális szubjektuma — mindenféle tapasztalaton kívül esik, s ennél fogva semmilyen tapasztalati tudomány tárgyát nem képezheti — nem „a tudomány világának polgára”.

A kanti fogalmi keret fenntartása tehát minden vonalon arra a következményre vezetett, hogy Dilthey végső soron kénytelen volt — mind a szubjektumnak, mind a szubjektum tapasztalati világának oldaláról — egy olyan szféra vonatkozásában megfogalmazni a szellemtudomány követelményét, melynek föltárása csakis a kanti értelemben vett gyakorlati ész feladata lehet — szigorúan kanti értelemben tehát föladta a *tudomány* követelményét. Ezt azonban soha nem tudatosította, s ebből adódott az a furcsa kettősség, amely valamennyi megoldását végigkísérte: az élet nála egyfelől valamiféle spontán — néhol irracionális — tapasztalat (élmény), másfelől az ember szabad és autonóm alkotása (történelem).⁷⁵ De ha az élet egyfelől valamiféle spontán tapasztalat, élmény, másfelől szabad és autonóm alkotás, akkor a „szellemtudomány” számára egyetlen út marad: minthogy az élményben a szabad és autonóm alkotás mozzanata nem adott, az élet élményben adott tapasztalatának realitását kénytelen arra a *feltételezésre* alapozni, hogy az élet mindig mint történelmi élet, azaz az ember autonóm alkotása van jelen. Ez viszont már nem az életproblémák tudományos tárgyalását lehetővé tevő szellemtudomány alternatívája: a kanti fogalmi keret végső soron mégis az eredeti problematika fölébe kerekedett, hiszen a szellemtudomány egyetlen „lehetséges” alternatívája itt nem a valóságos történelemhez, hanem a valóságos történelemmel szemben tételezett „Legyen” illuzórikus világához, a kanti morálfilozófiához vezet.

⁷⁵ Ez a kettősség mutatkozik meg abban is, hogy a természettudományok tárgyát alkotó „fizikai” és a szellemtudományok tárgyát alkotó „lelki”, illetve „szellemi” tények megkülönböztetésénél Dilthey soha nem elégszik meg a külső és a belső tapasztalathoz tartozó tények ontológiai státusának (az előző pontban elemzett) különbségével, csakis akkor tartja a különbséget igazán megalapozottnak, „ha az öntudat tényeire és a tudatnak az öntudattal összefüggő egységére, a szabadságra és az erkölcsi életnek a szabadsággal összekapcsolt tényeire vonatkoztatva is felmutatjuk a szellemi élet összehasonlíthatatlanságát . . .” („Bevezetés”, 87.)

Világosan érvényre jut a kantianus fogalmi keret túlsúlya Simmel probléma-felvetésében is. Kiindulása az, hogy a történelem vonatkozásában is végre kell hajtani ugyanazt az ismeretkritikát, amelyet Kant végrehajtott a természet vonatkozásában, nevezetesen meg kell mutatni, „hogy a szellem a *szellemi létezés* képét is, amit történelemnek nevezünk, a csak neki, a megismerőnek saját kategóriáik révén szuverén módon formálja”.⁷⁶ Ez az ismeretkritika azonban rögtön abba a problémába ütközik, hogy az, amit itt a szellemnek „saját kategóriái révén szuverén módon formálnia” kell, nem valamiféle tárgy, hanem maga is szellem, ismeret⁷⁷ — már szuverén módon megformált valóság. A történelmi megismerés e sajátossága azonban — így véli Simmel — itt nemcsak lehetővé teszi a megismerést (abban az értelemben, ahogyan az *a priori* formák és kategóriák egyáltalában lehetővé tették a tapasztalatot Kantnál); hanem együttal azt is biztosítja, hogy az ismeret a valóságra vonatkozzék. Itt ugyanis azok az *a priori* formák és kategóriák, melyek révén a megismerő a történelmi valóságot „szuverén módon formálja”, egyszersmind magában a történelmi valóságban is adva vannak, hiszen ezek ugyanazok, melyek révén maga a valóság megformált. Hogy a történelmi valóság maga is a megismerés *a priori* formáinak és kategóriáinak megfelelően megformált, azt persze Simmelnél nem abban a hegeli értelemben kell fölfogni, hogy a valóság az ész törvényeihez igazodik, itt inkább arról van szó, hogy a történelem és a társadalom elemei maguk is megismerők,⁷⁸ és ilyenformán az *a priori* szintézis feltétele magukban az elemekben, nem csupán a külső szemléllőként tétélezett megismerőben, hanem a megismerés tárgyában is adva vannak: „Kant számára a természet a megismerés meghatározott módja, olyan kép, amely megismerésünk kategóriáin keresztül és azokban jön létre. Az a kérdés tehát, hogy hogyan lehetséges természet, vagyis milyen feltételek megléte esetén kapunk természetet, számára úgy oldódik meg, hogy felkutatja azokat a formákat, amelyek értelmünk lényegét alkotják, s ezáltal létrehozzák magát a természetet.” Nos — folytatja Simmel —, kézenfekvő volna, „ha ezzel analóg módon tárgyalnánk azokat az *a priori* feltételeket, melyek alapján lehetővé válik a társadalom léte. Itt is individuális elemekről van szó, amelyek bizonyos értelemben éppúgy külsődlegesek maradnak egymáshoz képest, mint az érzéki benyomások,⁷⁹ s egységes társadalommá csak tudati folyamaton keresztül szin-

⁷⁶ Simmel, i. m. VII.

⁷⁷ Diltheyhez hasonlóan Simmel sem csak a „megjelenítés” értelmében beszél ismeretről: a történelem feladata — mondja — nemcsak az, hogy megismerjük, amit megismertek, hanem az is, hogy akarjuk, amit akartak és átérezzük, amit éreztek. (Uo. 29.)

⁷⁸ A konkrét kifejtés során Simmelnél mindez erősen pszichológisztikus értelmezést nyer (lásd pl. uo. 31 — 35.); ebben az értelemben mondja, hogy a történettudomány ideálja az alkalmazott pszichológia. (Uo. 1.)

⁷⁹ Simmel itt látszólag igen távol kerül Dilthey megoldásától, akinél a társadalom elemei (a pszichofizikai életegységek) éppen hogy nem maradnak külsődlegesek egymáshoz képest, egyik a másik számára a belső tapasztalatban mint eleven összefüggés adott. A különbség azonban valójában nem a tartalmi megoldást érinti (mondhatni Simmel kissé túloz, amikor úgy fogalmaz, hogy „bizonyos értelemben éppúgy külsődlegesek maradnak”, ez ugyanis körülbelül annyit jelent, hogy „egyáltalán nem maradnak külsődlegesek”, hiszen Simmel nagyon is éles különbséget tesz aközött, ahogyan a külső dolgok, és aközött, ahogyan a társadalom elemei adottak számomra: „A másik lélek — mondja ugyanabban a tanulmányban; lásd a következő jegyzetet — számomra . . . ugyanolyan realitással bír, mint én magam, s e valóság jelentős mértékben különbözik az anyagi dolgokétól”); inkább Dilthey képlekeny, irracionalista színezetű megoldásai azok, amelyek Simmel számára elfogadhatatlanok (pl. a másik ember érzéseinek „utánérzése”, élményeinek „utánmegélése” stb.).

tetizálódnak, amely az egyes elemek egyéni létét meghatározott formákban és meghatározott szabályok szerint hozza egymással kapcsolatba. Döntő különbség van azonban a társadalom egysége és valamely természeti egység között: az utóbbi — az itt előfeltételezett kanti álláspontról — kizárólag a szemlélő szubjektumban jön létre, és az önmagukban egymással kapcsolatban nem álló érzéki benyomásokból keletkezik, a társadalmi egység viszont elemeiből — minthogy ezek tudatosak és szintetizálóan aktívak — minden további nélkül megvalósul, s ehhez nincs szükség valamely szemlélőre. A kanti tétel: a kapcsolat sohasem létezhet magukban a dolgokban, miután csak a szubjektum hozhatja létre, nem érvényes a társadalmi kapcsolatra, amely valójában közvetlenül a 'dolgokban' — amelyek ebben az esetben az egyéni lelkek — valósul meg.⁸⁰ Innen pedig már adódik a következtetés: „Ilyen körülmények között az említett kérdésnek — Hogyan lehetséges társadalom? — egészen más módszertani értelme van, mint ennek: Hogyan lehetséges természet? Az utóbbira ugyanis a megismerés formái adnak választ, amelyek révén a szubjektum adott elemeket 'természetté' szintetizál, az előbbire azonban magukban az elemekben rejlő a priori feltételek, amelyek révén ezek az elemek szintézisként 'társadalommá' kapcsolódnak össze.”⁸¹ — Márpedig ha ez így van, ha Simmelnek igaza van, akkor egész eddigi érvelésünk tévúton haladt és most be kell látnunk, hogy a kanti fogalmi séma fenntartása mégsem mond ellent a valóságra vonatkozó társadalomtudomány követelésének; ezek szerint a társadalomtudomány esetében a tudományra vonatkozó kanti kérdésfeltevés igenis vonatkozhat egy realista módon fölfogott tudományra.

Mi ugyanis úgy érveltünk, hogy *mivel* a tudománnyal kapcsolatban a *transzcendentális* kérdésfeltevés csak egy fenomenalista módon fölfogott tudományra vonatkozhat, ezért a tudományra vonatkozó kanti kérdésfeltevés keretében — márpedig életfilozófia és neokantianizmus igazolhatóan megmaradt e keretben — kivihetetlen vállalkozás a realista társadalomtudomány. Eddig viszonylag könnyű dolgunk volt: Windelband és Dilthey esetében egyszerűen megmutattuk azokat a pontokat, ahol a kanti fogalmi keret fenntartása a társadalomtudományos problematika rovására megy; megmutattuk, hogy aminek a lehetősége ebben a fogalmi keretben megszületik, az már nem tudomány. Simmelnél azonban nem arról van szó, amit eddig láttunk: ő nem a kanti transzcendentális kérdésfeltevést viszi át a társadalomtudományra, hanem *azt állítja*, hogy a tudományra vonatkozó kanti kérdésfeltevés a társadalomtudomány esetében *nem transzcendentális* — szemben a természettel —, ugyanis a társadalmat és a történelmet nem csupán a megismerés adott módja teremti („a megismerés formái . . . révén a szubjektum adott elemeket 'természetté' szintetizál” és ami ezzel szemben áll: „az elemek szintézisként 'társadalommá' kapcsolódnak össze”), itt tehát a kanti „hogyan lehetséges tudomány?” kérdés nemcsak azt jelentheti, hogy milyennek kell lennie a *megismerésnek*, hogy lehetséges legyen általános és szükségszerű tudományos ismeret, a tudományos megismerés lehetőségének feltétele adva lehet magában a tárgyban is, ha az már önmagában egy alkotó szintézis eredménye. Ilyen körülmények között pedig — ha a társadalom és a történelem esetében a tudo-

⁸⁰ Simmel: A szociológia problémája; Georg Simmel: „Válogatott társadalomelméleti tanulmányok”, Budapest 1973, 212.

⁸¹ Uo. 214.

mányos megismerés lehetőségének feltétele adva lehet magában a tárgyban is — már nagyon is lehetséges, hogy a tudományos ismeret a valóságra vonatkozzék.

A megoldás azonban látszólagos: ha figyelmesebben megvizsgáljuk Simmel érvelését, mindjárt szembetűnik, hogy nem a tudományra vonatkozó kérdéssel operál, nem a „hogyan lehetséges társadalomtudomány?” kérdést szegezi a „hogyan lehetséges természettudomány?” kérdéssel szembe, hanem azt kérdezi, hogy „hogyan lehetséges társadalom?” És ez nem véletlen. Mert igaz ugyan, hogy a tudományra vonatkozó kanti kérdés egészen más értelmet nyer egy olyan összefüggésben (Simmel szerint a társadalom esetében), ahol a tudományos ismeret tárgyát képező valóság nem csupán a megismerés alkotó szintézisének terméke, a *tudomány* lehetőségének feltétele azonban egy ponton mégis szükségképpen a megismerő szubjektumhoz vezet, mert a sajátos kanti kérdésföltevés — ezt Dilthey jól látta — már következménye valaminek. Simmel társadalomtudományával szemben ugyanis — amennyiben azok az *a priori* formák és kategóriák, melyek révén az ember „szuverén” módon formálja a történelmi valóságot, magából e valóságból levezethetők — ugyanazok a szkeptikus, relativisztikus ellenérvek vethetők fel, melyeket Kantnak kellett kivédenie a természettudományokkal kapcsolatban. — Ebből a dilemmából — ezt Dilthey Kant kapcsán megmutatta — csak egy kivezető út van: a megismerőnek (akárcsak Diltheynél, ez Simmelnél is az egész embert jelenti), mint az általa megismert összefüggések szuverén alkotójának kiemelése ezen összefüggésekből. Simmel is ezt az utat követi, amikor előljáróban megfogalmazza a régi érvet, miszerint az ember „két világ polgára”: „Az embert, akit megismerünk, természet és történelem alkotja; de az ember, aki megismer, természetet és történelmet alkot.”⁸² A történelem vonatkozásában tehát a kanti ismeretkritika arra az eredményre vezet, hogy a megismerő (akaró, érző, cselekvő) szubjektum kívül áll a tudomány által tárgyalt világon. Csakhogy ez a megoldás egyúttal annyit jelent, hogy a megismerés (és ezen belül a tudomány) számára nem a valóságos szubjektum a hozzáférhető, hiszen mi az embert természeti és társadalmi összefüggések részeként ismerjük meg, és az teszi egyáltalában lehetővé e megismerést, hogy *valójában* az ember alkotja (megismerésében konstituálja) ezeket a természeti és (cselekvésében létrehozza) ezeket a társadalmi összefüggéseket. De hát hogyan lehetséges a valóságra vonatkozó társadalomtudomány (ahogyan Simmel eredetileg megfogalmazza a kérdést: „hogyan lehetséges a történelem?”), ha a valóságos szubjektum a tudományos ismeretben soha nem lehet jelen? És itt már a megoldás is a „két világ polgára” argumentum síkján mozog: a történelem kettős értelemben lehetséges, lehetséges egyfelől mint ismeret, „ha dologi tartalma szerint tekintjük, aszerint, *amit* megismerünk” és lehetséges másfelől mint „megismerés . . . mint a megjelenítő szubjektum funkciója”⁸³; azaz lehetséges egyfelől a teoretikus szférában, de ekkor csak az tartozik bele, *amit* megismerünk, s a valóságos szubjektum, *aki* megismer, nem lehet a tárgya, ám lehetséges másfelől a praktikus szférában, csakhogy ekkor az a szubjektum, *akinek* a megismerésében létrejön, már nem „a tudomány világának polgára”. Simmel mármost — amennyiben kitarart amellett, hogy a társadalomtudomány esetében az ismeret a valóságra vonatkozzék — abba a furcsa helyzetbe kerül, hogy a

⁸² Simmel: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie” VII.

⁸³ Uo. 114.

tudomány lehetőségét kiváltképpen a praktikus szféra vonatkozásában kell biztosítani, hiszen az ismeret közvetlenül nem vonatkozik másra, mint a megismerés adott módjára, és csakis akkor vonatkozhat a valóságra, ha a valóság nem más, mint a megismerés adott módja — azaz a történelem a praktikus szférában. De ha valaki a tudomány lehetőségét a praktikus szféra vonatkozásában akarja biztosítani, ahhoz már kevés azt állítani, hogy szemben a természettel, a történelem nem csupán mint ismeret lehetséges, hiszen a történelem, amely nem ismeret, *nem is a tudomány tárgya*, hanem a tevékenységében (megismerésében) történelmet teremtő szubjektum világa, melyről legföljebb egy morálfilozófia adhat számot.

A kantianus kérdésfeltevés tehát itt is éppen a valóságos szubjektum tudományos tárgyalhatóságának vonatkozásában vezetett negatív eredményre. Simmel azt kérdezte, hogy „hogyan lesz a közvetlenül megélt valóság anyagából az a teoretikus képződmény, melyet történelemnek nevezünk”,⁸⁴ s miközben erről számot adott, éppen a valóság közvetlen megéléséről, sőt még teoretikus megjelenítésének folyamatairól is kiderült, hogy ezekről nem lehetséges „az a teoretikus képződmény”, az ismeretben a valóság közvetlen megélése soha nem lehet jelen; legföljebb annyit lehet tenni, hogy a közvetlenül megélt valóság anyagát magát, az egész „praktikus képződményt” történelemnek *nevezzük*.

*

Windelbandnál, Diltheynél és Simmelnél sikerült tehát megmutatnunk, hogy a szellemtudomány (történettudomány) lehetőségére vonatkozó kérdés nemcsak megfogalmazásában őriz kanti reminiszcenciákat: mindhárman *a kanti tudományfelfogás* talaján álltak, és ebben a fogalmi keretben próbálták megfogalmazni a társadalomtudománnyal szembeni követelésüket. E fogalmi keret eredeti funkciójának vizsgálata azonban nyilvánvalóvá tette, hogy a kettő összeegyeztethetetlen: kantianus fogalmi keretben értelmezhetetlen az általuk követelt — realista — társadalomtudomány. Az így keletkező feszültséget úgy próbálták feloldani (ezt részletesen csak Diltheynél vizsgáltuk, de láthatólag ugyanide vezet Simmelnél a „két világ polgára” argumentum, Windelbandnál pedig a probléma átutalása az „etika, az esztétika és vallásfilozófia” szférájába), hogy végső soron — ezt persze soha nem tudatosították — teoretikus és praktikus szféra éles kanti szembeállítását tüntették föl a kétféle tudománnyal szemben fölvethető eltérő követelmények alapjának. Mivel a kanti tudományfelfogás keretén belül csakis egy fenomenalista módon föl fogott tudomány lehetséges, ők pedig pontosan ebben a fogalmi keretben álltak elő a realista társadalomtudomány követelésével, egyszerűen nem tehettek mást, mint hogy a társadalomtudomány esetében már nem annak a szférának a vonatkozásában próbálták megalapozni a tudomány lehetőségét, mely szférában az ismeret szükségképpen a jelenségvilág foglya marad. Csakhogy ami Kantnál a jelenségvilággal szembenáll, az nem a realitás birodalma, hanem a noumena világa; ily módon tehát, amikor a kanti fogalmi kereten belül a teoretikus szférában lehetséges fenomenalista természettudománnyal szemben a praktikus szféra vonatkozásában próbáltak lehetőséget biztosítani a társadalomtudomány számára, akkor valójában nem föloldották, hanem fokozták a feszültséget: a fenomenális — reális ellentétpár helyére így a noumena — nou-

⁸⁴ Uo. V.

mena szembeállítás került, a noumena világáról pedig a kantiánus filozófiák álláspontján *nem is lehetséges tudomány*.

Mielőtt továbbmennénk, szükséges még megjegyezni, hogy az eddigi gondolatmenet — ebben a szigorú formában — nem alkalmazható Rickert megoldására. Ő ugyanis egészen messzire ment azon az úton, hogy a kanti tudományfelfogás követelményeit a társadalomtudományokkal szemben is szigorúan érvényesítse. Azt is világosan látta, hogy e tudományfelfogás keretében csak egy fenomenalista módon felfogott társadalomtudománynak van létjogosultsága, azaz a tudomány itt soha nem a valóságra, hanem mindig csak a lehetséges tapasztalat általános feltételeire fog vonatkozni. Úgy látta azonban, hogy amennyiben a kultúrértékekben a kultúrtudományos tapasztalat és a kultúra közös feltételei adóttak, annyiban lehetséges, hogy a kultúrtudomány egyúttal a valóságra is vonatkozzék, azaz ennyiben a társadalomtudományokkal szembeni követelménye megfogalmazható a kanti tudományfelfogás fogalmi keretében. Valójában azonban nem ilyen egyszerű a dolog. Feltéve, hogy a kultúrértékek ténylegesen a tapasztalat és a kultúra közös feltételei, két eset lehetséges: vagy arról van szó, hogy e „közös feltételek” számomra csupán saját lehetséges tapasztalatom feltételeiként adóttak, amelyeket az értelem *a priori* megismerhet — ebben az esetben azonban a „kultúra” itt semmi mást nem fog jelenteni, mint a „természet” Kantnál: az értelem törvényeinek megfelelően elrendezett tapasztalatot.⁸⁵ Ebben az esetben lehetséges ugyan kultúrtudomány, csak éppen Rickert várakozásának nem fog eleget tenni, mert a tudományos ismeret és a valóság közötti viszony tekintetében egyáltalán nem fog különbözni a természettudománytól. Rickert éppen ezért a másik lehetőség felé hajlik: a kultúrértékeket végső soron a praktikus szféra értékeléseire vezeti vissza. Ebben az esetben viszont az sem jelent megoldást, ha a tapasztalat lehetőségének feltételei (a kultúrértékek) egyúttal magának a tapasztalatnak az anyagában is érvényesek, hiszen ezek a kultúrértékek maguk csupán a mindenféle tapasztalaton kívül eső praktikus szféra értékeléseiben vannak jelen. Erről az állásponttól legföljebb a kultúrtudományos megismerés „kategorikus imperatívuszát”⁸⁶ lehet megfogalmazni, *a tudomány lehetőségét* azonban — amennyiben Rickert kitart amellett, hogy a kultúrtudományos ismeret a valóságra vonatkozzék — *nem*.

Azt pedig világosan kell látnunk, hogy a múlt század második felében *ez* már nem alternatíva. Kant — minthogy számára a történetiség gondolatából adódó tudományos problematika még nem létezett — csupán a *morálfilozófia* szabad és autonóm individuumát tudta a természettudomány szigorúan determinált emberképével szembevetni. A „történeti ész kritikájának” vállalkozásában mármost paradox helyzet állt elő: ők már *tudományt* akartak a természettudománnyal szembevetni, megoldásaikra azonban mindvégig rá-

⁸⁵ Ha ezt az esetet vesszük, akkor a kultúrtudományok lehetősége a „Prolegomena” megfelelő helyének parafrázisaként írható le: csak akkor lehetséges kultúrtudomány, ha „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a kultúra általános törvényei, melyek *a priori* megismerhetők”. („Prol.” 23. §)

⁸⁶ A „gyakorlati értékeléstől” megkülönböztetett „elméleti értékvonatkoztatást” némi kanti reminiscenciával így is megfogalmazhatnánk: „Ismerj meg úgy, hogy a gyakorlati tevékenységben megnyilvánuló norma megismerésed általános szabályául szolgáljon”. — Az értékprobléma tömör és jó összefoglalását adja Rickert a „Kultúrtudomány és természettudomány” X., „A történelmi kultúrtudományok” c. fejezetében. (75–95.)

nyomja bélyegét, hogy nem elsősorban a tudomány problémája, hanem a saját helyzetükből fakadó életproblémák megoldásának igénye indította őket az önálló társadalomtudomány követelésére. A polgári fejlődés során ugyanis illúzióknak bizonyult e fejlődés azon perspektívája, melyen a kanti filozófia szabad és öntörvényű erkölcsi világa alapult, s ez tette számukra központi kérdéssé (ahogyan Dilthey mondotta: „a civilizáció életkérdésévé”) a társadalmi-történelmi problémák tudományos tárgyalásának lehetőségét. Mindezekelőtt ezzel az illúzióval kellett volna tehát leszámolniuk ahhoz, hogy mind a tudományos problematika, mind az emberi szabadság történetfilozófiai problémája (és a kettő összefüggése) világosan tárgyalható legyen. Minthogy azonban e leszámolás nem történt meg, természet- és társadalomtudományok szembeállításának mélyén voltaképpen az ember természeti szükségszerűséggel szembeni — és minden történelmi realitást nélkülöző — morális szabadságának gondolata őrződött meg.

Amikor tehát a következő pontban megmutatjuk, hogy a kanti értelemben vett praktikus szférában nem lehetséges tudomány — ez a láncszem hiányzott még okfejtésünkől —, akkor ezt abban az egészen erős formában kell megmutatnunk, hogy a teoretikus-praktikus szembeállítás *nem is szolgálhat természettudományok és társadalomtudományok szembeállításának alapjául*, mivel *tudományok* Kantnál — még egy feltételezett társadalom- és történettudomány esetén is — csak a természeti szükségszerűség birodalmába tartozhatnak, az erkölcsi szabadság birodalma semmiféle tudomány számára nem hozzáférhető. Csak ennek alapján válhat ugyanis világossá, hogy az „észkritika” álláspontjáról a realista társadalomtudomány lehetősége mindenképpen annak függvénye, hogy reális perspektíva-e a szabadság birodalma, azaz a tudomány problémája itt szükségképpen összefonódik a történetfilozófia problémájával, aminek következtében azután „a történeti ész kritikája” két értelemben is kivihetetlen vállalkozás: egyfelől a rátapadó történetfilozófiai illúziók miatt megoldatlanul marad a tudomány problémája, a természettudománnyal szemben önálló társadalomtudomány lehetősége végső soron nem nyer megalapozást, másfelől eleve olyan összefüggésben merül fel a probléma, melyben polgári állásponttól nem is lehetséges megoldás. Pótoljuk hát a hiányzó láncszemet.

4

Rickert jól látta, hogy a kanti dichotómiából nincs kibúvó, aki a tudományos megoldás útját választja, annak mindent a „kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolnia”, s ha szabadságról beszél, akkor már a tudomány világán kívül van. „Ámde vegyük csak szemügyre közelebbről — mondja Rickert —, s azt találjuk, hogy jóllehet Kant azokat a formákat, melyek a világ *valamennyi* tudományos felfogása számára nélkülözhetetlenek, nem választotta el kifejezetten azoktól a formáktól, melyeket csak a valóságnak mint természetnek szemlélésénél alkalmazunk, a valóságot mégis, szerinte is, minden tetszés szerinti tudományos feldolgozás esetén a kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolni. Hiszen a történelemnek mint az események egyszeri, individuális lefolyásának ábrázolása esetén az általános kauzális meghatározottságtól éppen Kant szerint nem lehet elvonatkoztatni, minthogy e lefolyásnak a történész számára mindenesetre 'objektív' időrendként kell jelentkeznie, e fogalom pedig Kant számára már előfeltételezi a kauzális meg-

határozottság fogalmát.⁸⁷ Kivihetetlen és mindenképpen történetietlen vállalkozás lenne mármost azzal próbálkozni, hogy rekonstruáljuk, melyek azok a sajátos formák, melyeket Kant a „valóságnak mint történelemnek szemlélésénél” alkalmazott volna; annak igazolásához azonban, amire itt vállalkoztunk — hogy tudniillik a természeti szükségszerűség—erkölcsi szabadság szembeállítás nem szolgálhat természettudományok és társadalomtudományok szembeállításának alapjául —, elegendő annyi, amennyit Rickert megmutatott: ha „a valóságot . . . minden tetszés szerinti tudományos feldolgozás esetén a kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolni”, akkor a valóság minden tudomány számára — még egy feltételezett társadalom- és történettudomány számára is — a szükségszerűség birodalma. De Kantról lévén szó, vajon nem tartalmaz-e ellentmondást a szükségszerűség birodalmaként rekonstruálni azt a valóságot, melyre a társadalom- és történettudomány vonatkoznék, hiszen Kant voltaképpen filozófiai alapproblémája az emberi szabadság lehetőségének biztosítása volt.

Nos a helyzet a következő: az emberi szabadság lehetőségét Kant minden áron biztosítani akarta, és mert e lehetőség számára semmiféle *realitást* nem talált, kénytelen volt egy olyan világot tétélezni a természeti, társadalmi és történelmi realitással szemben, mely világban az emberi szabadság követelménye alapelvül szolgál.⁸⁸

Ha tehát még feltételeznők is, hogy Kant a tudomány lehetőségét nemcsak a valóságnak mint természetnek, hanem egyúttal a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek a szemlélésével kapcsolatban is kutatta, a szabadság birodalma akkor is kívül esnék azon, ami akár mint társadalom és történelem szemlélhető: ami csak a valósággal mint természettel, társadalommal és történelemmel *szemben* tétélezhető, az nemcsak a valóságnak mint természetnek, hanem a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek a szemlélése számára sem hozzáférhető. Nem véletlen, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában Kant valójában *nem is a tudományos megismerés igényével* állt elő: jóllehet a történelmi folyamatban is „egységes tervet”, „szabályszerű menetet” keresett, ám itt nem arról van szó, hogy az értelem — *a priori* megállapítván azokat az összefüggéseket, melyeken belül a tapasztalat föllép — biztosítja a tudományos megismerés lehetőségét, hanem a *gyakorlati ész* — *a priori* megalkotván a morális világ alapelvét — azon munkálkodik, hogy az erkölcsi alaptörvényt a történelemben érvényre juttassa.⁸⁹ Azt kell meglátunk itt, hogy Kantnak — hacsak nem mond le arról, hogy az erkölcsi világ és a valóság között legalább egy követelmény értelmében kapcsolat létesíthető — egyszerűen nem volt más választása: a történelmi folyamat feltárását nem tekinthette a tudományra váró feladatnak, mert ha a történelem is az

⁸⁷ „Grenzen” . . . , 369.

⁸⁸ Hogy Kant a „célok birodalmát” — azt a világot, melyben a „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki más személyében mindig célnak is, soha ne pusztán eszköznek tekintsd” morális követelmény alapelvként érvényesül — a természettel (a valóságnak mint természetnek szemlélésével) szemben tétélezte, az triviális. Nem triviális azonban, hogy a „célok birodalma” szembenállt „a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek szemlélésével” is. Ez akkor válik világossá, ha megvizsgáljuk, hogyan nézne ki az a társadalom, melyben e morális alapelv valóban érvényesülne. Erre vonatkozóan lásd: Nyíri János Kristóf, „A kanti fordulat értelmezésének néhány kérdése” c. írását („Világosság”, Melléklet az 1972. májusi számhoz).

⁸⁹ „A morális világ uralkodó eszméje” — mondja Kant „A vallás a pusztta ész határain belül” c. írásában — „gyakorlati eszünkre rótt feladat.” Lásd: „A vallás a pusztta ész határain belül” (és más írások), Budapest 1974, 286. (ford.: Vidrányi Katalin).

értelem törvényei szerint föltáruló tapasztalat, akkor mint ilyet ezt is a kauzalitás kategóriája alá tartozóként, azaz teljes egészében a szükségszerűség birodalmába tartozóként kell elgondolnunk. De hogyan létesíthető a szabadság birodalma és a valóságos történelem között bármilyen értelemben is kapcsolat, ha egyszer a történelem nem is az erkölcsi törvény szerint föltáruló tapasztalat, hiszen „nem *tekinthetjük* empirikus beteljesedésként, hanem csupán *kitekint-hetünk* rá a földön lehetséges legfőbb Jó felé való folyamatos haladásban és közeledésben”?⁹⁰ Nos, éppen a „kitekintés” értelmében, csakhogy a „történelmi folyamat” feltárása ebben az esetben nem a „természeti folyamat” feltárásával, hanem éppen a valóságnak, akár mint természetnek, akár mint társadalomnak és történelemnek a szemlélésével áll szemben.⁹¹

Látjuk tehát, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában Kant pontosan azért nem helyezkedett a tudomány álláspontjára, mert a tudomány álláspontjáról nem lehetne „kitekinteni” a szabadság birodalmára: innen tekintve az egész történelmi folyamat a nagy természeti összefüggés része volna, melyben a szükségszerűen érvényesülő természeti folyamatoktól megkülönböztethetetlen maradna az erkölcsi törvényeknek engedelmessé cselekvés. Ilyenformán ha *tudományról* beszélünk, nem akkor keveredünk ellentmondásba, ha a szükségszerűség birodalmaként rekonstruáljuk azt a valóságot, amelyre egy feltételezett kanti társadalom- és történettudomány vonatkoznék, hiszen pontosan ezt elkerülendő nem helyezkedett Kant a társadalom és a történelem vonatkozásában a tudomány álláspontjára; ellentmondás — éppen ellenkezőleg — akkor áll elő, ha természeti szükségszerűség — morális szabadság kanti szembeállítása szolgál természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésének alapjául, hiszen a társadalom és a történelem feltárása csak annyiban „tekinthet ki” a szabadság birodalmára, amennyiben *nem* tudomány. Márpedig ez az ellentmondás elejétől kezdve ott lappang a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában: életfilozófia és neokantianizmus pontosan azért nem tudatosította, hogy milyen veszélyekkel jár a kanti fogalmi keret fenntartása a természettudománnyal szemben önálló társadalomtudomány lehetőségére nézve, mert természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésének mélyén itt voltaképpen az ember természeti szükségszerűséggel szembeni morális szabadságának gondolata őrződött meg.

Ezzel a fejezetben vállalt feladatot teljesítettük. Világosan kirajzolódik, hogy milyen filozófiai illúziók tapadnak a „történelmi ész kritikájának” vállalkozásában a természettudományokkal szembeni önálló társadalomtudományok követeléséhez, és világossá vált az is, hogy mi okozta e filozófiai illúziók továbbélését. Befejezésül szeretnénk a gondolatmenet eredményét kicsit általánosabban megfogalmazni, mert így talán tanulságos lehet annak számára, aki most már valóban a *tudományos* problematika megoldására vállalkozik. Arról van szó, hogy az „észkritika” álláspontja — még ha a történelmi ész kritikájáról van is szó — általában összeegyeztethetetlen a realista tudomány

⁹⁰ Uo. 282.

⁹¹ Dilthey egészen világosan látta, hogy mit jelentett Kant számára a „történelmi anyag felfogása”: „Az volt Kant problémája, hogy miként lehetne egységes összefüggést, 'szabályszerű menetet' fellelni a történelmi folyamatban. Nem ismeretelméleti szándékkal kérdez a meglévő tudományokban fennálló összefüggések feltételeire, hanem kérdése arra megy ki, hogy miként lehet az erkölcsi törvényből, melynek minden cselekvés alávetett, a priori levezetni elveket a történelmi anyag felfogása számára.” Lásd: Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; „Ges. Schr.” VII, 109. (Az „Aufbau”-nak ez a része a magyar nyelvű Dilthey-válogatásban nem szerepel.)

álláspontjával, aki a kettőt összekapcsolja, az „bemegey Kant utcájába”. Kantnak ugyanis csak azon az áron sikerült megoldást találnia alapproblémájára — az emberi szabadság biztosításának az volt az ára —, hogy a realitás szférája eltűnt a kanti filozófiából. Miután kiderült, hogy a szabadság követelményének nincs történelmi realitása, Kant nem adta fel a követelményt, hanem a meglévő világ helyett egy olyan világot tételezett a jelenségvilág mögött állóként, melynek e követelmény az alapelve. A tudomány számára tehát nincs kiút a jelenségvilágból: a jelenségvilág mögött nem a realitás áll, hanem a magukban való dolgok világa, az „értelem transzcendentális használata” pedig, „amelyik a noumenonra mint tárgyra vonatkoznék”, nem lehetséges (A 257). *Kant tudományának fenomenalista jellege* így végső soron arra megy vissza, hogy a szubjektum autonómiája nem realitás — ebből azonban *nem következik*, hogy fenomenalista és realista tudomány különbsége általában visszavezethető volna a szubjektum autonómiájának problémájára. Más kérdés ugyanis az, hogy egy konkrét történelmi esetben — Kantnál — minek a következménye volt a tudománnyal kapcsolatos fenomenalista álláspont, és megint más kérdés az, hogy miben különbözik egy ilyen álláspont a realista tudományfelfogástól. Életfilozófia és neokantianizmus nem látta meg a szempontok összeegyeztethetetlen voltát. Önmagában abból a tényből, hogy az emberi szabadság lehetőségének egy adott történelmi pillanatban nincs reális biztosítéka, legföljebb a *szabadság problémájára* nézve következhet az észkritika álláspontja — tudniillik az individuum autonómiájának biztosítása a realitás szférájával szemben; a realista társadalomtudomány lehetősége éppen ellenkezőleg, a realitás szférájának elismerését követelné akkor is, ha néhány történetfilozófiai ideál az adott helyzetben csupán illúzióknak, nem pedig realitásnak bizonyul.⁹²

Annak, aki realista társadalomtudományt követel, így mindenképpen le kell mondania arról, hogy követelését az „észkritika” álláspontjáról fogalmazza meg,⁹³ sőt le kell számolnia a szubjektum autonómiájának „észkritikai” értelmezésével is, különben abba a zsákutcába kerül, ahol minden valóságos probléma megoldhatósága annak függvénye lesz, hogy reális perspektíva-e a szabadság birodalma. Ezt elkerülendő, mindenekelőtt azt kell tisztáznia, hogy van-e szerepe az emberi szabadság történetfilozófiai problémájának a társadalomtudományos problematika megoldhatósága szempontjából, és kínálkozik-e olyan megoldás a történetfilozófia problémájára, melyből kiindulva nem eleve reménytelen a társadalomtudomány problémájának megoldása.⁹⁴

⁹² Ez nem jelenti azt, hogy a tudománynak szükségképpen föl kellene adnia minden filozófiai ideált, csupán arról van szó, hogy *a tudomány lehetősége nem múlhat azon*, hogy van-e reális perspektíva történetfilozófiai eszményeink megvalósítására. A tudomány akkor is föltárhhatja azt, ami *van*, ha a történelem nem az ember szabad tette, ha ebben az értelemben csak *lesz* történelem. Ezt a két dolgot Marx is világosan különválasztotta, amikor arról beszélt, hogy „Ricardo kíméletlensége” (az ti., hogy a társadalmi *realitásból* indul ki és ebből von le következtetéseket, még akkor is, ha e következtetések rácáfolnak arra a történetfilozófiai ideálra, hogy a társadalom az emberi nem képességeinek mind teljesebb kibontakozása felé halad) „*tudományosan becsületes volt...*” (Marx: „Értéktöbbség-elméletek”, Második rész, Budapest 1976. 101.)

⁹³ Ezt látta meg Dilthey, amikor élete végén megpróbálta retrospektíve tisztázni Kanthoz fűződő viszonyát: „Ha a szellemi világ realitását igazolni kellene, úgy ahhoz mindenekelőtt Kant tanításának kritikájára volna szükség...” (Vorrede; 1911; „Ges. Schr.” V, 5)

⁹⁴ Erre tesz kísérletet a disszertáció utolsó fejezete egy konkrét probléma, a megértés-probléma kapcsán.

AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL (A TÁRSADALMI EGYÜTTÉLÉS EGYIK SARKALATOS, DE ELLENTMONDÁSOS ÉRTÉKÉRŐL)

HANKISS ELEMÉR

Az értékek nélkülözhetetlenül fontos szerepet játszanak a társadalmi gyakorlatban. Célértékeként irányítják, vezérlik az emberi-társadalmi törekvéseket, eszközértékeként lehetővé teszik e célok elérését, normákként szabályozzák az emberi-társadalmi együttélést. E fontos szerepüknek megfelelően a társadalmak komoly és állandó erőfeszítéseket tesznek értékrendszerük „karbantartására”, állandó fejlesztésére, működésének biztosítására. A köznevelésre, közművelődésre, a szépirodalmi és ismeretterjesztő könyvkiadásra, propagandára, sajtóra, reklámra, rádióra, tv-re és a társadalomtudományi kutatásokra fordított összegek jelentős hányadát minden bizonnyal itt, a társadalmi értékekkel kapcsolatos kiadások rovatában kellene elkönyvelnie minden társadalomnak.

E nagy erőfeszítések és költségek ellenére is igen gyakran zavarok támadnak egy-egy társadalom értékrendszerében, értékelő gyakorlatában. Igen gyakori jelenség az, hogy az értékrendszer egy-egy eleme, értéke, értékcsoportja, ahelyett hogy segítené, irányítaná, inkább zavarja, gátolja, megbénítja az emberi-társadalmi együttélést, emberi-társadalmi gyakorlatot. Nem arra gondolok itt, hogy például egy-egy társadalomban a különböző osztályok, rétegek, csoportok érdekei s értékei gyakran összeütköznek, mert az ilyen érdek-és értékkonfliktusok a fejlődés előfeltételei és motorjai. Hanem az olyan zavarokra, amelyek egy társadalmi osztályon, rétegen, csoporton vagy akár egyetlen ember tudatán belül keletkeznek, s amelyek nem előrelendítői, hanem kerékkötői az emberi-közösségi életnek. Az értékrendszer ilyen zavaraival nekünk is, a mi társadalmunkban is számolnunk kell, s el kell követnünk mindent, hogy e zavarok forrását idejekorán felismerjük és, amennyire lehet, kiküszöböljük. Az alábbiakban értékrendszerünk egy ilyen, a társadalmi-emberi együttélést zavaró ellentmondásának föltárására teszek kísérletet, egyetlen példán mutatva be, hogy milyen súlyos problémákról s milyen sürgős teendőkről van itt szó. Példának, elemezendő anyagnak az emberi közösségek egyik legősibb s máig legfontosabb értékét: az *igazságosságot* választottam.

1. AZ IGAZSÁGOSSÁG FOGALMA

Az igazságosság társadalmunk egyik sarkalatos értéke, nélkülözhetetlen szabályozó elve, de egyben az egyik legtöbbet vitatott s legellentmondásosabb fogalma is.¹ E vitáknak, s e fogalom ellentmondásos, illetve tisztázatlan volta-

¹ Az igazságosság fogalmkörének igen nagy irodalma van. Felsorolok itt néhányat a legfontosabb XX. századi munkák közül. — O. A. Bird: „The Idea of Justice”, 1967.;

nak egyébként évezredes hagyománya van; másképp határozták meg az igazságosságot minden korban, minden társadalomban, minden társadalmi rétegben, olyannyira, hogy értelmezéseinek e sokféleségét és történeti változékony-ságát látva sokan hajlanak arra, hogy az „igazságosságnak” mint valamely többé-kevésbé meghatározható jelentést hordozó fogalomnak még a létét, létjogosultságát is kétségbe vonják. Véleményem szerint tévesen. Mert sokféleségük ellenére is van a történelem folyamán kialakult igazságosság-meghatározások túlnyomó többségének egy közös magja, közös logikai váza. Ha ugyanis alaposabban megvizsgáljuk a különböző korok és társadalmak igazságosság-értelmezéseit — s az alábbiakban kísérletet teszünk majd erre —, kiderül, hogy *egy-egy ilyen igazságosság-koncepció voltaképpen nem más*, mint az értékek cseréjének, illetve pontosabban, az emberek által egymásnak, illetve a közösségnek adott értékek („teljesítmények”) és az értük viszonzásul kapott értékek („jövendelmek”) cseréjének *az a sajátos arányrendszere*, amelyet az adott közösség természetesnek tart vagy legalábbis elfogad.²

A történelem folyamán kialakult igazságosság-fogalmak túlnyomó többségének ugyanaz tehát a logikai szerkezete, de ahány, annyiféle a konkrét tartalma. Mert ahány közösség, annyiféleképpen határozza meg a számításba veendő értékek együttesét és cseréjük elfogadható, természetes, majd később — az emberi-társadalmi tudat fejlődésének egy bizonyos fokán — már „igazságosságnak” nevezett és érzett arányát. Az egyik a fizikai, a másik a szellemi munkát helyezi magasabbra az értékek hierarchiájában. Az egyik kisebb, a másik nagyobb fontosságot tulajdonít a kifejezetten munkajellegű teljesítmények mellett az erkölcsi, magatartásbeli teljesítményeknek. Az egyik elsősorban a jelenbeli teljesítményeket veszi figyelembe, a másik a múltbeli teljesítmények, múltbeli érdemek jelenbeli érvényét is elismeri és jutalmazza, és így tovább.³

Arról, hogy a különböző társadalmakban hogyan alakult ki a közösség tagjai-csoportjai közt a különféle értékek, a különféle „teljesítmények” és

Bertrand De Jouvenal: „The Ethics of Redistribution”, 1951.; Carl J. Friedrich—John W. Chapman, eds.: „Justice”, 1963.; Georges Gurvitch: „L'idée du droit social”, 1932.; H. Kelsen: „Reine Rechtslehre”, 1960.; H. Marcus: „Metaphysik der Gerechtigkeit”, 1947.; Charles Perelman: „The Idea of Justice and the Problem of Argument”, 1963.; Peschka Vilmos: „A modern jogfilozófia alapproblémái”, 1972.; J. Pieper: „Über die Gerechtigkeit”, 1953.; G. Radbruch: „Rechtsphilosophie”, 1950.; John Rawls: „A Theory of Justice”, 1971.; Nicholas Rescher: „Distributive Justice”, 1966.; W. D. Ross: „Foundations of Ethics”, 1939.; W. G. Runciman: „Relative Deprivation and Social Justice”, 1966.; R. M. Titmuss: „Income Distribution and Social Change”, 1962. — Az első hat fejezetben a kölcsönösségen alapuló *teljesítményelvvel* foglalkozom; a hetedik fejezetben vonok be a vizsgálatba további két igazságosság-elvet.

² Ennek az „arányrendszernek” a meghatározása az igazságosság kérdéskörével foglalkozó szakirodalom egyik legfőbb gondja és feladata. Lásd ezzel kapcsolatban Nicholas Rescher idézett művét, illetve Karen S. Cook tanulmányát, amelyben számba vesz néhány fontos elméletet ezzel az arányrendszerrel kapcsolatban, pl. G. C. Homans, illetve J. S. Adams „justice rule” meghatározását, J. Berger, M. Zelditch és mások „referential structure” meghatározását és így tovább. (Karen S. Cook: Expectations, Evaluations and Equity; „American Sociological Review”, 1975/3, 372—388. Az idézett szerzők munkáinak bibliográfiai adatait lásd a 387., 388.)

³ A különböző társadalmak értékrendjének összehasonlító vizsgálatával évtizedek óta foglalkozik a kulturális antropológia, a legutóbbi egy-másfél évtizedben azonban már összehasonlító szociológiai felmérések is készültek. Lásd például a H. Cantril által szervezett nagy nemzetközi vizsgálatot (H. Cantril: „The Pattern of Human Concerns”, 1965), — vagy Erik Allardt híres „skandináv vizsgálatát”: „About Dimensions of Welfare. An Exploratory Analysis of a Comparative Scandinavian Survey”, 1973.

„jövendelmek” cserearánya, arról viszonylag keveset tudunk. Kérdés még az is, hogy vajon mikor jelent meg az emberi társadalmak fejlődése során a teljesítmények és jövendelmek szabályozásának ez az elve. Az antropológiai szakirodalom nem használja ezt a fogalmat; a hajdani, primitív közösségeken belül zajló értékcserevel kapcsolatban nem erről, hanem az úgynevezett „kölcönösség” vagy „reciprocitás” elvéről szól.⁴ A manapság legelterjedtebb s legjobban dokumentált hipotézis szerint, mint ismeretes, a kölcönösség elvének kialakulása az első s legegyszerűbb emberi társadalmak, a hordák létrejöttének egyik legfőbb előfeltétele, illetve legfőbb mozzanata volt. Az előember csordák életét ugyanis minden valószínűség szerint (az emberszabású majomcsordák életéből legalábbis erre lehet következtetni) az erőszak elve, a vezérhím despotizmusa, a csorda tagjainak alávetettsége, az állandó és kíméletlen versengés és rettegés jellemezte. A paleolit hajnalán azután, ma még csak részben tisztázott körülmények és okok következtében az előember arra kényszerült, s fokozatosan alkalmassá vált arra, hogy fölismerje: nem mások legyőzése, illetve elpusztítása, hanem a másokkal való együttműködés a léteerdeke, fennmaradásának egyetlen lehetősége. E kényszerhelyzetben, s e sok tízezer éves kiválasztódás-és felismerés-folyamatban alakultak ki, fokozatosan, azok az első emberi közösségek (ma hordáknak nevezzük őket), amelyekben már nem az erőszakelv, hanem a kölcönösség elve uralkodott; ahol a despotizmust és a kiszolgáltatottságot a horda tagjainak egyenlősége váltotta föl; ahol már nem az agresszív hatalmi, szexuális és táplálkozási ösztönök, hanem az ezeket az ösztönöket megfékező, a közösségi együttélést és munkát lehetővé tevő, a hordán belüli értékcsere, értékáramlás szabályozó kölcönösség elve volt a döntő tényező.⁵

A kölcönösségnek azonban már a legkorábbi formája, az úgynevezett „általánosított reciprocitás” elve sem jelentette, jelenthette azt, hogy a közösség minden egyes tagja mindig ugyanannyi értéket és ugyanazt az értéket adta másoknak, mint amennyi értéket és amilyen értéket kapott másoktól. Más jellegű és mennyiségű értéket adtak (vagyis más jellegű és mennyiségű „teljesítményt” nyújtottak) a férfiak és a nők, a fiatalok és az öregek, sőt, egy-egy ilyen csoporton belül is szükségszerűen eltérők voltak a teljesítmények; mert például a férfiak közt volt, aki testi erejével vagy ügyességével, s volt aki találékonyságával, tájékozódóképességével vagy akár vezetői képességeivel tűnt ki; vagyis, mondjuk, az egyik inkább fizikai, a másik inkább szellemi teljesítményt nyújtott a többieknek. Hogy e teljesítményeken belüli különbségeknek már a primitív hordák gyakorlatában is megfelelt-e a cserébe kapott értékek, vagyis „jövendelmek” különböző mértéke, arra vonatkozólag megoszlanak a tapasztalatok és a vélemények. Valószínűleg voltak olyan hordák, ahol a közösség kohézióját s következőképpen fennmaradását biztosító ajándékozási kényszer olyan erős volt, hogy végeredményben a közösség tagjai valóban egyenlő mértékben, vagyis teljesítményüktől függetlenül, részesültek

⁴ A kölcönösség elvéről és általában a primitív társadalmakban (hordákban és törzsekben) kialakult értékcsere szabályokról lásd elsősorban: Marshall D. Sahlins: *On the Sociology of Primitive Exchange*; M. Banton, ed.: „The Relevance of Models for Social Anthropology”, 1965, 139–236. A kölcönösség elvét egyébként, tudomásom szerint, elsőnek B. Malinowski írta le „*Crime and Custom in Savage Society*” (1926) c. művében.

⁵ E gondolatmenet részletes kifejtését lásd E. R. Service magyarul is megjelent kitűnő munkájában. Lásd E. R. Service – M. D. Sahlins – E. R. Wolf: „Vadászok, törzsek, parasztok”, Bp. 1973. (Különösen a 21–42.)

a rendelkezésre álló javakból. A teljesítménnyel arányos jövedelem elve azonban, ennek ellenére, csírájában már itt is megjelent. Egyrészt negatív; úgy, hogy mivel a közösség tagjaival szemben a legfőbb elvárás a közösségi szellem ápolása, a közösségi kötelek erősítése volt, azt, aki nem felelt meg ennek az elvárásnak, aki nem teljesítette ezt az alapvető köteletségét (pl. azzal, hogy nem tett eleget ajándékozási kötelezettségeinek), azt szankciókkal illették, nevetségessé tették vagy akár kitaszították a közösségből; vagyis megvonták tőle a közösség rendelkezésére álló javakat. A teljesítménnyel valamiféleképpen arányos jövedelem elve jelentkezett másrészt abban, hogy a nagyobb teljesítményért, például a nagyobb vadásztsákmányért nem járt ugyan nagyobb rész a vadásznak a zsákmányból (el kellett ajándékoznia a javát, s az antropológusok föltételezése szerint mindennapos gyakorlat volt, hogy a jó vadász „többet dolgozott kevesebb élelemért”⁶) de járt érte megbecsülés, presztízs, tekintély, sőt, esetleg vezetői szerep is; ezekkel a szociális és erkölcsi, vagyis a közösséget összetartó értékekkel jutalmazták e primitív közösségek a nagyobb teljesítményt.

Arra vonatkozólag sok adatunk van, hogy a teljesítmények és jövedelmek aránya eleinte nagyon esetleges és változékony volt, s csak fokozatosan, a fejlődés évezeire szilárdult meg.⁷ Még ma is megfigyelhető dél-amerikai, ausztráliai vagy polinéziai hordákban, hogy mennyire bizonytalan a hordafőnök hatalma, mennyire a pillanatnyi helyzettől, évszaktól, teendőktől, a horda pillanatnyi szükségleteitől, a főnök képességeitől, sikereitől és kudarcaitól függ az, hogy hogyan alakul a főnök és a horda tagjai közt az egymásnak nyújtott értékek aránya. Többé-kevésbé önkéntes „megegyezésről” volt szó, írja például Lévi-Strauss a nyambikvara indiánokról, amelyet mindkét fél fölmondhatott, s amely nem volt egyéb, mint „a főnök és társai közt levő ajándékozási viszony. . . A főnök hatalommal rendelkezik, de kötelező számára a bőkezűség. Kötelezések hárulnak rá, de több feleséget is tarthat. Ő és a csoport között olyan egyensúly létesül, amelyet ajándékok és kiváltságok, szolgálatok és kötelezettségek újítanak meg szüntelenül.”⁸ Itt még tehát kiforratlan, cseppfolyós, s csak ideig-óráig jön létre a „társadalmi szerződés” (a szakirodalomban manapság újra sokat emlegetett társadalmi szerződés, az egyik kurrens értelmezés szerint ugyanis nem más, mint az említett értékárányok fokozatos kialakulása és megszilárdulása),⁹ amely később, már a szeg

⁶ E. R. Service, i. m. 41.

⁷ Marx egy más kontextusban, ahol azt elemzi, hogyan alakulnak ki a cseréértékárnyok a dolgok, illetve „használati értékek” állandósuló cseréjének során, a következőket írja: „A dolgok mennyiségi csereviszonya eleinte teljesen véletlenszerű . . . Közben az idegen használati tárgyak iránti szükséglet fokozatosan megszilárdul . . . A szokás megrögzíti őket mint értéknagyságokat.” (A tőke. I.; MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 89.)

⁸ Claude Lévi-Strauss: „Szomorú trópusok”, Budapest 1973, 358., lásd továbbá 345–360.

⁹ Az igazságosság-elméleteken belül külön iskolát képeznek azok, amelyek az igazságosság fogalmát egy így meghatározott hajdani, vagy elméletileg föltételezhető, társadalmi szerződés fogalmával kötik össze. A klasszikusok közül Kant igazságosság-elmélete a legfontosabb. Az újabb keletű munkák közül John Rawls-nak, a Harvard Egyetem filozófiaprofesszorának „A Theory of Justice” c. monográfiája a legmarkánsabb kifejtése e teóriának. — Van a szakirodalomban a társadalmi szerződésnek egy másik értelmezése is. E szerint az értelmezés szerint a társadalmi szerződés megkötése nem azt jelenti, hogy a közösség megállapodik a javak cseréjének egy bizonyos arányrendszerében,

mentáris törzseknél tovább fejlődött, majd még később kodifikálódott s akár évszázadokra vagy ezredekre megszilárdult. R. H. Tawney ír például az „Egyenlőség”-ről szóló könyvében azokról a bonyolult és minden részletükben kidolgozott „furcsa rítusokról . . . és ceremónikus megkülönböztetésekről”, amelyek számos megfigyelt törzsnél kiemelik a törzsfőnököt és családját a törzs többi, közönséges tagjai közül, s amely azt a természetfölötti, misztikus vagy mágikus hatalmat honorálja, amelynek a törzsfő a birtokosa s amely a törzs többi tagjának egyszerű vadász- vagy halászteljesítményénél sokszorta nagyobb értéket jelent a közösség számára.¹⁰ S innen már nincsenek túlságosan messze a rabszolgatartó, a feudális és kapitalista társadalmak sem, amelyek a rendelkezésükre álló anyagi, szociális, morális, érzelmi s más értékek cseréjét már jogilag kodifikált, bonyolult szabályozórendszerekkel rögzítették.

Egy fontos tényezőt azonban az eddigiek során — bár többször felbukkant már — nem vettünk kellőképpen figyelembe s így túlságosan is közel kerültünk a felvilágosodás korának azokhoz a rokonszenves, de meglehetősen naiv elméleteihez (Grotius és Leibniz fejtegetései a legkézenfekvőbb példák), amelyek egy-egy közösség igazságosság-elvének kialakulását kizárólag spontán közösségi, összközösségi folyamatnak tekintik. Valójában, tudjuk, ennél jóval bonyolultabb a helyzet, mert az esetek többségében a munkamegosztás már igen korai szakaszában kialakult egy uralkodó réteg, majd uralkodó osztály, amely előbb-utóbb kizárólag a saját érdekeinek megfelelő elosztásrendet, értékelszámolási rendet kényszerít rá az egész közösségre, az egész társadalomra. Az „előbb-utóbb”-on azt értem, egyfelől, hogy a nagy gazdasági és társadalmi átalakulásokkor, az átalakulásban vezető szerepet játszó réteg átmenetileg nem föltétlen s nem minden esetben csak a saját, hanem más társadalmi rétegek tényleges teljesítményének is a korábbinál megfelelőbb, s következésképpen igazságosabbnak érzett elosztásrend érvényrejutását segíti elő; s azt értem rajta másfelől, hogy új termelőerők mozgásba hozásával ez a réteg, átmenetileg, össztársadalmi szempontból is igen nagy hasznot hozó teljesítményt fejt, fejthet ki, s ezért, a teljesítménnyel arányos jövedelem elve alapján bizonyos jövedelemtöbblet jár neki. Az így kialakuló vezető réteg azonban, a termelési eszközök és a hatalmi pozíciók kisajátításával és örökletessé tételével csakhamar uralkodó réteggé, uralkodó osztállyá válik, s jogrendszerbe kodifikálva akkor is megőrzi és az egész társadalomra rákényszeríti a maga számára kedvező és egyre kedvezőbbé alakított, a többi társadalmi réteget-osztályt viszont egyre inkább megkárosító, kizsákmányoló elosztásrendet, amikor a tényleges teljesítményeknek a „jövedelmek” már teljesen más jellegű és arányú elosztásrendje felelne meg.

A teljesítmények és jövedelmek arányrendszerének erre az eltorzulására, válaszképpen, a társadalom különböző rétegeinek-osztályainak tudatában,

hanem azt, hogy az arányrendszer meghatározásának vagy legalábbis érvényesítésének jogát és feladatát átruházza egy bizonyos emberre, embercsoportra vagy intézményre. Jó összefoglalását adja ezeknek az elméleteknek a következő munka: J. W. Gough: „The Social Contract”, II. kiad. 1957. Lásd tovább a következő magyar nyelvű munkákat: Pikler Gyula: „A jog keletkezéséről és fejlődéséről”, 1911.; Kulcsár Kálmán: „A jogszociológia problémái”, 1960.; Peschka Vilmos: „A modern jogszociológia alapproblémái”, 1972.

¹⁰ R. H. Tawney: „Equality”, 1931, Fourth, rev. ed. 1952, 21—22.

igényként, az értékek cseréjének egy új elszámolásrendje, vagyis, más szóval: egy új igazságosság-elv fogalmazódik, fogalmazódott meg. Minden olyan közösségben tehát, amelyben kialakult egy uralkodó réteg, két vagy több igazságosság-elvevel kell számolnunk. Egyfelől az uralkodó réteg jogrendszerbe foglalt „jogi igazságosságával”, másfelől a többi társadalmi réteg egymástól is különböző, jogilag nem kodifikált sőt, gyakran tudatosan még meg sem fogalmazott igazságosság-elveivel. Nálunk, Magyarországon Peschka Vilmos elemezte részletesen az igazságosság-elveknek ezt a „pluralitását”.¹¹

Tovább bonyolítja a helyzetet az, hogy az esetek többségében (a nyílt társadalmi összeütközések korszakaitól eltekintve) nem egyszerű és határozott szembenállásról van szó az uralkodó réteg vagy osztály jogi igazságosság-elve és a többi társadalmi réteg vagy osztály megannyi igazságosság-elve között, hanem többnyire a kiismerhetetlenségig bonyolult átfedésekről és egybemosódásokról. Annál is inkább, mert évtizedekig, vagy akár évszázadokig tarthat, amíg egy-egy társadalmi rétegben tudatosodik és megfogalmazódik a hivatalos jogi igazságossággal szembenálló, a szóban forgó réteg vagy osztály meggyőződése szerint a tényleges teljesítményeknek megfelelő új igazságosság-elv.

Lassú és nehéz folyamat ez; mert egyfelől az adott társadalmi viszonyok és a hagyományok szentesítette világnézeti beidegződések, a kialakult gondolkodási és viselkedési szokások már önmagukban is konzerválják a hagyományos igazságosság-elveket s megnehezítik, gyakran lehetetlenné, vagy legalábbis elképzelhetetlenné teszik a mindennapi ember számára megkérdőjelezését, vele szemben új igazságosság-elv állítását. Lassú és nehéz folyamat ez másfelől azért, mert az uralkodó rétegek a maguk kiváltságos helyzetét általában „teljesítményként” élik meg és teljesítményként igyekeznek elfogadtatni a társadalom egészével; azt gondolva és hirdetve például, hogy az istenek leszármazottaiként már pusztán létükkel, jelenlétükkel fölbecsülhetetlen értékeket nyújtanak a társadalomnak (biztonságot, jólétet, harmóniát és más egyebet), vagy hogy ősökük hajdani roppant teljesítménye tette lehetővé a közösség létét és jólétét („a mi honfoglaló ősökünk szereztek meg nektek ezt a tejjel-mézszel folyó kánaánt”), vagy abban a meggyőződésben élve s azt hirdetve, hogy nélkülözhetetlen fenntartói s irányítói ők a nemzetnek, a nemzeti kultúrának, s itt az államférfiúi s földesúri tevékenység éppúgy társadalmi fontosságú teljesítménynek számít, mint a képtárak gyűjtése vagy a kávészedőcsés tartása. Minde teljesítmények alapján természetesnek és méltányosnak tartják, hogy ők a társadalmi javakból nagyobb mértékben részesüljenek, mint a többiek. Különös, fordított logika érvényesül itt („a köznépi nem képes ilyen politikai, kulturális, viselkedései stb. teljesítményekre, tehát kevesebb jár neki a társadalmi javakból”, holott valójában ennek fordítottja az ok—okozati sorrend: a „köznépi” nem részesül kellő mértékben a társadalmi javakból: az anyagi javakból, a szabadságból, a tanulási és más lehetőségekből, s ezért nem képes és ezért nincs lehetősége e teljesítményekre), de tudjuk, évszázadokon át, ha nem is mindig és nem is teljesen, de többé-kevésbé meggyőzte ez a fordított logika még azokat is, akiknek a kárára gyakorolták. A szociológia

¹¹ Peschka Vilmos, i. m. Elsősorban a IV. fejj. (210—254.)

és a szociálpszichológia státusz-konzisztencia kutatásai egyébként részletesen elemezték s elemzik ezt a mechanizmust.¹²

Lassú és nehéz folyamat az értékelosztás adott és igazságosságelvként jogilag kodifikált rendjének megkérdőjelezése azért is, mert a hivatalos igazságosság-elvek általában a tényleges értékelési arányokat s következésképpen a társadalmi összérdekeknek megfelelő értékcsere arányokat is rögzítenek (például a magánjogi szerződésekkel kapcsolatos jogszabályok, ahol is az egyszerű kölcsönösség, vagy ahogy Arisztotelész nevezte, az aritmetikai egyenlőség érvényesül), s ezek az osztályok által jogosnak ítélt elszámolás-elvek a hivatalos igazságosság-elv egészét hitelesítik. Lassú és nehéz folyamat ez végezetül azért is, mert az uralkodó osztály általában mindent elkövet annak érdekében, hogy ne alakuljon ki a társadalomban egy, az általa képviselt hivatalos igazságosság-elvvel szembenálló, annak érvényét előbb-utóbb kétségbe vonó igazságosság-elv. Ha szükségesnek ítéli, erőszakkal elfojtja az új igazságosságelv kialakítását célzó törekvéseket; ha teheti, beépíti saját, hivatalos igazságosságelvébe a társadalomban megfogalmazódó új igazságosság-mozzanatokat; s legfőképpen: az egész rendelkezésére álló befolyásoló, nevelő, indoktrináló apparátussal igyekszik saját igazságosságelvét az egész társadalommal mint egyetlen lehetőség és méltányos — mint a *tényleges emberi teljesítményeken alapuló*, illetve, mint majd tüstént látjuk, *a dolgok természetéből vagy akár a világegyetem felépítéséből fakadó* — igazságosságelvet elfogadtatni.

A hivatalos igazságosságelv alátámasztásának e kettős érvrendszere egybeesik azzal, amit korábban az igazságosság-elvek közös logikai vázáról, de a történeti-társadalmi helyzetűtől függően eltérő konkrét tartalmáról mondtunk. Mert mint láttuk, minden igazságosságelv, még a hatalmi eszközökkel körülbástyázott igazságosság-elv is a „teljesítmények” és „jövendelmek” *egyen-súlyára hivatkozik*, szükségszerűen, mert az emberek elsősorban ezt az egyensúlyt nevezik és érzik igazságosságnak, — de a „dolgok természetére”, a „világegyetem fölépítésére” s *más tényezőkre hivatkozva* úgy határozza meg a különféle teljesítmények és jövendelmek értékét, értékhierarchiáját, hogy az ezeket az értékviszonyokat kodifikáló jogrendszer, jogi igazságosság végül is az uralkodó osztály előjogait, s egyben a társadalmi igazságtalanságot szentesítse.

2. AZ IGAZSÁGOSSÁG FOGALMÁNAK TÖRTÉNETI JELENTÉSVÁLTOZÁSAI

A teljesítménnyel arányos jövendelmek elvének ez az állandó jelenléte s újra meg újra „igazságtalanság-elvvé” torzulása — Kolosi Tamás találóan az egyenlőség eszményének „sajátos történeti kényszerpályájáról” beszél ezzel kapcsolatban¹³ — jól nyomon követhető az európai kultúra nagy korszakainak s

¹² Lásd ezzel kapcsolatban: Keith Hope: Models of Status Inconsistency and Social Mobility Effects; „American Sociological Review”, 1975/3, 322–343.; Karen S. Cook, i. m., különösen 386–387.

¹³ Kolosi Tamás: Egyenlőség eszmény és társadalmi realitás; „Társadalmi Szemle”, 1975/7, 37.

egymást követő társadalmi rendszereinek történetében. Megfigyelhető például már Platón államelméletében; szerinte, mint ismeretes, az igazságosság egyfelől a legfőbb erény, másfelől viszont az állam harmóniája, vagyis egyszerre foglalja magában a morális kötelességet („teljesítményt”) és az állampolgári érdeket (hasznot, „jövedelmet”). Platón ehhez még hozzáfűzi azt, hogy kötelességét mindenki csak a társadalmi hierarchiában meghatározott helyén teljesítheti, mert csak így járulhat hozzá az állam harmóniájához, s csak így származhat e harmóniából a társadalom minden tagjának — neki is — haszna, a maga pozíciójának s e pozíción belüli teljesítményének megfelelő arányban. Ezt a hierarchikus teljesítmény- és keresetelosztást fogalmazza meg Arisztotelész is, midőn a „geometrikus egyenlőségről”, illetve „disztributív igazságosságról” szólna kifejtji, hogy a társadalomban az emberek különböző funkciókat töltenek be, s e funkciókban szerzett „érdemeik” (teljesítményeik) arányában részesülnek a társadalmi javakból. Nyilvánvaló, hogy a bonyolódó munkamegosztás és a bonyolódó társadalomszerkezet elkerülhetetlenné tette a társadalmi fejlődés egy bizonyos fokán a különféle funkciók és teljesítmények kategorizálását, s a különböző teljesítmények közötti *hierarchikus értékelosztás* szabályrendszerének kialakítását, s ennyiben e teóriák össztársadalmi érdekeket fejeznek ki. Akkor azonban, amikor Platón és Arisztotelész egybehangozóan kijelenti, hogy vannak, akik eleve rabszolgának s vannak, akik eleve szabadnak és úrnak születnek, ekkor már nyilvánvalóan nem az egész görög társadalom, hanem csak a szabad görög polgár érdekeit fogalmazzák meg — s így a sztoikusokra, majd a korai kereszténységre vár egy ennél átfogóbb, a szélesebb társadalmi rétegek érdekeinek, illetve igazságérzetének megfelelő igazságosság-elv, új értékelosztási elv kidolgozása.

A sztoikusok alaptétele szerint, mint ismeretes, minden ember egyenlő, minthogy minden emberben eleve és természeténél fogva benne lakozik a gondolkodó lélek, s bár a társadalmi valóságban ez az egyenlőség nem jut érvényre, az igaz ember ennek a virtuális egyenlőségnek a szellemében él s ennek szellemében bánik embertársaival. A korai keresztények a sztoikusoknak ezt az alapelvét vették át s kapcsolták egybe a késői judaizmusnak azzal az igazság-elvevel, amely szerint végső fokon Isten bünteti és jutalmazza meg az embereket, így tehát a társadalmi lét keretein belül nem föltétlenül kell érvényesülnie az igazságosságnak, a „jótett helyébe jót várj”, illetve a „szemet szemért, fogat fogért” elvének. Az Isten előtti egyenlőség elve a korai keresztény közösségekben ugyan gyakran tényleges gazdasági, szociális, kommunisztikus egyenlőséggel párosult, de az egyházatyáknál, mindenekelőtt Szent Ágostonnál az *evilági, társadalmi* igazságosság igényét már végképp kiszorította az *evilág — és — a — túlvilág közötti eszkatologikus értékelés számolás elve*. Ebben az elszámolási rendszerben a földi élet egyenlőtlenségei, igazságtalanságai, nemhogy akadályozták a végső, igazságos elszámolást, hanem épp ellenkezőleg: fontos alkotóelemeivé, előfeltételeivé váltak, mert ebben a rendszerben az evilági szenvedés az egyik legfontosabb emberi „teljesítménnyé”, jutalmát majdan feltétlen elnyerő teljesítménnyé lényegült át. Később a feudalizmus korában, ez az elszámolási rendszer részletesen kidolgozott társadalmi és metafizikai hierarchiával ötvöződött egybe (Aquinói Tamás megfogalmazása a legismertebb), s bár ez az új igazságosság elv az emberek Isten előtti egyenlőségének tételét fenntartotta, a társadalmi gyakorlatban az emberek gyökeres egyenlőtlenségét szentesítette a „teljesítmények” és „jövedelmek” arányának azzal a mereven hierarchikus megfogalmazásával, amely szerint az ember akkor válik

méltóvá erre az Isten előtti egyenlőségre (és végső fokon a pozitív egyenlegű isteni elszámolásra), ha az öröktől fogva vagy legalábbis a bűnbeesés óta fennálló társadalmi hierarchiában a neki kijelölt helyen becsületesen teljesíti kötelességét. Ha ez a kötelesség pusztán önmaga, családja, s részben a földesúr és az egyház fizikai létének fenntartásában áll (jobbágyok, szolgálók), akkor természetesen épp a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének jegyében (helyesebb volna persze ebben az összefüggésben ilyen terminusokat használnunk, hogy „munkálkodás”, „fáradságos munka”, „orcád veritékével végzett munka”, illetve „munkád bére, gyümölcse”) viszonylag kevés javadalom is jár neki; ha viszont kötelessége száz meg ezer ember életének, nyugalmanak, s mindenekelőtt lelki üdvének biztosítása, s már ősei is nagy érdemeket szereztek e téren (földesurak, katonák, papok), akkor természetes, hogy a javak jóval nagyobb hányadára tarthat igényt, mert e tevékenységek társadalmi hasznosága sokszorosán nagyobb a jobbágy munkájáénál.

Az induló kapitalizmus újrafogalmazta az értékek elosztásának, cseréjének alapelveit. A teljesítményt kifejezetten a gazdasági termelőmunkával, a „jövedelmet” pedig mindenekelőtt az anyagi javakkal azonosította (nem az ideológia, hanem a társadalmi gyakorlat szintjén): minthogy azonban a legfőbb „termelőerőnek” *nem a tényleges emberi tevékenységet, hanem a tőkét tartotta*, a teljesítménnyel arányos jövedelem elve itt is eltorzult, s a polgári alkotmányokban lefektetett formális szabadságjogok és egyenlőség-garanciák ellenére is évszázadokon át újra csak a társadalmi egyenlőtlenséget szentesítette. Úgy is mondhatnánk, hogy a kapitalizmus valójában kétféle értékmérővel, két alapvető teljesítménytípussal dolgozott. A legfőbb, a társadalmilag leghasznosabb „teljesítménynek” a termelési eszközök *tulajdonjogát* tartotta, s minden más teljesítménynél aránytalanul magasabban honorálta; a másik fő teljesítménytípust, a bérért végzett fizikai vagy szellemi munkát, ezzel szemben, összehasonlíthatatlanul kisebb mértékben honorálta. Az kétségtelen, hogy bizonyos fokig mindkét körön belül, külön-külön, érvényesült a teljesítménnyel arányos kereset elve, mert a nagyobb tőkével rendelkező s rátermettebb, rámenősebb tőkés statisztikai átlagban nagyobb haszonhoz jutott, mint a többiek, illetve a szakképzettebb, ügyesebb, erősebb munkás, szűk határok között ugyan, de általában többet keresett, mint előnytelenebb helyzetben levő társai; ámde e két különálló elszámolási rend *között* már nem alakult ki, nem alakulhatott ki meghatározott arányrendszer (s különösen nem a munkásmozgalmak, szervezeti mozgalmak XX. századi nagy sikerei előtti időszakban), mert semmi sem szabályozta azt, hogy egy tőkés tízszer, százszor vagy ezerszer annyit keres-e, mint egyik vagy másik alkalmazottja. (Az értéktörvény ugyan is csak a profitráta nagyságát szabta meg; az viszont, hogy a tőkés hány munkást dolgoztatott s így abszolút számokban mérve milyen értéktöbblet-tömeghez jutott, gyakorlatilag csak a piaci kereslet—kínálattól függött s így igen széles határok között mozgott.) A társadalmat, a társadalom értékcsererendszerét így kettészelő szakadékot az uralkodó rétegek természetesen igyekeztek a lehetőségekhez képest elleplezni, úgy-ahogy, például jótékonysággal áthidalni, vagy méltányossá és elfogadhatóvá átideologizálni; például azzal a már említett, strukturájában évezredes, megfogalmazásában újabb keletű érveléssel, hogy a tőkés társadalmi hasznosága nagyobb, mint a kétkezi munkásé, hiszen ő ad munkát nem egy, hanem sok embernek, ő virágoztatja föl az ipart, a kereskedelmet, a nemzetgazdaságot, és így tovább. (Azt természetesen mondanom sem kell, hogy a polgári önapologetika tárgya elsősorban a magántulaj-

don volt, s a tőkés profit tényleges nagyságát többnyire inkább elleplezni, mintsem indokolni igyekezett.) Tudjuk, milyen óriási erőfeszítésekbe s milyen hosszú időbe tellett, míg azok az osztályok, amelyeket ennek az „igazságosság-elnék” a jegyében zsákmányoltak ki, le tudták rázni magukról ennek a társadalmi egyenlőtlenséget szentesítő logikának a béklyóit, s képesek voltak szembeszegezni vele egy új, a társadalom széles rétegeit mozgósító igazságosság-elnvet.

A szocialista mozgalmak ugyan egy a polgárinál igazságosabb, a formális jogok helyett tényleges jogokat és lehetőségeket biztosító társadalom fölépítését tűzték ki maguk elé célul, de az ehhez a célhoz vezető út megtalálása s az ennek a célnak az eléréséhez szükséges stratégiák kidolgozása hosszú évtizedek munkájába került, és nem volt, s még ma sem mentes a belső vitáktól, ellentmondásoktól. Voltak olyan elképzelések, a marxizmuson kívül s belül egyaránt, amelyek szerint a forradalom után azonnal, minden átmenet nélkül megvalósul majd a „teljes emberi egyenlőség”. Mások hosszabb s nehezebb folyamatra tartották a kommunista társadalom megvalósítását. Marx, mint ismeretes, „realista felfogásra” intette elvbarátait és a „szocialista szektáriu-sok” egyenlőség-utópiáival, illetve a „francia szocialisták” egalitáriánus „ba-darságaival” szemben kifejtette, hogy a „kommunizmus korai szakaszában”, vagyis a szocializmus építésének idején a forradalom nem teremti, nem teremtheti meg egy csapásra a teljes és igazi egyenlőség gazdasági-társadalmi-emberi feltételeit. De azzal, hogy a termelési eszközöket társadalmi tulajdonba veszi, az egyenlőtlenség legfőbb forrását számolja föl és lehetővé teszi, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elve maradéktalanul érvényesüljön.¹⁴ Az új társadalomban a termelési eszközök minden dolgozó ember teljesítményének részévé, eszközévé válnak és elvileg, jogilag (a jövedelemelosztás szempontjából) minden dolgozó ember teljesítményét, s következőképpen jövedelmét egyenlő mértékben növelik.

Ebben a szellemben és ezzel a célkitűzéssel indult a szocialista társadalom építése nálunk, Magyarországon is. Az elért eredményeket fölösleges volna itt most méltatnunk. Fontosabb, időszerűbb számba vennünk az elmúlt évtizedek tapasztalatait, s rámutatnunk azokra a problémákra, azokra a teljesítménnyel arányos jövedelem elvével kapcsolatban fölbukkant ellentmondásokra, amelyek ma még egyfelől súlyos feladatok elé állítják gazdaság- és társadalompoli-tikai gyakorlatunkat, másfelől még sértik egyik vagy másik társadalmi csoport, réteg vagy osztály igazságérzetét. Annál is inkább fontos elkezdenünk ezt az elemző, tisztázó munkát, mert az igazságosság, mint gondolatmenetünk elején már hangsúlyoztuk, eszmerendszerünk és társadalmi gyakorlatunk alapvető, sarkalatos értéke, s következőképpen minden vele kapcsolatos bizonytalanság vagy ellentmondásosság társadalmi tudatunk egészét besugározza és zavarja.

3. A „TELJESÍTMÉNY” FOGALMÁNAK TISZTÁZATLANSÁGA

A teljesítménnyel arányos jövedelem elvével kapcsolatos bizonytalanságok* ellentmondások, sérelmek egyik fontos, bár korántsem egyetlen forrása és oka az, hogy ennek a társadalmi együttélésben oly fontos szerepet játszó elvnek

¹⁴ Marx: A gothai program kritikája; MEM 19, Kossuth, Budapest 1969, 20–22.

egyik alapvető tényezője sincs világosan meghatározva. Sem a „teljesítmény”, sem a „jövedelem” fogalma, s következőképpen nem határozható meg adott, illetve kívánatos „arányuk” sem. E fogalmak elméleti meghatározása is csak részben megoldott feladat ma még, a mindennapi tudatban pedig többé-kevésbé teljesnek mondható a körülöttük levő bizonytalanság és zűrzavar.

Kezdjük a *teljesítmény* meghatározhatóságának, illetve mérhetőségének kérdésével. Ha ugyanis a teljesítmény szabja meg a jövedelmet, akkor alapvetően fontos annak tisztázása, hogy hogyan mérhető és hogyan hasonlítható össze a különböző típusú teljesítmények nagysága, vagy eddigi szóhasználatunkkal élve, értéke. A mindennapi gyakorlatban természetesen viszonylag ritkán lehet szó tényleges és pontos „mérésről”, inkább csak felbecsülni lehet önmagunk és mások teljesítményét. Még két egymás mellett, azonos gépen dolgozó és azonos terméket készítő esztalgályos teljesítményének is csak számszerűségét mérhetik pontosan a munkában résztvevők vagy a körülállók, minőségét, minőségi különbségeit viszont már csak hozzávetőlegesen megbecsülhetik; különböző típusú munkáknál többnyire már a számszerű mérésre sincs lehetősége s képessége a mindennapi emberi tudatnak. S következőképpen: a teljesítmények e mérlegelésénél, hozzávetőleges megítélésénél igen gyakran meghasonlik, önmagával ellentmondásba keveredik, bizonytalankodik az emberi-társadalmi igazságérzet.

Meghasonlik elsősorban azért, mert a mindennapi tudatban, a mindennapi igazságérzetben a teljesítmény mérésének két, egymással csak lazán összefüggő, sőt, gyakran egymásnak ellentmondó normája van. Az egyik arra ösztönzi az embert, hogy

a) a beléftetett fizikai-szellemi-erkölcsi „erőfeszítés” nagysága, mennyisége szerint mérjen, — a másik viszont arra, hogy

b) közösségi-társadalmi „hasznosságának” mértéke szerint mérjen minden emberi teljesítményt.¹⁵ Mindkét norma mélyen benne gyökeredzik az emberek, legalábbis az újkori európai kultúrában nevelkedett emberek tudatában, érzelmvilágában, igazságérzetében; egymást gyakran keresztezve mindkettő újra és újra érvényre jut, s a helyzetet még tovább bonyolítja az, hogy mindkettő önmagában is ellentmondásokkal, illetve tisztázatlan relációkkal terhes. Lássuk az elsőt.

Széles körben elterjedt meggyőződés vagy beidegződés az, hogy az ember kizárólag vagy legalábbis elsősorban *szándékaiért s e szándékait megvalósító erőfeszítéseirel felelős*, s következőképpen, ebből a szempontból, akár a legügetlenebb, de szívvel-lélekkel dolgozó, a munkába minden erejét beleadó s önfeláldozó ember „teljesítménye” nem kisebb, mint az ugyancsak szívvel-lélekkel dolgozó, de kimagaslóan tehetséges társáé, és feltétlenül több,

¹⁵ Nicholas Rescher, i. m. 73–85., a disztributív igazságosság hét „kánonját”, kritériumát sorolja fel. A következőket: 1. A javakat egyenlően kell elosztani, 2. a javakat a szükségletek szerint kell elosztani, 3. a javakat az emberek képessége, érdeme és teljesítménye szerint kell elosztani, 4. a javakat az emberek erőfeszítése és áldozatvállalása szerint kell elosztani, 5. a javakat az emberek tényleges termelői hozzájárulása szerint kell elosztani, 6. a javakat a közjó kívánalmái szerint kell elosztani, vagyis úgy, hogy minél többen minél jobban járjanak (utilitáriánus alapelv), 7. a javakat aszerint kell elosztani, hogy az emberek társadalmilag hasznos szolgálatai mennyire ritkák a kereslet-kínálat viszonylatában. — A mi a) kategóriánk nagyjából megfelel Rescher 4-es kategóriájának, b) kategóriánk pedig átfedi az ő 3, 5, 6 és 7-es kategóriáját. Az 1-es és 2-es kategóriáról dolgozatunk utolsó fejezetében szólunk.

mint egy a munkáját félkézzel és hanyagul végzőé. Arról az ember nem tehet, hogy kevésbé tehetséges, vagy hogy olyan pozícióban van, amelyben munkája nem lehet társadalmilag olyan hasznos, mint másoké, s következőképpen igazságtalanság volna ezért őt kisebb „keresettel” büntetni. A teljesítmény fogalmának ez az értelmezése vezet azokhoz az állandó töprengésekhez és vitákhoz, amelyek akörül forognak, hogy vajon a fizikai vagy a szellemi munka-e a „nehezebb”. E viták azonban konklúzióikban ritkán mennek túl az efféle, hol keserű, hol jókedélyű felhanggal megfogalmazott kijelentéseken, hogy: „Igen, a szellemi munka is nehéz, bár a gondolkodásba még senki nem rokkant bele . . .”¹⁶

Nincs közmegegyezés arra vonatkozólag sem, hogy mindig csak a jelenben épp kifejtett erőfeszítést kell-e figyelembe venni a teljesítmény értékelésénél, avagy a korábbi erőfeszítések valamiféle „kamatát” is; hogy például annak, aki többet s kitartóbban tanult, mint mások, annak vajon élete végéig több kereset jár-e, mint másoknak, akkor is, ha a jelenben már kisebb erőfeszítéssel, lazábban dolgozik, mint a többiek; s ugyanez a helyzet minden más „múltbeli érdemmel” is. Látjuk, messzire kanyarodik ez az érvelés mindenféle közgazdasági rációtól és realitástól (bár sokszoros áttételeken keresztül és torzan tükröződik benne a „társadalmilag szükséges munka” mennyiségén alapuló csereérték fogalomköre), ám ennek ellenére is számolnunk kell a teljesítményt az emberi erőfeszítéssel mérő igazság-elvvel, mert egyrészt, mint mondtuk, mélyen benne gyökeredzik az emberi-közösségi tudatban, s mert másrészt már ma is szerepet játszik a teljesítmény-kereset arányok kialakításában, s mert harmadrészt a szocialista fejlődés során előreláthatólag fokozódni fog e tényező szerepe.

Ma még azonban, fejlődésünk jelenlegi szakaszában, az emberi teljesítmények értékelésében az említett másik mozzanat játssza a döntő szerepet. E másik mozzanatot, a teljesítmények „társadalmi hasznosságának” mértékét, vagy más szóval az általuk létrehozott használati-érték tömeg mennyiségét legalább olyan nehéz meghatározni, mint a velük kapcsolatban kifejtett emberi erőfeszítések nagyságát. Ki és mi dönti, döntheti ugyanis el azt, hogy a szakmunkás vagy a művezető, a szakmunkás vagy a technikus, az üzemmérnök, a tervezőmérnök, a festőművész, a függetlenített párttitkár vagy a tanár munkája a társadalmilag „hasznosabb”, s következőképpen, hogy melyiküknek jár több „jövedelem”? Egy 1973–74-ben elvégzett értékszociológiai kutatás eredményei¹⁷ és sok más adat is arra enged következtetni, hogy nem-hogy közmegegyezés nincs a különböző társadalmi rétegek, foglalkozási ágak társadalmi hasznosságának mértékét illetően, de még egy s ugyanannak az embernek, illetve embercsoportnak az igazságérzete is állandóan bizonytalanokodik e téren. Csaknem valamennyi interjúból idézhetnénk ugyanis ilyen feszültségeket leplező, önmagának ellentmondó vagy bizonytalanokodó kijelentéseket, hogy: „A munkásosztály a legfontosabb [vagyis a társadalmilag leghasznosabb], mert az összes élet abból indul ki. Azt nem lehet mondani, hogy kit tartok a legkevesebbre [vagyis, hogy társadalmilag melyik réteg a legkevesbé hasznos], mert az értelmiségnek hozzávág a munkásréteghez a dolga.

¹⁶ Az idézet egy interjúból való, amely egy 1973–74-ben lefolytatott értékszociológiai vizsgálat során készült. Lásd „Értékszociológiai kísérlet”. (Megjelenés alatt.)

¹⁷ Ld. az előbbi jegyzetet.

Úgyhogy ezt nem lehet mondani, hogy egyik fontosabb, mint a másik; *egyformán fontos mind a kettő.*"

Áttekinthetőbb volt a helyzet a kapitalista társadalmakban. A kapitalizmus társadalmi és gazdasági rendje ugyanis szükségszerűen és alapjaiban sértette a munkásosztály érdekeit és igazságérzetét, mert egyfelől — mint mondtuk — ebben a rendszerben a tényleges termelőmunkánál sokszorta nagyobb teljesítménynek számított a termelési eszközök pusztja tulajdonjoga, s mert másfelől az áruba bocsátott munkaerő árát nem az általa végzett konkrét munka, illetve az általa termelt javak használati értéke szabta meg, vagyis nem az imént említett igazságosság-elv, hanem a munkaerő újratermeléséhez szükséges absztrakt munka mennyisége, vagyis a csereérték s az ezzel kapcsolatos értéktöbblet-képzés törvénye; tehát „*nem egy igazságosság-elv*” hanem egy a társadalom széles rétegeinek kizsákmányolására épülő *gazdasági elv*. Ehhez az alapvető igazságtalansághoz képest eltörpült a munkásosztály különböző rétegeinek keresete közti különbségekből fakadó sérelmek jelentősége, ámbar tudjuk, e részleges sérelmek is elmérgesedtek időnként és gátolták az alapvető sérelem: a kizsákmányolás elleni küzdelem kibontakozását.

A szocializmusban a munkaerőnek, amennyiben már nem válik áruvá, annyiban nincs is csereértéke; az emberek keresetét már nem határozza meg automatikusan (és eleve igazságtalanul) az értéktörvény. A társadalomnak lehetősége van arra, hogy maga ossza el a dolgozók között a nemzeti jövedelemnek erre a célra fordítható hányadát, s mint láttuk, a társadalom igazságérzete azt kívánja, hogy ennek az elosztásnak fő szabályozóelve vagy legalábbis egyik legfőbb szabályozóelve a különböző emberek, embercsoportok, rétegek munkájának „társadalmi hasznossága” legyen. Marx ennek az új elosztásrendnek a megszervezését viszonylag egyszerű feladatnak tartotta, illetve a forradalom utáni korszak problémájával tudomásom szerint nem foglalkozott részletesebben. „A gothai program kritikájá”-ban ír arról, hogy a magántulajdon felszámolása után „senki a munkáján kívül egyebet nem adhat” majd a közösségnek; ki kell tehát dolgozni a munka „terjedelem vagy intenzitás szerinti” mértékegységét, meg kell mérni, hogy ki mennyi munkát végzett, és a „fogyasztási cikkek társadalmi készletéből” annyit kell a rendelkezésre bocsátani, „amennyi ugyanennyi munkába került. Amennyi munkát adott a társadalomnak valamely formában, annyit kap vissza más formában”.¹⁸ Ez itt még voltaképpen az értéktörvény átfogalmazása a szocializmus körülményeire: a javak újratermeléséhez társadalmilag szükséges munkaidő a mértéke a teljesítmények és jövedelmek „cseréjének”. Minthogy azonban, Marx elképzelése szerint, az új társadalomban a tényleges „társadalmi szükséglet, azaz a társadalmi hatványon levő használati érték jelenik meg úgy, mint ami meghatározza a társadalmi össz munkaidőnek a különböző különös termelési szférákra jutó hányadát”,¹⁹ vagyis más szóval: minthogy az új társadalomban minden elvégzett munka a lehető legnagyobb használati érték-mennyiséget termeli meg, a munkaidőben mért munkamennyiség egyúttal a termelt használati érték-mennyiséget is méri, s így az új körülmények között

¹⁸ Marx: „A gothai program kritikája”, 20—21.

¹⁹ Marx: A tőke. III.; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 604.

már alkalmas arra, hogy érvényre juttassa a teljesítménnyel arányos jövedelem elvét és kielégítse a társadalom igazságérzetét.²⁰

Azóta, s kiváltképpen a szocialista államok gyakorlatában kiderült, hogy milyen rendkívül nehéz a különböző jellegű és szintű „összetett munkákat” visszavezetni a pusztán az időtartammal mérhető „egyszerű munkára”; milyen nehéz és mennyire megoldatlan feladat még, a gondos tervezés ellenére is, a társadalmi munkaerő optimális felhasználása, s következésképpen: milyen rendkívül nehéz akár csak megközelítőleg is meghatározni a fent említett módszerrel a teljesítmények „társadalmi hasznosságát”. Sok mindent megoldott már e téren a társadalmi gyakorlat, de számos más problémával ma még a szaktudományok sem bírkóztak meg teljesen, Legjobb tudomásom szerint például — s gondolatmenetünk szempontjából most ez a legfontosabb — a különféle emberi tevékenységek társadalmi hasznosságának, illetve pontosabban az általuk termelt használatiérték-tömegnek a mérése ma még megoldatlan feladat, bár igen fontos kezdeményezések történtek már e téren, többek között éppen nálunk, Magyarországon.

Gondolok itt egyrészt arra az érdekes vitára, amely a „Közgazdasági Szemle” és a „Kereskedelmi Szemle” 1963-as és 1964-es évfolyamában zajlott le Pirityi Ottó, Drechsel László, Hoch Róbert és Bóc Imre között,²¹ s gondolok itt másrészt Simon György és Kondor György 1965-ben megjelent „Gazdasági hatékonyság, árnyékárak” című könyvére, illetve Pirityi Ottó „Használati érték és érték” című, 1969-ben kiadott munkájára. Az előbbi két szerző szerint számítógépek segítségével kidolgozható egy olyan célfüggvény, amely figyelembe vesz minden változót (a rendelkezésre álló erőforrásokat, a szükségletek változó szerkezetét, a gazdasági arányosság törvényszerűségeit, a termelési tevékenységek helyettesíthetőségét, a szükséges ráfordítások mértékét stb.), és az össztársadalmi érdek szempontjából optimalizálja a gazdasági döntéseket s ezeken keresztül a népgazdaság fejlődésének és a társadalmi szükségletek kielégítésének bonyolult összefüggésrendszerét. Egy-egy tevékenységnek, illetve terméknek a társadalmi összérdek szempontjából így optimalizált hasznosságát, használati értékét azután az úgynevezett „árnyékárak” számszerűen is meghatározzák. Pirityi Ottó igen fontosnak ítéli e szerzők, s mások, például Martos Béla és Kornai János ez irányú matematikai kísérleteit, de véleménye szerint a társadalmi szükségletek optimális kielégítésének végcélja valójában heterogén célhalmaz, amelynek rendezése, illetve számszerű hierarchizálása egyelőre még megoldatlan, s lehet, hogy elméletileg megoldhatatlan feladat; s következésképpen ez a végcél „alkalmatlan arra, hogy a közbenső célokat — termékeket és tevékenységeket — mint eszközöket minősítse”,²² vagyis hogy használati értékük számszerű mérését, illetve számszerű összehasonlítását lehetővé tegye. Ezt az összehasonlítást legfeljebb egy olyan „abszolút világpiac”, illetve olyan világpiaci árrendszer tenné lehetővé, „amely egyaránt képes volna tükrözni a termékekben világátlagban tárgyiasult munkamennyiséget, valamint e munkamennyiség szükségletkielégítés szempontjából vett megítélését (fel- vagy leértékelését)”.²³ Mások, például Hoch

²⁰ Természetesen csak a teljesítményvel alapuló igazságérzetet. A további igazságosság-elvekről a 7. fejezetben szólunk.

²¹ A fontosabb tanulmányok bibliográfiai adatait lásd Pirityi Ottó „Használati érték és érték” (1969) c. könyvének 52–53. old. 1. jegyz.-ben.

²² I. m. 14.

²³ I. m. 23.

Róbert ennél még kétségesebbnek tartják és szűkebb térre korlátozzák, illetve mint például a magyarul 1955-ben megjelent szovjet „Politikai gazdaságtan tankönyv” szerzői, teljesen kizárják a használati érték mérhetőségének lehetőségét. Újabban viszont, mint ahogy ezt Pirityi Ottó kifejti, a Szovjetunióban is folynak már kísérletek arra, hogy kidolgozzák bizonyos termékek „társadalmi hasznosságának paramétereit”.²⁴ Az angolszász világban, ahol az utilitáriánus és neo-utilitáriánus iskola több mint egy évszázadon át fáradozott azon, hogy kidolgozza a társadalom által termelt „utilitás”, vagyis hasznosság, illetve más szóval „boldogság” interperszonális, globális mennyiségének mérésére alkalmas módszert, a harmincas, negyvenes és ötvenes években megfogalmazódó éles kritikák hatására népszerűtlenné váltak az ilyen irányú kutatások, s a használati értéket mint a társadalomtudományban és gazdaságtudományban egyaránt alapvető kategóriát csak a legutóbbi évtizedben rehabilitálta a társadalmi tervezés és a társadalmi indikátorképzés világszerte kibontakozó mozgalma.²⁵

Tegyük ehhez még hozzá azt, hogy amint a köznapi tudat nem tudja összeegyeztetni a teljesítmény mérésének két mértékét, a teljesítménybe befektetett „erőfeszítést”, illetve a teljesítmény „társadalmi hasznosságát”, úgy a közgazdasági elmélet sem tisztázta még eddig egyértelműen a termékek csereértékének (a bennük objektívalódott társadalmilag szükséges munka mennyiségének) és használati értékének (a társadalmi összérdek szempontjából meghatározott „hasznosságuknak”) összefüggését.²⁶ Drechsler László szerint például „a használati érték és érték, pontosabban a használatiérték-arányok és értékarányok között elég szoros a kapcsolat: aminek nagyobb a használati értéke, annak általában nagyobb az értéke is. . .”²⁷ Hoch Róbert a maga részéről kétségbe vonja, illetve igen szűkre szabja e tétel érvényességét.²⁸ Pirityi Ottó szerint áru- és pénzviszonyok között a használati érték és az érték, sokszoros áttétellel ugyan, s csak bizonyos fokig, de egybekapcsolódik a piacon: „a két oldalról, a ráfordítás és az eredmény oldaláról való értékelések itt ütköznek és egyezkednek”²⁹. Simon György és Kondor György viszont az említett „árnyékárakat” tekinti ilyen kapcsolódási pontnak. Látjuk, megoldatlan problémákkal és ellentmondásokkal küszködik ezen a téren még a közgazdasági elmélet is, nemhogy a mindennapi tudat.

S ez még korántsem minden. Nem tudja meghatározni egy-egy ember vagy embercsoport teljesítményének használati értékét a köznapi tudat azért sem — a közgazdaságtan is küszködik e feladattal —, mert a gyakorlatban egyáltalában nem, elméletben pedig csak igen nehezen választható le egy-egy ember vagy embercsoport tényleges teljesítményéről mindaz a teljesítmény, mindaz a munka, amely az általa használt termelési eszközökben, illetve az általa el-

²⁴ I. m. 175.

²⁵ Lásd ezzel kapcsolatban Nicholas Rescher idézett könyvét, s különösen a 2. fejezetet (25–46.). Lásd továbbá a határhaszonelmélet súlyos problémáit és ellentmondásait, többek között éppen a kommunális javak elosztásával kapcsolatban. (J. Quirk—R. Saposnik: Introduction to General Equilibrium Theory and Welfare Economics”, 1968.

²⁶ Marx nézeteit elemzi ezzel kapcsolatban Papp Zsolt két, egymással összefüggő tanulmányban: Érdek és struktúra; „Társadalomtudományi Közlemények”, 1972/1; Magánérdek, osztályérdek és közvetítő mechanizmusai; „Szociológia”, 1974/4.

²⁷ Idézi Pirityi Ottó, i. m. 129.

²⁸ Hoch Róbert: „Fogyasztás és ár”, 1972, 343—347., 382—386.

²⁹ I. m. 46.

foglalt pozícióban testesül meg,³⁰ s amiért következőképpen, nem jár neki „jövedelem”. A nagy termelékenységű termelési eszközt (mondjuk egy félautómata vagy automata gépet) teljesen, a nagy termelékenységű összetett munkára alkalmassá tevő speciális képzést, mondjuk mérnöki vagy orvosi képzést, javarészt a társadalom bocsátja az ember rendelkezésére, s így az általa végzett munkában mások munkája is „kamatozik”, amiért neki, a teljesítménnyel arányos kereset elvére épülő igazságosság-elv alapján természetesen nem jár kereset. Tovább bonyolítja a helyzetet az, hogy a „társadalmi reprodukció” francia és amerikai szociológusok által leírt törvénye,³¹ bár sokszorta kisebb mértékben, de nálunk is érvényesül.³² Bizonyos nagy társadalmi hasznosságú s következőképpen viszonylag magasan honorált foglalkozások és társadalmi pozíciók ugyanis, ha nem is személy szerint, de réteg szerint nálunk is átörökíthetnek, s ez akadályozhatja azt, hogy a teljesítmény-elv már abban is érvényesüljön, hogy a ténylegesen legtöbbet teljesítők kerüljenek olyan posztokra, ahol az átlagosnál nagyobb társadalmi hasznosságú munkát végezhetnek. Igazságérzetünk ma már nemcsak azt kívánja meg, hogy mindenkinek azonos *joga* legyen a nagy társadalmi hasznosságú munkalehetőségekre, hanem azt is, hogy mindenkinek azonos esélye is legyen e munkalehetőségek betöltésére, s ezt a „társadalmi reprodukció” minden formája gátolja.

Az elmondottak alapján úgy hiszem minden további nélkül megállapítható, hogy a „teljesítmény” fogalma nincs világosan meghatározva sem a szaktudományban, sem a társadalmi gyakorlatban, és joggal feltételezhető, hogy e tisztázatlanság az egyik oka annak, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elve, s a ráépülő igazságosság-elv csak részben és ellentmondásosan érvényesül a mindennapi emberi-társadalmi gyakorlatban.

4. A „JÖVEDELEM” FOGALMÁNAK TISZTÁZATLANSÁGA

Nem jobb a helyzet a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének másik alapvető tényezőjével, a „jövedelem” fogalmával kapcsolatban sem. Nem világos itt még az sem, hogy mi tekintendő jövedelemnek, vagyis pontosabban: hogy milyen javak tekintendők a jövedelem alkotóelemeinek. Az *anyagi javakon* belül csak a közvetlen bér formájában és a szociális juttatások formájában a munkavállalók rendelkezésére bocsátott összegek? Vagy a kommunális beruházások útján és az ipari beruházások úgynevezett külsődleges hatásainak útján közvetve az emberek rendelkezésére bocsátott anyagi javak is (s itt már negatív hatások, „negatív javak” is számításba veendőek, például az, ha egy nagy ipari beruházás fölviszi a környéken az élelmiszerek, zöldségek,

³⁰ Az utóbbi években a Szovjetunióban is folynak kísérletek olyan mutatók kidolgozására, amelyek csak az újonnan előállított értéket, a „normatív tiszta terméket” mérné. (G. Pravotorovnak az „Ekonomiczeszkaja gazeta” 1974/19. számában megjelent cikkét ismerteti a „Valóság” 1974/9. számának folyóiratszempléje, 115–117.)

³¹ P. Bourdieu—J. C. Passeron: „Les héritiers, les étudiants et la culture” (1964), Nouv. éd. augm. 1966.; U. ók: „La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement”, 1970.; E. D. Simon: „The Inheritance of Riches”, 1925.; H. D. Henderson: „Inheritance and Inequality”, 1926.; S. M. Miller—Pamela A. Roby: „The Future of Inequality”, 1970. (12. fejj.) S. M. Miller—Frank Riessman, eds.: „Social Class and Social Policy”, 1968.

³² Ferge Zsuzsa: „Társadalmunk rétegződése”, 1969.

gyümölcsök piaci árát és így tovább)?³³ Vagy a jövedelem részeinek tekintendők-e esetleg, az anyagi javakon kívül, az emberek rendelkezésére bocsátott, illetve az ő érdekükben megvédett *ökológiai javak* is? Sőt, esetleg az úgynevezett erkölcsi és érzelmi javak is? Például a megbecsülés, a jó előmeneteli lehetőség, az üzem vagy a tanácsi ügyintézés demokratikus légköre?³⁴ Ez utóbbi javak sincsenek ugyanis egyszerűen csak úgy „készen” a természetben és az emberek természetében, ezeket is meg kell termelnie a társadalomnak, kitartó és komoly munkával, nagy anyagi alapokat felemésztő nevelő- és szervezőtevékenységgel. S ha ezeket az erkölcsi és érzelmi javakat a közgazdasági számítások még általában nem veszik is figyelembe, az emberek általában „javakként”, jövedelmük részeként élik meg őket, illetve pontosabban: ellentmondásos a viszonyuk hozzájuk, mert egyfelől berzenkednek az ellen, ha e javakra való hivatkozással hátrítják el illetékesek a borítékban kapott bér összegére tett megjegyzéseiket, másfelől viszont igenyt tartanak e javakra, ami kitűnik például abból, hogy a munkahelyekről való kilépések nem elhanyagolható hányada ezeknek az erkölcsi és érzelmi javaknak a hiányából következik be („nem tudtam kijönni a főnökkel”, „nem vették ott emberszámba az embert”), s így e javak hiánya, akár akarjuk, akár nem, mégis csak közgazdasági realitássá is válik.

Mindent egybevetve megállapíthatjuk tehát, hogy még azt sem döntötte el egyértelműen a szaktudomány, s különösen nem a társadalmi köztudat, hogy mit tekint jövedelemnek: szűken értelmezve csak az anyagi keresetet, vagy tágabban értelmezve a társadalomtól kapott javak többé-kevésbé szélesebb skáláját. Ám ha megegyeznénk is a jövedelem fogalmának pontosabb meghatározásában, a teljesítménnyel arányos jövedelem elve még akkor sem működne zavartalanul, mert igen nehéz — a mindennapi tudat számára pedig többnyire lehetetlen — megállapítani egyfelől azt, hogy a társadalom különböző rétegei és csoportjai *milyen mértékben* részesülnek az így vagy úgy meghatározott jövedelmet alkotó javak összességéből, s nehéz megállapítani másfelől azt, hogy a különböző társadalmi rétegek és csoportok *milyen mértékben és milyen arányban tartanak igényt* a különféle jószágcsoportokba tartozó javakra. Lássuk előbb az első problémát.

Nincs könnyű dolga a közgazdászoknak már akkor sem, ha kizárólag az *anyagi javak* társadalmi eloszlását akarják nyomon követni, illetve irányítani. A bérek és közvetlen szociális juttatások eloszlása ugyanis még meglehetősen pontosan nyomon követhető, de az, hogy a kommunális és más beruházásokból s általában a gazdasági-társadalmi döntésekből milyen haszna, illetve kára van a népesség különböző rétegeinek és csoportjainak, vagyis másszóval, hogy a társadalom rendelkezésére álló anyagi javak *vertikálisan* (a társadalom különböző rétegei között) és *horizontálisan* (az ország különböző földrajzi és társadalmi részterületei, régiói között) hogyan oszlanak el, annak megállapítása

³³ David Harvey: „Social Justice and the City”, 1973, 2., 3. fejl., különösen 57–60. o.; Karen S. Cook, i. m. 374., hivatkozik S. Bobrow disszertációjára, amelyben a szerző kifejti, hogy nemcsak a javak, hanem a „büntetések” társadalmi eloszlását is vizsgálni kellene, nem utolsósorban a társadalmi igazságosság szempontjából.

³⁴ Az anyagi javakon túl az erkölcsi-politikai-érzelmi-presztízs és más javak alapvető fontosságát egész sor kitűnő könyv hangsúlyozta már. Pl.: Richard M. Titmuss, i. m.; T. H. Marshall: „Class, Citizenship and Social Development”, 1962.; S. M. Miller—Pamela A. Roby, i. m. — A legutóbbi években kibontakozott törekvések a társadalmi tervezésre és társadalmi indikátorképzésre már ennek a felismerésnek a nyomán igyekeznek átalakítani a társadalomirányítás gyakorlatát.

és átgondolt — a gazdasági hatékonyság és a társadalmi igazságosság elve alapján történő — megszervezése egyike azoknak a feladatoknak, amelyekkel világszerte küszködnek s amelyekkel ez idáig csak részeredményeket értek el a szakemberek.³⁵

Ha azután a társadalmi elosztásba a nem-anyagi javakat is bevonjuk — s mint láttuk, a mindennapi emberi-társadalmi tudat szükségszerűen bevonja őket, mert nemcsak az anyagi javak hiánya, hanem az ihatatlan víz vagy az embertelen bánásmód is zavarja s végső fokon lehetetlenné teszi az emberi életet —, akkor a javak elosztásának megszervezése még sokszorta bonyolultabb feladattá válik. Mert hiába látnánk el valakit például az anyagi javak teljes bőségével, ha cserébe megfosztanánk mondjuk az emberi társaság vagy a létbiztonság ugyancsak nélkülözhetetlenül fontos értékeitől és teljes magányosságra vagy állandó létbizonytalanságra, rettegésre kárhoztatnánk.³⁶ De vajon milyen arányban van szüksége az embernek a különböző értéktípusokra? Vagy hogy egy kézenfekvőbb példát említsék: hiába tudja valaki kielégíteni akár teljes mértékben táplálkozási és ruházkodási szükségleteit, ha közben életét elviselhetetlenné tevő lakáshelyzettel küszködik: minden bizonnal kedvezőbb volna számára jövedelmének olyan tagolása, amelyen belül csökkenne a táplálkozási és öltözködési javak, és növekednék a lakáshelyzettel kapcsolatos pozitív javak aránya. De vajon meghatározható-e e különféle javak optimális aránya?

Általánosságban, minden emberre, illetve társadalomra vonatkozólag semmiképpen sem. Mert minden társadalmi csoportnak, rétegnek és minden társadalomnak más és más, s önmagán belül is változó a szükséglet-hierarchiája. S az, hogy mekkora a globális jövedelme, az nemcsak a jövedelem abszolút számokban kifejezhető nagyságától függ, hanem attól is, hogy az adott időpontban és helyzetben *a jövedelem struktúrája mennyire felel meg, illetve nem felel meg a szóban forgó társadalmi réteg vagy társadalom szükségletstruktúrájának.* Ez az említett másik nehéz probléma. A jövedelem ugyanis objektív de egyúttal relatív fogalom: a jövedelmet alkotó használati értékek az őket létrehívó emberi-társadalmi szükséglet függvényei, s következésképpen: ha a szükségletek változnak, tőlük függően objektíve változik a javak használati értéke és hierarchiája is. S a helyzetet még tovább bonyolítja az, hogy a szükségletstruktúra maga is egy bonyolult összefüggésrendszer része: függ a szóban forgó réteg vagy társadalom jövedelemszintjétől, életkörülményeitől, hagyományaitól, kulturáltsági fokától, perspektíváitól, függ a többi réteg és más társadalmak hasonló paramétereitől, függ a termelési viszonyoktól, a kínálati struktúrától és így tovább. A jövedelmek értékének ez a relativitása és állandó változása rendkívül nehéz feladatok elé állítja a javak elosztásáért felelős gazda-

³⁵ A javak horizontális és vertikális elosztásával óriási irodalom foglalkozik. Csak a töredékét ismerem. Néhány a fontosabb munkák közül: P. Bourdieu — A. Darbel, eds.: „Le partage des bénéfices: expansion et inégalité en France”, 1966.⁹ J. M. Buchanan: „The Demand and Supply of Public Goods”, 1968.; R. Davies: „Social Needs and Resources in Local Services”, 1968.; David Harvey, i. m.; H. Lefebvre: „La révolution urbaine”, 1970.; S. M. Miller — Pamela A. Roby, i. m.; I. D. Sherrard, ed.: „Social Welfare and Urban Problems”, 1968.

³⁶ Távoli, de szemléletes példái ennek René Spitz és K. M. Wolf kísérletei, amelyek kimutatták, hogy az anya nélkül (tehát igazi emberi közösség nélkül), de kifejezetten jó-módban felnövekvő lelencházi csecsemők egész életükre megsérülnek, és rosszabbul fejlődnek, mint az igen szűkös körülmények között, de anyjuk gondozásában felnövekvő gyerekek (például börtönbüntetésüket töltő prostituáltak gyermekei).

sági-társadalmi irányítást. E feladatokkal azonban részletesen foglalkozik a hazai szakirodalom; Hoch Róbert 1972-ben megjelent könyve különösen jó és részletes képet ad róluk,³⁷ így itt főlegesen volna részletekbe mennünk.

Inkább egy további bonyodalomra utalok. Arra, hogy bár egy-egy társadalmi réteg létéhez és fejlődéséhez az adott történeti-társadalmi helyzetben objektíve szükséges javak halmaza elvileg meghatározható, e meghatározásnak a gyakorlatban még számos akadályja van, s következésképpen igen gyakori eset az, hogy a különböző társadalmi rétegek nem ismerik föl és szubjektíve tévesen ítélik meg saját tényleges szükségleteiket. A szükségletek e szubjektív félreismeréséről s a jövedelmek ettől függően téves szubjektív értékeléséről még kevesebbet tudunk, mint a szükségletek és jövedelemértékek objektív változásáról. Mert igaz ugyan, hogy az utóbbi években világszerte megindultak s nagy lendülettel folynak azok a pszichológiai, szociálpszichológiai és közgazdaságtani kutatások, amelyek egyfelől a különböző társadalmi rétegek szükségletrendszerét vizsgálják, másfelől olyan társadalmi indikátorok kidolgozásán fáradoznak, amelyek mérhetővé és számszerűen összehasonlíthatóvá teszik a különböző társadalmi csoportok és rétegek „életminőségét”, a *különféle* társadalmi javakban való ellátottságának szintjét.³⁸ E kutatások azonban egyelőre még csak a kezdeti eredményeknél, illetve a problémák felvetésénél tartanak, s így a gazdasági-társadalmi irányítás ma még csak meglehetősen szűk keretek közt építhet rájuk. Arról nem is beszélve, hogy a különböző társadalmi rétegek a mindennapi emberi gyakorlatban teljességgel képtelenek s nem is lehetnek képesek más rétegeknek sem objektív, s különösen nem szubjektíve megélt jövedelemszintjét megítélni — az előítéletekkel terhelt tévhiteknek, gyakran agresszív tévhiteknek itt évszázados múltja és állandó táptalaja van — s e tévhitiek és téves ítéletek állandó forrásai az emberi-társadalmi igazságérzet sérelmeinek.

Utalni szokás e kérdéskörrel kapcsolatban — megnyugtatóképpen — a társadalmi gyakorlat úgynevezett „ön szabályozó képességére”, arra ugyanis, hogy (amint az árutermelő társadalmakban az értéktörvény automatikusan szabályozza a termelést, a termelés struktúráját, úgy a társadalmi gyakorlatban „a jövedelem optimalizálásának” törvénye, anélkül hogy a kérdés elméletileg meg volna oldva, automatikusan szabályozza a különböző emberek és embercsoportok jövedelmének, illetve fogyasztásának belső strukturálódását. Az embereknek ugyanis általában, vagy legalábbis igen gyakran van bizonyos választási lehetőségük: ők döntenek el, hogy a rendelkezésükre álló eszközökből milyen mértékben, milyen sorrendben és milyen arányban elégítik ki szükségleteiket, s minthogy feltehetőleg arra törekszenek, hogy az így s ilyen arányban beszerzett javak értéke együttvéve a legnagyobb mértékben és a

³⁷ Hoch Róbert, i. m., különösen 343–351, 382–386.

³⁸ A szükségletkutatásokkal kapcsolatban lásd például: P. H. Chombart de Lauwe: „Pour une sociologie des aspirations”, 1969.; Abraham Maslow: „Motivation and Personality”, 1954. — A társadalmi indikátorok képzésével és az életminőség-vizsgálatokkal kapcsolatban lásd: N. N. Bradburn: „The Structure of Psychological Well-Being”, 1969.; A. Campbell–P. Converse: „The Human Meaning of Social Change”, 1972.; Manchin Róbert: Az életmód szociológiai problémái. (Megjelenik „A szociológia ágazatai” c. kötetben. Kossuth, Bp., 1975.); N. S. Mansurov: The Way of Life of a Personality: An Experience in Building a System of Indicators. 1974. (A torontói Szociológiai Világkongresszus pre-publikációja.); Burkhard Strumpel ed.: Subjective Elements of Well-Being. 1974.; U. S. Department of Health, Education and Welfare: Toward a Social Report. 1969.; Leslie D. Wilcox, etc. eds.: Social Indicators and Societal Monitoring. 1972.

legmegfelelőbb arányban elegendje ki szükségleteiket, joggal feltételezhető az is, hogy a beszerzett javak struktúrája egyben szükségleteik struktúráját, hierarchiáját is tükrözi.³⁹ Két ellenvetés is tehető azonban e megnyugtatósnak szánt állásponttal szemben. Egyfelől az, hogy — mint láttuk — az emberek csak az életükhöz feltétlen szükséges javak egy részét szerzik be, vásárolják meg a piacon, más részük viszont egyszerűen adva van a számukra abban a társadalomban, abban a közösségben, az országnak azon a társadalmi és földrajzi pontján, ahol élnek (ökológiai javak, munkalehetőségek, közbiztonság, közművesítés, egészségügyi ellátás, üzlethálózat, emberi közösség stb.), s így e javak elosztását már nem szabályozza a „jövedelmek optimalizálásának” automatizmusa. Ellene vehető másfelől e valóban működő automatizmus fontosságát túlhangsúlyozó álláspontnak az, hogy a társadalmak túlnyomó többségében az adott *lehetőségek* korlátozottabbak, mint az emberi *igények*; a beszerzett javak halmazának struktúrája kényszerhelyzetben alakul ki, s csak e kényszerhelyzeten belül, eltorzulva tükrözi az érintett emberek, embercsoportok tényleges igényrendszerét. (Az alacsonyabb keresetű rétegek például világszerte arra kényszerülnek, hogy keresetük aránytalanul nagy hányadát költsék élelmiszerekre, és korlátozzák, visszaszorítsák vagy akár kifejlődni se engedjék másjellegű igényeiket.⁴⁰ Ha tehát az ezeket a kényszerhelyzetben kialakult jövedelemstruktúrákat, vagyis más szóval a „fizetőképes keresletstruktúrákat” tekintjük mérvadónak és ezek figyelembevételével határozzuk meg a jövedelemelosztás alapjául szolgáló szükségletstruktúrákat s próbáljuk kiépíteni a „piaci egyensúlyt”, akkor lehet, hogy egy szűkebb gazdaságpolitikai szempontból indokolhatóan járunk el, de menthetlenül megsértjük a különböző társadalmi rétegek igazságérzetét. Mert az emberek általában nem lehetőségeiket, illetve korlátaikat, hanem igényeiket érzik jogosnak (általában már eleve csak azok a szükségleteink fogalmazódnak meg „igényként”, amelyeket valamiféle, többnyire nem egészen tisztázott alapon, jogosnak érzünk), s igényeik kielégítetlenül maradását sérelemként, igazságtalanságként élik meg. Ez azután — akármennyire is tiltakoznánk, közgazdasági szempontból, a nem-gazdasági tényezők figyelembevétele ellen — végül is sokszoros erővel visszahat az adott társadalmi réteg termelési kapacitására s végső fokon az egész társadalom gazdasági hatékonyságára.

Összegezve az elmondottakat a következőket állapíthatjuk tehát meg. Nincs egyértelmű és kiforrott álláspontunk, és nincs társadalmi konszenzus arra vonatkozólag, hogy össztársadalmi szempontból mi tekintendő „jövedelemnek”. Nincs megbízható képünk másrészt arról, hogy a társadalom különböző rétegei és régiói abszolút számokban kifejezve milyen mértékben részesülnek a társadalom rendelkezésére álló javakból. Nem tudjuk nyomonkövetni, harmadrészt, a különböző társadalmi rétegek szükségletstruktúrájának sokféleségét és állandó változását, s következőképpen nem tudjuk kellő pontossággal meghatározni a különböző rétegek jövedelmének objektív, illetve szubjektív értékcsúszóját.

S ha mindezt egybevetjük az előző fejezetben mondottakkal, akkor úgy hiszem minden további nélkül bizonyítotttnak vehető az a dolgozatunk elején

³⁹ A szükségletstruktúrák és jövedelemstruktúrák összefüggéseiről lásd pl.: K. Arrow: „Social Choice and Individual Values”, 1963.; J. M. Buchanan, i. m.; Hoch Róbert, i. m. 354—361.

⁴⁰ Hoch Róbert, i. m. 262—265.; Losonezi Ágnes: „Az életmódról”, 1973. Különösen a II. fej. 69—226.; W. G. Runciman: „Relative Deprivation and Social Justice”, 1966.

megfogalmazott megállapítás, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének egyik alapvető tényezője sincs világosan meghatározva sem a köztudatban, sem a szaktudományban. Nincs egyértelműen meghatározva sem a teljesítmény, sem a jövedelem fogalma, s következésképpen nincs és nem lehet egyértelműen meghatározva a jogosnak, igazságosnak tekinthető, tekintendő *arányuk* sem. Olyannyira nagy a bizonytalanság e téren, hogy a kérdéskör egyik legkiválóbb közgazdász szakértője fölveti a kérdést: a gazdaságtudomány és a gazdasági irányítás egyáltalában dolgozhat-e ezzel az elvvel. Válaszát érdemes részletesen idéznünk: „Mindenekelőtt arra kell a figyelmet felhívunk, hogy a munka szerinti elosztás a szocializmus egyik legkevésbé tisztázott elve. És az elmúlt időben csak nőtt a bizonytalanság ezzel kapcsolatban. Világos, hogy a jövedelemelosztást a szocializmusban nem a származás és nem a vagyoni helyzet határozza meg (ha van is még szerepük), hogy a szocializmus a dolgozók társadalma. Az is világos továbbá, hogy a dolgozók tevékenységét anyagilag ösztönözni kell, s ezért a jövedelem alakulásának jelentős részben kapcsolódnia kell a legszélesebb értelemben vett termelőtevékenységhez. . . Ám az, ami ezeken az egyszerű, de fontos igazságokon (néha bibliai megállapításon: aki nem dolgozik, ne is egyék) túl van, az már mind vitatható és vitatott is. . . Annyi mindenesetre biztos, hogy a munka szerinti elosztás elve semmit sem árul el arról, hogy a konkrét szocialista országokban, az ország konkrét fejlettségi fokán, konkrét munkaerőhelyzetben milyen jövedelemarányok és milyen kereseti arányok optimálisak. De az elvre hivatkozva igazolni is és bírálni is lehet bármely létező vagy elgondolható bérrendszert, sőt bármely jövedelemelosztási rendszert.”⁴¹ Lehet, hogy morális normaként fontos szerepet játszhat a társadalmi együttélésben — írja végezetül —, de ökonómiai szabályozóelvként, jelenlegi tisztázatlan formájában, következetesen és eredményesen még nem alkalmazható.

Tisztázatlansága s ellentmondásossága miatt ez az elv az emberi-társadalmi gyakorlatban nem működik jól, sőt, sok zavar, félreértés, sérelem forrása. *Az emberi-társadalmi gyakorlat azonban nem mondhat le, még átmenetileg sem, erről az elvről*, ennek az elvnek az érvényesítésére irányuló szüntelen és megújuló kísérleteiről. Mert mint már részletesen kifejtettük, mélyen gyökeredik ez az elv az emberek és közösségek tudatában: igazságérzetük egyik legfőbb tengelye, s minden másnál inkább épp ennek az elvnek a megcsorbítását érzik igazságtalannak, érvényrejtését igazságosnak.

Hogyan oldható meg ez a dilemma? Honnan várható megoldás?

5. MEGOLDÁSKÍSÉRLETEK AZ EGYÉNI ÉLET SZINTJÉN

Az emberek tartósan nem tudják elviselni a teljesítménnyel arányos jövedelem elvére épülő igazságérzetük állandó megsérülését, nem-érvényesülését, s következésképpen mindent elkövetnek, hogy — ha a gazdasági-társadalmi gyakorlatban nem vagy nem következetesen érvényesül ez az elv — legalább a maguk életében érvényt szerezzenek neki, vagy legalábbis elhárítsák az elv nem-érvényesülésének rájuk nézve negatív hatását. Ezek a különmegoldások, amelyekkel kisebb-nagyobb mértékben valamennyien kísérletezünk, ideig-óráig feloldhatják a feszültséget, kielégíthetik igazságérzetünket, de a tényleges megoldást, az igazságosság-elvnek az egész közösségre vonatkozó kidol-

⁴¹ Hoch Róbert, i. m. 280—281.

gozását és érvényesítését nem segítik elő, sőt gyakran hátráltatják. Nagy horderejű, a társadalmi tudat és a társadalmi gyakorlat fejlődése szempontjából alapvető kérdéstről van itt szó, érdemes néhány példa erejéig alaposabban szemügyre vennünk. Példáimat a már említett értékszociológiai vizsgálat anyagából, s ezen belül a szakmunkásokkal készített mélyinterjúkból veszem. Azért választom épp őket, mert a vizsgálat tanúsága szerint a szakmunkások életében és tudatában más társadalmi rétegekéhez viszonyítva kiváltképpen nagy szerepet játszik a teljesítményelv érvényesülésének, illetve nem-érvényesülésének problémája. Számos oka lehet ennek; néhányat megpróbálok felsorakoztatni közülük.

a) A szakmunkásrétegnek vannak a legnagyobb múltra visszatekintő s legerősebb munkásmozgalmi hagyományai, s e mozgalmak, tudjuk, a társadalmi és az emberi élet egészére érvényesítendő teljesítményelvet, a teljesítménnyel, munkával, tényleges társadalmi hasznossággal arányban álló kereset, illetve anyagi-erkölcsi-szellemi „jövedelem” elvét tűzték zászlajukra.

b) Ez a réteg igen nagy szerepet játszott a felszabadulás után egy olyan szocialista társadalom alapjainak lerakásában, amely nem utolsósorban épp a teljesítményelvre épül föl, s következésképpen: az a tény, hogy egy csapásra nem lehetett s nem lehet maradéktalanul érvényre juttatni ezt az elvet, mert nincsenek meg a gazdasági-társadalmi-tudati feltételei, ezt a réteget feltevés szerint erősebben sértette és sérti, mint a társadalom más rétegeit.

c) Az ipari fejlődés első évszázadaiban, egészen a félautomata és automata gépsorok tömeges elterjedéséig, a jól képzett szakmunkásréteg a termelés kulcspozíciójában volt, a kis-, közép- és nagyiparban egyaránt, s nagy szakértelmet követelő munkájának fontossága kifejlesztette benne azoknak az embereknek határozott és autonóm öntudatát, akik elvégzett munkájukért megkövetelik és megkövetelhetik az érte járó anyagi és szociális javakat (bért, elismerést, megbecsülést, társadalmi presztízst stb.).

d) Az ötvenes évek bér- és munkaerőpolitikája, a bérek nivellálásával és a betanított munkások széles tömegeinek szakmásosításával, mint ismeretes, súlyos csapásokat mért erre az öntudatra, s e csapásokat, megítélésem szerint, máig sem heverte ki ez a réteg.

e) Nem heverte ki, mert bár a hatvanas években, s különösen az utóbbi 8–10 évben sok minden történt e réteg helyzetének és presztízisének javítása érdekében, de mindez nem oldotta meg azt az alapvető dilemmát, hogy a gazdasági-technikai fejlődés jelenlegi szakaszában csökken a nagy mesterségbeli hagyományokra épülő szakmunka iránti társadalmi igény, vagy legalábbis nem nő olyan mértékben, mint ahogy nő a technikus, mérnöki, gépkezelői munkára való igény. Más szóval: a szakmunkásréteg társadalmi hasznossága relatíve, más rétegekhez viszonyítva csökken egy olyan korszakban, amelyben a szakmunkásréteg önnön társadalmi hasznosságának az eddiginél nagyobb elismerését igényelné.

Ezek az ellentmondások különösen érzékennyé teszik e réteget a teljesítményelv mindenféle sérelmével szemben (s tudjuk, ezt az elvet nemcsak a gazdasági és társadalmi szükségszerűségek, hanem hibás döntések, tévedések és részérdekek is gyakran megsértik ma még), és minden más rétegnél erősebben ösztönzi őket arra, hogy ennek az elvnek a maguk módján, s a rendelkezésükre álló eszközökkel, mindenáron érvényt szerezzenek. Az alábbiakban néhány jellemző vagy legalábbis tanulságos példáját mutatom be e törekvéseknek, négy szakmunkás-interjú alapján.

B. K., 47 éves szakmunkás azok közé az emberek közé tartozik, akikben rendkívül erős a létkiteljesítő, önmagát megvalósítani, önnön képességeit kibontakoztatni akaró szándék, s aki nem mond le szándéka, vágya megvalósításáról akkor sem, amikor jönnek az élet „realitásai” és „nehézségei” (pedig tudjuk, vizsgálatunk is ezt mutatta, hogy milyen gyakori az ifjonti létkiteljesítő programok föladása és a szürkébb, pragmatikusabb létfenntartó életprogramokra való átváltás valamikor a húszas és a harmincas életévek között). Szerette és „alkotásnak” érezte gyári munkáját („Csodálatos dolog volt például egy számkó, amit annak hívunk, egy sebváltónál. . .”), de emellett ifjúkorában még élsportoló is lett, majd NB I-es ökölvívó-edző, aki lelkesen beszél még ma is Pap László edzői, emberformáló munkájáról. („. . . Én nagy tisztelettel vagyok iránta, mert úgy éreztem, hogy ő arra törekszik, hogy a versenyzőnek az egyéniségét fejlessze, s láttam azt, hogy sokat gyöttrődik azon, hogy mit lehet csinálni ezzel az emberrel, mi az a cél, mi az a stílus, ami rá jellemző. . .”) Majd amikor az edzőséget már nem győzte, kertészkedni kezdett, s ma már mintakertészetébe fél vármegyéből járnak tanulni a szakemberek; lelkes és önzetlen elnöke a környékbeli Kertbarátok Körének, de lelkes veradó is, és évek óta munkája iránt érdeklődő, odafigyelő népi ülnök; fiában is ébresztgeti az alkotó ösztönöket. („A fiam már négyéves korában alkotni akart, rájött ez az irány, kért egy mosógépet az anyunak, hát most még mosógépet nem, de rádiót már csinált, úgy hogy még harmadik osztályos volt. Ez nagyon komoly.”) Egyszóval életének ebben az alkotó, létkiteljesítő felében szépen működik a teljesítményelv: munkáját, teljesítményét szép sikerek, elismerések, eredmények koronázzák.

Életének másik felében viszont akadozik a gépezet. Keresete viszonylag alacsony (3000 Ft), és családjában az egy főre eső jövedelem is alacsonyabb a szakmunkás-átlagnál (1250 Ft, szemben az alább leírt szakmunkások 1920, 3200 és 2700 forintjával). S sérelmezi is azt, hogy munkahelyén nem becsülik meg igazán a lelkiismeretes és jó munkát, sokkal többet lehet elérni „vándormadárkodással”, ügyeskedéssel vagy nem munkával szerzett érdemekkel, mint az üzemhez való hűséggel és kitartó munkával. Azok a kísérletei pedig, hogy létkiteljesítő-alkotó tevékenységét egyúttal létfenntartó tevékenységgé is tegye, sorra kudarcot vallanak. S e kísérletei során egyúttal ellentmondásokba is keveredik. Mert egyfelől hangsúlyozza, hogy amit az ember örömmel és alkotókedvvel csinál, azért nem vár pénzt, másfelől viszont gyakran kesereg azon, hogy az ilyen tevékenységért nem kap erkölcsi és anyagi támogatást. Például így: „Ma is az edzők nagyon nagy része nem azért dolgozik, mert fizetést kap. Szeretik csinálni. . . Fizetéses edző nagyon kevés van. Szeretetből meg nem lehet megélni”. Vagy, miután kifejti, hogy milyen örömmel vezeti a Kertészbarátok Körét, megjegyzi: „Szerettem is és szeretem is. Rengeteg idő. És lássa, hogy egy büdös fillérrel nem honorálnak, semmivel az ég világon” — és így tovább.

B) A TELJESÍTMÉNYELV MINDEN ÁRON VALÓ ÉRVÉNYESÍTÉSE

Ez az interjú egy rendkívül erős személyiségű, magas dinamikájú és teljesítménymotivációjú, akaratát tűzön-vízen át érvényesítő, kitűnő szakember hírében álló szakmunkással készült (F. B., 47 éves), aki minden rendelkezésére

álló eszközzel meg akarja, s életének bizonyos vonatkozásaiban maradéktalanul meg is valósítja a teljesítményelvét. Eszközei, stratégiái a következők:

a) Egy idézettel kezdem: „Nem kell sokat várni, de úgy kell élni az embernek, hogy ami jár, azt követelje. Én eljutottam odáig, hogy az én munkámról ott a gyáron belül szükség van. Tehát nem én kérek, hanem ők kérnek. Én úgy a javához tartozom, már így munkásszinten, úgy név szerint is, szóval ha munkát el kell végezni, velem nincs különösebb problémájuk. De én nem várok jutalmat, mert azért az embernek meg kell hajolnia. Az én vállamat ne veregessék 300 forintért. Ezt már megengedhetem magamnak. A döntő hibát ott látom, hogy a mai fiatalok ezt nem hajlandók tudomásul venni. Nem hajlandó azt megteremtteni magának, hogy övele probléma ne legyen; a másik, hogy nem tudja azt megcsinálni, hogy ő tudjon nem-tapsolni annak, hogy na hát ő kapott [mármint jutalmat].” Amint ebből az idézetből is látható, kiváló s kitartó munkával sikerült olyan pozíciót kivívnia magának az üzemben belül, amelyben már megkövetelheti, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelmet megadják neki (s az elv érvényesítését még azzal is megkönnyíti, hogy a teljesítmény és a jövedelem arányát józanul, a társadalmilag adott lehetőségek szerint szabja meg: „Nem kell sokat várni. . .”). Sőt, továbbmenve, még azzal is biztosítja ezt a jogát, s a teljesítményelv feltétlen érvényesülését, hogy nem fogadja el ennek az elvnek még az ő javára való megsértését sem („. . . én nem várok jutalmat. . .”), s így semmiféle hála vagy elkötelezettség sem akadályozza abban, hogy mindenkor ragaszkodjék a teljesítményelv maradéktalan érvényesítéséhez, legalábbis ami személt őt illeti.

b) Családi életében, jutalmak és büntetések kiosztásával, zsarnoki szigorral próbálja érvényesíteni a teljesítményelvét („futballbírónak” titulálja magát, akinek joga van lefűjni minden vitát), de ezen a téren már korántsem olyan sikeres, mert gyerekei nem képesek vagy nem akarják átvenni az ő szívós és vaskövetkezetességű teljesítményre-irányultságát, s így attól fél, hogy képtelenek lesznek a maguk életében a teljesítményelv érvényesülését kiküzdni.

c) Mivel arról győződött meg, hogy az emberi kapcsolatok terén nem működik a teljesítményelv, mert az emberek hálátlanok, kiszámíthatatlanok és így tovább, erőnek erejével kiirtott magából minden érzelmet, és szinte programszerűen cinikussá, sivárrá vált: „Ma már nem tudom, hogy mi a szerelem. . . Olyan nincs, hogy örök szerelem. Ne is keresse. Akármikor érheti az embert, öttől hetven évesig, hogy elüti a gyászkocsi, de elmúlik. Örök szerelem csak a mesében van. . . Én azért nem váltam el, mert nőért nőt lehetett volna cserélni.” „Nem volt nosztalgiam. . .” A lányairól: „Szép srácok voltak. Ma már nem.” A barátairól: „Mindenkivel azzal barátkozik, aki előnyt tud biztosítani” — és így tovább.

d) Mivel saját, a teljesítményelvre fölépített világát zavarhatná az a tény, hogy a társadalmi gyakorlatban nem mindenhol érvényesül ez az elv, nem hajlandó tudomást venni a világról. „A munkámmal meg vagyok elégedve, a munkahelyemmel kevésbé, az elosztás meg ilyesmi, én azon már túl vagyok. Engem nem érint.” Illetve nem kényszerűen, hanem önként fogadja el azt, hogy az életben nem mindenhol érvényesül a teljesítményelv, s ezzel megőrzi autonómiáját, a világgal szembeni fölényét: „Az iskolában a tanárnő is hát szívesebben elfogadta azt a másik réteget [az értelmiségieket] kebelbelinek, mint engem. Logikus. Én nem is botránkoztam meg ezen. Ez az, ahol tűrési határai vannak az embernek.” „Az ember annyi elgondolással találkozik, és ma

is annyira megvan az a rangsor, hogy ezt tudomásul kell venni, és ahol én honvéd vagyok, ott az őrzető nagyobb úr, mint én.”

c) A meglevő társadalmi különbségeket egyébként azért is elfogadja, mert az embert csak az ösztönözheti igazi erőfeszítésekre, hogy ő vagy a gyerekei följebb juthatnak a társadalmi hierarchiában. „Ha társadalmilag nézzük, ha ezt húzóerőnek lehet tartani, akkor szükség van ezekre a különbségekre. . . Olyan társadalmi elosztás a világon nincsen, ahol mindenki egységesen jól vagy rosszul él. Ebbe beletartozik a szegénység és a gazdagság is. Ebből nem tudok problémát csinálni.” Ezen a ponton azonban gyakran önellentmondásba keveredik, mert egy-egy pillanatra megfedkeznek szigorú fegyvelméről és háborog a társadalmi különbségeken, amelyek lehetetlenné teszik, hogy az ő lánya egy főorvos lányával azonos esélyekkel induljon, majd pedig elvrendszerebe visszaváltva, visszazökkenve azt bizonygatja újra, hogy „persze a gyereken múlik szerintem. Ha az nem hagyja magát elnyomni, ha az hajlandó küzdeni, saját magának kell megteremtene, szerintem.”

C) KÍSÉRLET A TELJESÍTMÉNYELV KIKÜSZÖBÖLÉSÉRE

B. T., 46 éves szakmunkás zaklatottabb, ellentmondásosabb, feszültebb életű és értékrendű ember, mint az előbbieik. Eredetileg nagyigényű, *létkitjesítő* programmal indult, azzal a meggyőződéssel, hogy a teljesítményelv az élet minden területén maradéktalanul megvalósítható és megvalósítandó. Kivételesen magas etikai érzékenysége és igazságérzete (a vizsgálat során használt ötfokos skálán szintjük 5,0 és 4,0, szemben az előző két ember 2,0 és 5,0, illetve 3,0 és 2,0 szintjével) arra készítette, hogy mindenhol és mindenkor kiálljon, ha őt magát vagy bárki más méltánytalanság érte. Ez a magatartása állandó összeütközésekbe, konfliktusokba sodorta és életpályáját végül már komoly válsággal fenyegette. Mindenképpen kiutat kellett találnia ebből a helyzetből. Rendkívül erős morális érzéke és igazságérzete megakadályozta abban, hogy a maga számára *külön* megoldást keressen, mint az előbbi két kollégája, akik saját maguk zárt világában megvalósították a teljesítményelvet, pedig erre a lehetősége neki is megvolt, mert a szakma egyik legkiválóbb, megbecsült dolgozója. Olyan új életprogramot kellett kidolgoznia, amely *mindenkire, a társadalom egészére egyaránt vonatkozik*. Ehhez az új életprogramhoz — hosszú évek gondolati-akarati erőfeszítése árán — eredeti programjának sajátos visszajára fordításával jutott el. Az új program értelmében az ember igazi lehetősége nem az emberi-társadalmi egyenlőtlenségek elleni küzdelemben, hanem az egyenlőtlenségek tényének bátor, fegyvelmezett és következetes elfogadásában rejlik. Ennek az új programnak a nevében

a) igyekszik elhatárolni magát régi „elégedetlenkedő” önmagától: „Ezeket az elégedetlenkedőket én nem szeretem. . .”

b) igyekszik meggyőzni magát arról, hogy a teljesítményelv illúzió, s hogy az emberek közti egyenlőtlenségek nem esetleges és kiküszöbölhető hibák, hanem a társadalmi együttélés szükségszerű, mindenkor és mindenhol jelenlévő velejárói: „Hogy mi a helyes” iskolai felvételi rendszer, azt nem tudja megmondani, „mert eddig még nem sikerült *sehoh* a világon kialakítani azt a helyes elméletet, amit mindenki helyesnek tart. De én azt hiszem, hogy ez *nem is lesz soha*. Ez éppen olyan, mint ahogy a világmindenségben hiába keresnek egy fix pontot, nincs, mert mozog minden és fejlődik. Amit most csinálunk, azt ötszáz év múlva úgyis *kinevetik*, de amit ezelőtt csináltak, azt meg *mi nevetjük*

ki. . .” Vagyis itt nem egyszerűen csak térben és időben egyetemes törvényre emeli azt, amit korábban igazságtalannak és kiküszöbölendőnek érzett („sehol a világon”, „soha”), hanem már-már hamleti öniróniával nevetségessé bagatellizálja önmagának azt a korábbi hitét és életprogramját, hogy a társadalmi igazságtalanságokat föl lehet és föl kell számolni.

c) Mivel a teljesítményelvhez való ragaszkodás állandó sérülésekhez és kudarcokhoz vezet, igyekszik kiirtani magából ezt az elvet, s meggyőzni magát arról, hogy ő nem is akarja, még ha lehetne se akarná, hogy ez az elv érvényre jusson: „Elképzelhetetlen az, hogy ez a lépcsőzetes ranglétra teljesen igazságos legyen. Ne legyen igazságos!” És sokszorosan leszögezi, hogy ő nem azon háborog, hogy a teljesítményelv nem érvényesül a társadalomban, hanem azon, hogy az emberek nem hajlandók bevallani és tudomásul venni ezt a tényt: „Én nem azt mondom, hogy ez nem helyes!! Hogy abszolút helytelen! Szerintem abszolút helytelen az, hogy mást mondanak, mint ami van. . .”

d) Bármennyire is igyekszik azonban, képtelen legyőzni erős igazságérzetét, képtelen teljesen érvényre juttatni második, pragmatikus, a világot adottnak elfogadó programját. Állandóan csapong eredeti meggyőződése s újabb keletű elhatározása között, s míg az egyik pillanatban háborog az igazságtalanságok tényén, a másik pillanatban kimutatja és elfogadja létük szükségszerűségét. Egy jellemző példa: „. . . Akadékoskodás. . . Nem, ez nem jó tulajdonság. De [akadékoskodónak nevezem magamat, mert] a főnököm azt mondja, hogy te mindenbe beleakadsz, mindenben tudsz valami hibát keresni. . . Nem szeretik, hogy ha beleavatkozok az ember más hatáskörébe, még akkor sem, ha ésszerű. Nem szeretik. Hát igen, butaság, de azért ha mindenkit végighallgatnának . . . hogy ki hogy gondolja, meg ki hogy szereti, akkor jól néznének ki. Hát bizonyos dolgokat hatalmi szóval kell eldönteni. Én vagyok a főnök, nekem ez a véleményem és kész; el van intézve, ne akadékoskodjak.” Érdemes ezt a néhány mondatot alaposabban szemügyre venni.

— Látjuk, itt előbb elítéli régi, „elégedetlenkedő” önmagát, akadékoskodónak titulálja régi, meggyőződéséért következetesen kiálló magatartását.

— Majd ellenkezőleg, elítéli azokat, akik „nem szeretik”, nem tűrik azt, ha valaki a közösséget érintő kérdésekbe beleszól, még akkor se, ha a beavatkozás „ésszerű”.

— De máris visszavált az ellenkező pólusra, és kifejti, hogy nem is szerethetik, mert képtelenség volna az, hogy mindenki beleszóljon mindenbe, s hogy helyes az, ha a főnök hatalmi szóval inti le az okvetetlenkedőket, vagyis többek között őt magát is.

— Ebbe az állandó ide-oda csapongásba, belső dialógusba végül már annyira belebonyolódik, hogy az utolsó mondatban, egy képtelen nyelvi fordulat segítségével, egyszerre azonosul mindkét meggyőződésével, mindkét énjével: főnökként, a főnökkel azonosulva, a pragmatikus életprogramot képviselve leinti önmagát, önmaga „akadékoskodó”, vagyis igazságkereső, közösségi énjét: „Én vagyok a főnök, nekem ez a véleményem és kész; el van intézve, ne akadékoskodjak.”

D) A TELJESÍTMÉNYELVET ZAVARÓ MOZZANATOK KIKÜSZÖBÖLÉSE

T. J., 34 éves; magas szakképzettségű, sikeres, külföldre járó, nagy mobilitású, felfelé ívelő életpályájú, igen magas teljesítménymotivációjú, munkáját szerető s önmagát biztonságban érző brigádvezetőről van itt szó. Büszke sike-

reire („mert én szinte a nullából indultam”), s teljesen elégedett jelenlegi pozíciójával és lehetőségeivel. „Átlagos középhelyzetben vagyok, nem szeretnék azokba a körökbe tartozni, akik állandóan a fénypontban vannak, reflektorfényben, de nem szeretnék túlságosan lejjeb se kerülni. Elértem ezt a szintet, ezen a helyen érzem magam jól, ezen a helyen.” Vagyis: az ő életében maradéktalanul érvényesül a teljesítményelv. Azt azonban látja, hogy vannak emberek, akiknek az életében nem, vagy csak részben érvényesül ez az elv, s ezt nem az érintett emberek számlájára írja, mint teszik ezt sokan, hanem újra és újra a társadalom és mindnyájunk felelősségét hangoztatja a még meglévő társadalmi különbségekért, egyenlőtlenségekért. Egyesek kedvezőbb, s mások kedvezőtlenebb helyzetének kontrasztjából eredő feszültséggel azonban nem tud mit kezdeni, nem tud vagy nem akar vele nyíltan szembenézni, s ezért akaratlanul is minduntalan arra kényszerül, hogy nemlétezővé, illetve jelentéktelenné gondolja, fogalmazza e különbségeket, egyenlőtlenségeket. Egyrészt azzal, hogy kijelentéseit „talán”-okkal, „lehet”-ekkel és „mondjuk”-okkal tartalmatlanná puhítja: „A vezetők és a munkások érdekei részben azonosak, de ezt csak a középszintű vezetőkre vonatkoztatva *merem* mondani, mert *lehet*, hogy *mondjuk* a magasabb vezetőknek a fizetések is *talán mondjuk* olyanok, hogy *talán* elegendők ahhoz, hogy azokat a körülményeket tudják maguknak biztosítani, amilyen körülményekben ők élnek. . .” Másrészt azzal, hogy ténymegállapító kijelentőmód helyett újra és újra átcsúszik a valójában óhajtó módot leplező jövő időbe: „Szerintem *fog* változni . . . *előbb-utóbb* az ilyen emberek [a törtető] társadalmilag ki *lesznek* szűrve, nem *lesz* rá szükség, hogy ilyen emberek legyenek, akik, szóval ezek az emberek olyan törtető típusok, és erre *előbb-utóbb* a vezetők is, az emberek is rá *fognak* jönni, hogy lényegében kik ők, és az ilyen embereknek le *fog* áldozni, már most is kevesebb van, mint régebben, mondjuk tíz-tizenöt évvel ezelőtt. . .”

Folytathatnánk az esetek felsorolását (felsorakoztathatnánk például a státusz-konzisztencia ismert, s manapság sokat elemzett törvényszerűségei alapján kialakult magatartástípusokat, például azok magatartását, akik elfogadják a társadalmi gyakorlat tényeit, és jövedelmük alapján ítélik meg önmaguk teljesítményét és „értékét”, a magas jövedelmet minden további nélkül saját érdemeiknek, illetve az alacsony jövedelmet saját értéktelenségüknek tudva be, és így tovább), de úgy vélem, már az eddigi néhány példa alapján is megállapítható, hogy ezek a különmegoldások még az egyén életén belül sem igazi megoldások; feloldanak bizonyos feszültségeket, de legalább ilyen vagy akár nagyobb mértékben forrásai is új feszültségeknek és konfliktusoknak.

Még kevésbé jelentenek igazi megoldást ezek a kísérletek a *közösség szempontjából*, még akkor is, ha igazán értékes emberi erők és szándékok mozgatják őket; mint amilyen első beszélgetőpartnerünk kiapadhatatlan alkotókedve, a második átlagon felüli teljesítményre irányultsága, a harmadik erkölcsi érzékenysége. Nem jelentenek megoldást, mert az első kettő, láttuk, a közösségtől függetlenül vagy akár a közösség ellenére akar mindenáron érvényt szerezni, legalább a maga életében, a teljesítményelvnek. A harmadik végül is az adott, rossz gyakorlat sztoikus és keserű elfogadásában próbál megnyugvást találni. A negyedik struccpolitikát folytat: örül annak, hogy az ő életében maradéktalanul érvényesül a teljesítményelv, s az elől a tény elől, hogy a közösség életében számos mozzanat sérti ezt az elvet, a „talán”-ok, a „lehet”-ek és a kegyes óhajtó módok homokjába dugja a fejét. A közösség szempontjából mindezek nem igazi, de nem is lehetnek igazi megoldások. Mert nem

az egyén, hanem kizárólag a közösség, a társadalom lehetősége és feladata az, hogy megfogalmazza és érvényre juttassa az értékek valóban igazságos elosztását szabályozó teljesítményelvet.

Csakhogy: a társadalomelmélet és az állam- és jogelmélet alapvető problémába ütközünk bele akkor, ha felvetjük azt a kérdést, hogy vajon egyáltalában létrejöhet-e ma még, megköthető-e ma még, a mai bonyolult társadalmakban is az a bizonyos, az emberi-társadalmi együttélést részleteiben is szabályozó „társadalmi szerződés”? Abban az értelemben, ahogy a hajdani, egyszerűbb szerkezetű társadalmakban, közösségekben létrejöhetett, megköttetett. Hogy vajon kialakulhat-e, s ha igen, hogyan alakulhat ki társadalmi konszenzus a közösségen belüli értékcserét vezérlő szabályrendszerre vonatkozólag?

Sem helyem, sem kompetenciám nincs e kérdéskör átfogó tárgyalására; a továbbiakban mindössze két olyan mozzanat elemzésére szorítkozom, amely közvetlenül kapcsolódik az eddigi gondolatmenethez.

6. MEGKÖTHETŐ-E A „TÁRSADALMI SZERZŐDÉS”?

Az említett társadalmi konszenzus kialakulása egyfelől egyszerűbb, másfelől bonyolultabb és rejtett veszélyekkel terhesebb folyamat, mint ahogy általában gondolni szokás.⁴²

Egyszerűbb, mert az emberek által igazságosnak érzett értékcseré-arányokat rögzítő és szabályozó teljesítményelv kedvező körülmények között szinte automatikusan működik, nem kíván különösebb erőfeszítéseket az emberektől, a közösség tagjaitól. Nem valamiféle nemes erkölcsi-etikai szándék, s nem valamiféle magas szintű emberi-társadalmi tudatosság hozta létre hajdani, kezdetleges formáit — mint ahogy a XVIII. századi gondolkodók közül sokan képzelték —, hanem a társuló emberek létérdeke, akik egymáshoz való, korábban anarchikus, rendezetlen viszonyukat az értékek cseréjének valamiféle összehangolásával próbálták meg rendezni. Az így megfogalmazódó, a teljesítményértékek és jövedelemértékek cseréjét szabályozó elvet — mondtuk már — mindössze egyetlen lépés, ámbár világtörténelmi jelentőségű lépés választotta el a dzsungelben mindaddig egyeduralkodó erőszakelvtől. A teljesítményelv ugyanis még csak *minimális*, bár ennek ellenére *mindmáig a legfontosabb közösségképző, a leghatékonyabb közösségfenntartó, közösségszabályozó elv* (ellentétben az erőszakkal, amely közösségromboló, illetve a közösségek létrejöttét gátló elv). Minimális közösségképző elv, olyannyira az, hogy még érvényesül benne, ha nem is az erőszak, de az „erősebb” elve, még dominál benne az erősebb érdeke, de helyet kapnak már benne — ha kisebb mértékben is — a gyengébbek, a „kisebb teljesítményűek” érdekei is. Az emberek közötti interakció szabályozottá válik, szemben a korábbi állapottal, amelyben az erőszak önkénye uralkodott.

Másfelől azonban — láttuk — az említett társadalmi konszenzus kialakulása *nehesebb*, bonyolultabb folyamat, mint első pillanatban gondolnánk. Nehesebb,

⁴² Lásd ezzel kapcsolatban a következő munkákat. Pierre Bourdieu: *L'opinion publique n'existe pas*. *Noröit*, 155 et 156, 1971, 1–18.; J. M. Buchanan — G. Tullock: „The Calculus of Consent”, 1965.; Jürgen Habermas: „A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása”, 1971.; Kulcsár Kálmán: A közvélemény mint szociológiai jelenség; „Társadalom, politika, jog”, 1974.; M. Olson: „The Logic of Collective Action”, 1965.; M. Löffler, ed.: „Die öffentliche Meinung”, 1962.

mert a konszenzus kialakulásának nincsenek erős, gazdag, kiforrott történelmi-társadalmi hagyományai. Nem is lehetnek, mert az osztálytársadalmakban a társadalom egészétől elidegenedett államhatalom eleve kisajátítja az értékesere arányok szabályozásának jogát, s következésképpen társadalmi konszenzusról legfeljebb abban az értelemben lehet szó, hogy az államhatalom a szabályrendszer kialakításánál kisebb vagy nagyobb mértékben figyelembe veszi a különböző társadalmi rétegek igényeit, történetileg kialakult jogait és elvárásait, s ettől függően a társadalom egésze kisebb vagy nagyobb mértékben elfogadja az így kialakított szabályrendszert.

De nemcsak az államhatalom *elidegenedése*, hanem a történelmi fejlődés során szükségszerűen kibontakozó *objektívációs folyamat* is megnehezítette, s még ma is gátolja az említett társadalmi konszenzus kialakulását. Dolgozatunk eddigi fejezeteiben épp azt elemeztük, hogy a munkamegosztás bővülésével és általában a gazdasági-társadalmi viszonylatrendszer bonyolódásával a teljesítményértékek és jövedelemértékek cseréjének kezdetben egyszerű mechanizmusa a mindennapi emberi tudat és gyakorlat számára fokozatosan áttekinthetlenné, kezelhetlenné bonyolódott, s következésképpen az emberi közösségek, társadalmak már évszázadok vagy akár ezredek óta arra kényszerülnek (s arra kényszerültek volna az államhatalom elidegenedése nélkül is), hogy átruházzák az emberek közötti értékcsere szabályrendszerének kidolgozását, működésének ellenőrzését, illetve érvényre juttatását egy vagy több, az utóbbi évszázadokban már általában három, egymástól elválasztott intézményre: a törvényhozásra, az igazságszolgáltatásra és a végrehajtó hatalomra. *Szükségszerű lépés volt ez*, de szükségszerűen voltak és vannak negatív következményei, veszélyei is, nem utolsósorban épp az ebben a dolgozatban elemzett emberi-társadalmi igazságérzet szempontjából.

Nem arra utalok itt — mert ez a fent mondottakból már következik —, hogy ezek az intézmények végső fokon nem a társadalom egészének, hanem elsősorban vezető rétegeinek szempontjából igyekeztek s igyekeznek optimalizálni az értékek cseréjének szabályrendszerét. És nem is arra, hogy ezek az intézmények esetleg visszaélnek jogaikkal — mint ahogy erre a történelem folyamán számtalan példa volt és van —, és nem megbízóik érdekeit, hanem saját intézményes érdekeiket érvényesítik. Hanem arra, hogy az intézmények által megfogalmazott, ellenőrzött és érvényesített szabályrendszert az ember és a közösség *nem érzi igazán a sajátjának*, még akkor sem, ha történetesen elfogadja, mint olyat, amely megfelel érdekeinek, elvárásainak, „igazságérzetének”. Esetleg élvezi a szabályrendszer meglétéből és működéséből származó hasznot, de nem érzi magát, személy szerint felelősnek a szabályrendszer mibenlétéért és működésért. Vagyis más szóval: a szabályrendszer, s vele együtt az igazságosság iránti érzékenység, az igazi igazságérzet is elszakad tőle, mint ahogy Marx szerint a közérdek, a közösségi érdek is elszakad s „független alakzatként” van és lehet csak jelen az osztálytársadalmak gyakorlatában.⁴³

Egy egyszerű példán jól megvilágíthatók ennek az objektívációs folyamatnak a negatív következményei. A futballjátéknak — tudjuk — részletesen kidolgozott, egyértelmű, világos szabályrendszere van, amelyet, minthogy

⁴³ Lásd elsősorban: J. Habermas, i. m. különösen a 17. alfej.; R. D. Pritchard: *Equity Theory: A Review and Critique*. („Organizational Behavior and Human Performance”, 1969. 4. 176–211.) — A magyar szakirodalomban lásd: Huszár Tibor: *Gazdaság, érdek, erkölcs; „Történelem és önismeret”*, 1968, 358–359.

azonos teljesítményekért pontosan ugyanannyi „jövedelmet” (esélyt, sikert) biztosít mindkét csapatnak, a játékosok és a nézők *igazságos* szabályrendszernek tartanak és elfogadnak. Ennek ellenére, „igazságtalannak” érezzük-e azokat a játékosokat, akik megsértik ezt a szabályrendszert? Nem, legfeljebb „szabálytalannak”; azt mondjuk rájuk, hogy szabálytalankodnak, megsértik a szabályt, vagy legfeljebb azt, hogy csalnak. Mert elfogadták ugyan a szabályrendszert, de eszébe se jut senkinek, hogy az ő dolguk vagy kötelességük volna, hogy a szabályok betartásán őrkdjenek vagy a szabályoknak mindenáron érvényt szerezzenek. Sőt, a bíró ki is állítja azt a játékos, aki „reklamál”, aki a szabályrendszer érvényesítését követeli, mert ez utóbbi feladatra eleve külön embert, külön „intézményt” jelöltek ki, a bírót; ő a szabályrendszer megtestesülése, objektivációja, ő a teljesítmények egyedüli jogos megítélője és a javak egyedüli jogos odaítélője. S következőképpen csak őt, a bírót érezzük és nevezzük igazságtalannak, ha az egyik vagy a másik csapat javára megsérti, engedi megsérteni a szabályrendszert.⁴⁴ És legfeljebb évente egyszer jutalmazzuk egy-egy szerény kis „fair-play” díjjal, a „sportszerű játék” díjával azt az egy-két játékos, akik önmaguk érdekeivel szemben is érvényre juttaták a szabályrendszert, s ha lehetőségük volt rá (például téves bírói ítélet következtében), akkor se éltek a mindannyiunk által elfogadott szabályrendszert sértő, vagyis igazságtalan előnnyel.

Nagyjában és egészében ugyanez a helyzet a társadalmi gyakorlatban is. Aki megszegi a társadalmi törvényeket és szabályokat, aki sikkaszt, csal, stréberkedik, azt nem nevezzük igazságtalannak, mert elsősorban nem az ő dolga, hogy érvényt szerezzen a szabályrendszernek. És néha, úgy látszik, elsősorban nem is a mi dolgunk; mert többnyire csak akkor kiáltunk „igazságért”, ha a szabályok megsértése minket károsít, ha minket csapnak be, ha minket semmiznek ki, ha minket szorítanak a háttérbe. S ez még bizonyos fokig rendjén is volna így. Ha ugyanis jól működik egy társadalomban az igazságszolgáltatás, akkor nincs szükség minden pillanatban a mi „igazságérzetünkre”. Az azonban már biztos tünete az igazságosság-elv „elidegenedésének”, igazságérzetünk benuhátságának, hogy az emberi-társadalmi együttélésnek abban az igen széles mezőjében, amelyet nem szabályoznak jogilag szankcionált előírások, ott – tisztelet a sok-sok kivételnek – nagyon is gyakran megsértjük az együttélés íratlan szabályait. Például azzal, hogy nem teljesítményünk, hanem pozíciónk vagy összeköttetéseink arányában jutunk, igyekszünk hozzájutni javakhoz, azzal mentegtetve magunkat – nem is teljesen indokolatlanul –, hogy miért éppen mi tartanánk be e szabályokat, amikor „mindenki” megsérti őket, még azok is megsértik őket, akiknek őrkdniök kellene felettük, s különben is, voltaképpen nincsenek is e téren szabályok, nem is tudja az ember, hogy mihez tartsa magát, hogy hogyan kellene viselkednie.

⁴⁴ Pontosabban fogalmazva: a bíró valójában nem sértheti meg a szabályokat, mert ő nem vesz részt a játékban, rá nem vonatkoznak a játékszabályok (ő nem szaladhat lesre, ha az ő kezébe ér a labda, az nem kezezés, ha ő feltart valakit, az nem feltartás stb.). Rá egy másik szabályrendszer, mondjuk így: meta-szabályrendszer vonatkozik, amely abból az egyetlen szabályból áll, hogy a játék szabályrendszerét mindkét csapattal maradéktalanul be kell tartatnia. (Hogy valójában ennél bonyolultabb a két szabályrendszer viszonya, illetve a bíró szerepe, arról lásd Jirí Černý rendkívül érdekes fejtegetését „A futballról komolyan” (1971) c. munkájában, 41–45.)

Van egy ennek látszólag, de csak látszólag ellentmondó jelenség, illetve emberi magatartása is: az ítélkezésre, az igazságtevésre való túlzott hajlandóság. Igen gyakran fordul elő mindannyiunkkal, vagy legalábbis legtöbbszörünkkel, hogy túlságosan is gyorsan és határozottan, ellentmondást nem ismerő határozottsággal, a megfelelő információk, a kellőképpen tisztázott szabályrendszer és az igazságos ítélkezéshez nélkülözhetetlen tárgyilagosság nélkül ítélkezünk minden és mindenki felett, ami és aki a mindennapi gyakorlatban utunkba kerül, s különösen ha keresztjei útjainkat. Ez az ingerült és hebehurgya ítélkezgetés éppúgy szétzilálja a közösséget, éppúgy hátráltatja az emberi kötelességek és jogok, teljesítményértékek és jövedelemértékek józan és igazságos arányának fokozatos kialakulását, ama bizonyos társadalmi szerződés megkötését, mint ahogy mindezt hátráltatja s végső fokon lehetetlenné teszi az igazságosságelv elszakadása a mindennapi emberi-közösségi gyakorlattól.

Mi itt a megoldás? Hogyan lehet föloldani azt az ellentétet, hogy a mai bonyolult szerkezetű társadalmakban az igazságosság-elv átruházása valamely erre a célra létrehozott intézményre szükségszerű, de egyben olyan lépés, amely hosszú távon súlyosan megkárosíthatja a társadalmi tudatot, megbéníthatja a közösségi-társadalmi igazságérzetet. Hogyan ruházhatja át s tarthatja egyben meg a közösség az igazságosság-elv fölötti szuverenitást? A társadalom és a társadalmi intézmények viszonyának bonyolult, számomra áttekinthetetlen, s tudomásom szerint a jog- és államelmélet szakértői által is mindmáig csak részben tisztázott problémakörbe ütköztünk itt, s e dolgozaton belül nem is tehetek mást, mint hogy felhívom a figyelmet e problémakör fontosságára és megoldatlanságára.

Tegyük föl mindezek után azt a kérdést — részben már ismételve, illetve összefoglalva a korábban mondottakat —, hogy vajon itt, mi, Magyarországon, a nagy történelmi forduló után, *megkötöttük-e a magunk társadalmi szerződését?* Meggyőződésem szerint megkötöttük, de: nem teljes mértékben, nem minden területen és nem teljes érvényen.

A népköztársaság alkotmánya lefektette a szerződés vezérelveit, meghatározta az állampolgári kötelességek és jogok, „teljesítmények” és „jövödelmek” viszonyának legfőbb szabályozóelveit. Ezeket az alapvető szabályozóelveket, a kötelességeknek és jogoknak, „teljesítményeknek” és „jövödelmeknek” ezt az alkotmányban rögzített viszonylatrendszerét a társadalom túlnyomó többsége elfogadta és magáévá tette; széles körű társadalmi konszenzus alakult ki vele kapcsolatban. Vagyis: ezen a szinten megkötöttek tekinthető a társadalmi szerződés. Az alkotmány törvénybeiktatása óta eltelt két és fél évtized során jogrendszerünk és gazdasági, illetve más jellegű szabályozórendszereink összessége rögzítette és a változó körülményekhez fokozatosan hozzáidomítja a társadalmi szerződés számos részletét is. Itt azonban, ezen a szinten, még alapvető kérdések is tisztázásra, megoldásra várnak. Láttuk — dolgozatunk eddigi fejezeteiben elsősorban ennek bemutatása volt a célunk —, hogy bár a társadalmi együttélés alapvető rendező elvének tekintjük, maga a teljesítményelv sincs elméletileg kellőképpen tisztázva; a gyakorlatban pedig, láttuk, csak következtetetlenül, ellentmondásosan, az emberek számára áttekinthetetlenül érvényesül, s így állandó forrásává válik, nap mint nap, az emberi-társadalmi igazságérzet komoly sérüléseinek. Ezen a szinten nincs társadalmi konszenzus, legfeljebb csak egymástól eltérő s egymást gyakran keresztelő csoport- és rétegekonszenzusok vannak.

S ez nemcsak az anyagi javak elosztásrendjére vonatkozik, hanem számos

más területre: az eszmei, erkölcsi, érzelmi javak és teljesítmények cseréjére is. Nem tudjuk pontosan, hogy milyen munkateljesítményért vagy más jellegű emberi teljesítményért: emberségért, helytállásért, szeretetért, segítőkészségért, tisztességért milyen anyagi és más javak: elismerés, megbecsülés, öröm, szeretet, biztonságérzet, lehetőség, perspektíva jár az embernek. Nem tudjuk, hogy ezeken a területeken milyen értékarányok érvényesülnek, érvényesítendőek, nem tudjuk, hogy ezeken a területeken milyen szabályozóelvekhez kell tartanunk magunkat. Vagyis: a mindennapi emberi együttélés szintjén, a nemzedékek közötti kapcsolatok szintjén, a férfiak és nők közötti kapcsolatok szintjén, a termelők és fogyasztók kapcsolatának szintjén, — vagy, hogy néhány triviálisabb s mégis alapvető fontosságú területre utaljak: a hivatalban levők és az ügyfelek, az elárúsítók és a vásárlók, a lakók és szomszédok, a közlekedésben keréken vagy kerék nélkül résztvevők kapcsolatainak szintjén még nem kötöttük meg a társadalmi szerződést. S következésképpen, mindezekben a szinteken, mindezekben a viszonylatokban újra és újra felüti a fejét a közösségromboló, az emberi-társadalmi együttélést szétziláló dzsungel, erőszakelv, vagy egyszerűen csak a viselkedések összehangoltságának hiányából fakadó esetlegesség és anarchia. S jelen van a vállvonagató, az igazság érvényesüléséért, érvényesítéséért felelősséget nem vállaló közöny is.

Nincsenek kész megoldások, nincsenek biztos sikert ígérő megoldási javaslataink. E tanulmány eddigi fejezeteinek csak az volt a célja, hogy felhívják a figyelmet a probléma súlyosságára és arra, hogy:

a) a teljesítménnyel arányos jövedelem elve, amely az igazságosnak érzett társadalmi gyakorlat legfőbb szabályozóelve, nincs világosan meghatározva sem a szaktudományokban, sem a mindennapi emberi-társadalmi tudatban;

b) a szaktudományok megoldási kísérletei egyelőre még csak részlegesek, az egyéni megoldáskísérletek pedig szükségszerűen kudarcha fulladnak s gyakran még fokozzák az igazságérzet sérüléseit;

c) a bonyolult szerkezetű modern társadalmakban rendkívül nehéz, de feltétlenül megoldandó feladat a teljesítményérték és jövedelemérték cseréjét szabályozó, az élet minden területén, jogilag nem kodifikált területein is szabályozó „társadalmi szerződés” megkötése;

d) az igazságosság-elv kidolgozásának és ellenőrzésének teljes és végleges átruházása az erre a célra létrehozott intézményekre az emberi-közösségi igazságérzet eltompulásához, megbénulásához, a szubjektív és ad hoc emberi ítélezésekre való ráhagyása pedig végső fokon mindenki igazságérzetét sértő anarchiához, a közösség szétzilálódásához vezet.

A teendők igen nagyok.

7. KORLÁTOZÓ ÉS KIEGÉSZÍTŐ ELVEK

És most ellene kell mondanom magamnak. Mind ez ideig azt fejtegettem ugyanis, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének világos megfogalmazása, társadalmi szerződésbe foglalása és következetes érvényesítése elengedhetetlen előfeltétele, záloga a közösség által igazságosként elfogadott társadalmi gyakorlat kialakulásának és zavartalan működésének. Egy fontos fenntartással kell azonban élnem most, mielőtt lezárnám e dolgozat gondolatmenetét. Annak leszögezésével és hangsúlyozásával, hogy a teljesítményelv érvényesülése önmagában még nem elegendő feltétele az igazságos társadalmi

gyakorlatnak, sőt végtelenen következetes, minden más szempontra tekintet nélkül levő érvényesítése végső fokon ugyanolyan igazságtalanná és a közösség szempontjából ugyanolyan rombolóvá válna, mint amilyen igazságtalan és káros a teljesítményelv tisztázatlansága, nem-érvényesülése vagy csak esetleges és ellentmondásos érvényesülése. A „summa iuria” ugyanolyan injustitia, mint a „nulla iuria”.

A teljesítményelv ugyanis *csak az egyik, nélkülözhetetlenül fontos, de önmagában még elégtelen igazságosság-elv*, amely ha egyedül hatna és száz százalékgig érvényre jutna, akkor egy merev és kíméletlen meritokráciát szentesítő igazságtalanság-elvvé,⁴⁵ sőt, végső fokon az emberi-társadalmi együttélést gátló vagy akár lehetetlenné tévő szabályozóelvvé torzulna. Ha ugyanis egy társadalom a teljesítményelvet, mint az emberek közötti értéksere egyetlen szabályozóelvét kíméletlen szigorúsággal érvényre juttatná, akkor a közösségi együttélés gépezete előbb-utóbb csikorogva leállna. Mert a közösségi élet mindennapi gyakorlatában nem lehet mindig minden teljesítményért jövedelmet követelni. S ezt a „nem lehet”-et nem moralizáló hangsúllyal, nem a „nem illik”, „nem erkölcsös” jelentésben, hanem eredeti értelmében használom. Ahhoz ugyanis, hogy a teljesítményelv egy társadalmon belül jól és hatékonyan működjék, ahhoz a szigorú értelemben vett teljesítményelven kívül szükség van még valamire, szükség van a közösségi kohézióknak, közösségi szellemnek egy sajátos típusára. Mi értendő ezen? Az, hogy az emberek bíznak a közösségben, bíznak abban, hogy a közösségen belül, amelynek tagjai, végső fokon érvényre jut az értékek általuk igazságosnak érzett cseréje, s következőképpen: hajlandók *hitelezni* a közösségnek, illetve egymásnak. (Az antropológusok ezt nevezik „általánosított reciprocitásnak”, szemben a modern társadalmakban uralkodó „kiegyensúlyozott” és „negatív reciprocitással”.) Minden egyes „teljesítményükért”, mondjuk segítő készségükért, vagy emberséges gesztusukért nem kérik azonnal számon az ellenszolgáltatást, a hasznot, a jövedelmet, mert biztosak lehetnek abban, hogy előbb-utóbb megtérül a fáradságuk; nem méricskélnek minden pillanatban a dolgok nehezebb végének a súlyát, ha történetesen s pillanatnyilag épp az ő vállukat nyomja, mert tudják, hogy máskor meg mások vállalják helyettük a nehezebb munkát. Ha nincs meg a közösségnek ez az erkölcsi tőkéje, a teljesítményértékeknek és jövedelemértékeknek ez a *közös bankja*, közös értéktartaléka, amelynek bárki szívesen hitelez, mert bármikor kaphat is belőle hitelt, ha nincs meg az értékáramlásnak ez a kiegyenlítő tartaléka, akkor a teljesítménnyel arányos jövedelem elve a valamit-csak-valamiért jegyében fogant kíméletlen versenyszellem, a hoci-nesze kalmárszellem, a kölcsönös és általános bizalmatlanság és agresszivitás vezérelvévé torzul.

Gondolatmenetünk itt, ezen a ponton, látszólag tautologikussá, körkörösé hurkolódott. Az eddigiek során azt igyekeztünk bebizonyítani, hogy a *teljesítményelv* világos megfogalmazása és érvényre juttatása az egyik legfontosabb előfeltétele az igazi és igazságos közösségi életnek; most viszont azt állítjuk, hogy *igazi közösség*, igazi közösségi szellem nélkül nem működhet hatékonyan és igazságosan a teljesítményelv. Valójában azonban nem gondolatmenetünk vált körkörösé, hanem a vizsgált jelenségek egy olyan szintjére érkezünk el, ahol az egyes tényezők, illetve elvek külön-külön már nem, csak

⁴⁵ Michael Young: „The Rise of Meritocracy”, 1958.

egymással való kölcsönhatásukban, értelmezhetőek. Nem egyszerűen az értendő ezen, hogy a teljesítményelv érvényesülése és a közösségi értéktartalékok meg-
léte kölcsönösen feltételezi egymást — bár ez is igaz —, hanem elsősorban az,
hogy a teljesítményelv csak néhány más alapelvvel együtt, egymást kölcsönö-
sen korlátozva és kiegészítve válik az igazságos társadalmi gyakorlatot létre-
hozó szabályozóelvvé, és egyben közösségképző elvvé.

Mik ezek, melyek ezek a teljesítményelvet korlátozó és kiegészítő további
szabályozóelvek? Eddig nem szóltunk róluk s az alábbiakban épp csak arra
van helyünk, hogy utaljunk közülük a két legfontosabbra.

Az egyik a *szükségletek szerinti elosztás elve*, amely számos, egymástól lényeg-
esen eltérő formában fogalmazódott meg a történelem folyamán.⁴⁶ Abszoluti-
zált elvként, bár sok mozgalom zászlójára tűzte már az elmúlt évszázadokban,
mind ez ideig illúzió maradt; de a teljesítményelv korrekciós és kiegészítő
elveként mindig nagy szerepet játszott, s a mai modern társadalmakban különö-
sen nagy szerepet játszik. A mai fejlett társadalmakban ugyanis a javak
jelentős hányadát, például az egészségügyi ellátás, az oktatás, a szociális jut-
tatások és kommunális beruházások útján a lakosság rendelkezésére bocsátott
javakat nem vagy legalábbis nem elsősorban a teljesítményelv, hanem a szük-
ségletelv alapján osztják el és bizonyított tény, hogy a szükségletelv háttérbe
szorulása vagy osztály-, réteg-, illetve csoportérdekek szerinti eltorzulása ma
már a társadalmak többségében legalább olyan mértékben forrása és repro-
dukálója a társadalmi egyenlőtlenségeknek, mint a közvetlen pénzjövodelmek
skaláljának széthúzottsága.⁴⁷ Az utóbbi egy-másfél évtizedben vizsgálatok
egész sora tárta föl azt a tényt, hogy például Amerikában azokból a javakból,
amelyek jogilag és a közhit szerint egyenletesen, illetve a tényleges szükség-
letek szerint kerülnek elosztásra (például a tanulási lehetőségek, a tömegközle-
kedési lehetőségek, a munkalehetőségek, a törvény és a hivatal előtti egyen-
lőség, a jogvédelem, az állampolgári jogok, a közbiztonság, a kommunális
beruházásokból származó javak és így tovább), vagyis hogy ezekből a javak-
ból valójában a közép- és felső rétegek jóval nagyobb arányban részesülnek,
mint az alsóbb rétegek. Az adatok megdöbbentőek és csak részben közismer-
tek. Aki úgynevezett „szegény családba” születik bele, az statisztikai átlag-
ban rövidebb életre számíthat, mint a jobbmódúak; az 25 és 64 éves kora
közt 86 százalékkal nagyobb valószínűséggel hal meg, mint a tehetőseb-
bek;⁴⁸ iskoláztatására jóval kevesebbet költ az állam;⁴⁹ sokszorta kisebb lehe-

⁴⁶ Lásd az 1-es és 35-ös jegyzetben felsorolt munkákat. Lásd továbbá az egyenlőség
eszméjével foglalkozó munkákat. Például: C. Bouglé: „Les Idées égalitaires”, 1899.;
Pierre Joseph Proudhon: „De la justice dans la révolution et dans l'église”, 1858.; F.
Fritts: „The Concept of Equality in its Relation to the Principle of Political Obligation”,
1915.; John Hilton: „Rich Man, Poor Man”, 1944.; S. A. Lakoff: „Equality in Political
Philosophy”, 1964.; Gunnar Myrdal: „Korunk kihívása: a világszegénység”, 1974.
Lásd különösen a 3. fej. (79–113. lap); F. A. Olafson, ed.: „Justice and Social Policy”,
1961.; R. H. Tawney, i. m.

⁴⁷ R. M. Titmuss idézett művében kimutatja, hogy Angliában 1939 és 1956 között
a járulékos jövodelmek arányának eltolódása a jómódúak javára a progresszív adózás
bevezetése ellenére is fokozta a társadalmi egyenlőtlenséget. Hasonló konklúzióra jut
David Harvey is említett munkájában. Idézem: „Kiderül, hogy egy komplex város-
rendszerben a jövodelmek elosztásának rejtett mechanizmusaival általában inkább növelik,
mintsem csökkentik az egyenlőtlenségeket.” (52.)

⁴⁸ S. M. Miller—Pamela A. Roby, i. m. 5. fej. 84—118. Az adatok forrásait lásd uo.
112. 20. jegyz.

⁴⁹ I. m. 5., 12. fej. 84—118., 209—227.

tősége lesz arra, hogy a törvény előtt érvényesíthesse jogait, ahogy ez kiderül például egy 1969-es vizsgálatból, melynek során a New York-i ügyvédeknek mindössze 5 százaléka jelentette azt, hogy ügyfeleinek átlagkeresete évi 5000 dollár alatt van, s tudjuk, már az 5000 dollár is messze fölötte van az úgynevezett szegénységhatárnak⁵⁰; — s a példákat még tovább szaporíthatnánk. E súlyos problémákat ma már fölismerte az amerikai szaktudomány, sőt bizonyos fókig a közvélemény és a társadalmi-állami irányítás is; számos fontos intézkedés történt az elmúlt években, ámde — mint ahogy újabb vizsgálatok kimutatták — a gazdasági és társadalmi viszonyokba és a társadalom tudatába mélyen benne gyökeredző egyenlőtlenségek makacsul tartják magukat, olyannyira, hogy még a kifejezetten az egyenlőtlenségek csökkentésére létrehozott intézmények és programok is nemritkán — akarva-akaratlan — az egyenlőtlenséget konzerválják vagy akár fokozzák.⁵¹

A szocialista államok kedvezőbb helyzetben vannak e téren; a szükségletelv szélesebb körben és következetesebben érvényesül nálunk, mint sok más társadalomban. De azért érdemes elgondolkoznunk a felsorolt példákon és problémákön, amelyek arra figyelmeztetnek minket is, hogy állandóan figyelünk s elemeznünk kell a nálunk is meglevő, újratermelő és átalakuló „strukturális egyenlőtlenségeket”,⁵² s még vannak teendők annak érdekében, hogy azok a szociális és kommunális, jogi, politikai és erkölcsi javak, amelyek a szükségletelv alapján kerülnek elosztásra, valóban egyenletesen oszthatóak el a társadalom egészében, valamennyi rétegében, s valamennyi területi-földrajzi régiójában.

S ez még nem minden. Valamiféleképpen össze kell ugyanis még egyeztetni a szükséglet szerinti elosztás elvét a teljesítmény szerinti elosztás elvével (és más szabályozóelvekkel). A különböző igazságosság-elvek összeegyeztetése azonban egymással és más társadalmi szabályozóelvekkel, például a gazdasági hatékonyság elvével, a társadalomtudományok és a társadalomirányítás egyik legnehezebb feladata. Évszázados kísérletezés után sincs még a gyakorlatban is jól működő, valamennyi szabályozóelvet koordináló elmélet. Az utilitáriánusok idevágó kísérleteinek ellentmondásosságát és végső kudarcát kitűnően elemzi és bizonyítja Nicholas Rescher, idézett munkájában; az általa javasolt „effective average” számítás viszonylag jól összeegyezteti az utilitáriánusok „minél többet minél többeknek” elvét az egyenlőség elvével, a teljesítményelvet viszont, bár részletesen foglalkozik vele, nem tudja belefoglalni a képletbe.⁵³ És hasonlóképpen: a szükségletelv, illetve egyenlőségelv érvényesülésének mértékét ma már világszerte számos mutatóval mérik (például a jövedelemeloszlást ábrázoló grafikonokkal, szóródás-indexekkel, a népesség alsó, illetve felső tizedének vagy ötödének jövedelemarányával, és így tovább), de a teljesítményelvel, a gazdasági hatékonyság elvével való összefüggésrendszerük optimális modelljét, tudomásom szerint, még nem sikerült megszerkeszteni. A kérdéskörrel foglalkozó szakmunkák általában gyakorlati javaslatokkal és a probléma elméleti megoldatlanságának megállapításával zárják le fejtegetéseiket. Rescher például a „deontologikus” egyenlőségelvet és az „utilitáriánus” tiszta jövedelem maximalizálásának elvét „deontologikus uti-

⁵⁰ I. m. 5. fej. lásd különösen a 117–118. o. a 42., 43., 44. jegyz.

⁵¹ I. m. 12. fej. 209–227.

⁵² Ferge Zsuzsa, i. m.

⁵³ I. m. 35–40.

litarianizmusba” egyesíti, s arra az ellenvetésre, hogy „ez a dualizmus nem különösebben kielégítő”, azt válaszolja, hogy az olyan komplex jelenségekkel kapcsolatban, mint amilyen a társadalmi együttélést szabályozó elvek összefüggésrendszere, nincs lehetőség „kielégítő monizmusra”.⁵⁴ A kérdés egy másik szakértője, Bernard Williams is óv attól, hogy a szabályozóelvek, például a teljesítményelv és a méltányosságelv (equality of opportunity versus equality of respect) ellentmondását úgy oldjuk meg, hogy az egyiket vagy a másikat kidobjuk az ablakon; állandóan törekednünk kell összeegyeztetésükre, anélkül, hogy ez teljesen sikerülhetne. „Kényelmetlen helyzet — írja —, de az igazi és hiteles politikai gondolkodás kényelmetlensége ez. S az egyenlőséggel kapcsolatban sem nagyobb ez a kényelmetlenség, mint például a szabadsággal vagy bármely más nemes és alapvető politikai eszmével kapcsolatban.”⁵⁵ Elméletileg megoldatlan, a gyakorlatban állandó gondos mérlegelést és korrekciókat kívánó feladatnak tartja Hoch Róbert is az egymásnak gyakran ellentmondó alapvető szabályozóelvek összehangolását, elsősorban a „jövedelempreferencia-rendszer”, másszóval: az egyenlőségelv, illetve szükségletelv és az általa javasolt „hozadéki elv” összehangolását.⁵⁶

A gyakorlati életben egyébként számos megoldáskísérlet van. Vannak olyan társadalmak, például az Amerikai Egyesült Államok, amelyek egészen a legutóbbi évekig a teljesítményelv minél szélesebbkörű érvényre jutását tekintették igazságosnak és egyben gazdaságilag hatékonynak. Más társadalmak viszont, például Ausztrália, Új-Zéland és a skandináv államok, viszonylag jóval nagyobb teret biztosítanak, évtizedek óta, a szükségletelvnek, s azt a R. H. Tawney s mások által a harmincas években megfogalmazott elvet vallják, hogy csak ha az emberek alapvető szükségleteit magas szinten kielégítette már a társadalom, akkor nyílik lehetőség arra, hogy a teljesítményelv hatékonyan és igazságosan működjék; akkor nyílik lehetőség arra, hogy az alapvető szükségletek kielégítése után fennmaradó javakat már valóban az emberi teljesítmények arányában ossza el a társadalom. E két megoldástípus előnyeiről és hátrányairól évtizedek óta vita folyik a közgazdászok közt, s e vita különösen kieleződött a körül a kérdés körül, hogy vajon a fejlődő országok számára melyik megoldástípus volna az optimális. Az amerikai közgazdászok egy csoportja azt fejtegeti, hogy a fejlődő országokban a jövedelem-skála (a teljesítményelv alapján való) széthúzása, s következképpen legalább átmenetileg a társadalmi egyenlőtlenség növekedése fontos előfeltétele és eszköze a gazdasági hatékonyság növekedésének. Velük szemben Galbraith s még inkább Gunnar Myrdal mindennek épp az ellenkezőjét állítja; azt, hogy ezekben az országokban a társadalmi egyenlőtlenségeknek már a jelenlegi szintje is kerékkötője a gazdasági fejlődésnek, s hogy e társadalmakat csak az alapvető szükségletek széles körű és egyenlően elosztott kielégítése, vagyis a szükségletelv fokozott érvényesítése mozdíthatná el a holtpontról.⁵⁷ Jegyezzük azonban meg itt, hogy a fejlődő országok jelentős hányadában éppúgy, mint a fejlett országokban, a legfőbb baj nem is az, hogy a teljesítményelv és a szükségletelv aránya az egyik vagy a másik javára elbillen, hogy egyszer a teljesítményelvet hangsúlyozzák (mert az adott helyzetben a gazdasági haté-

⁵⁴ I. m. 120.

⁵⁵ Bernard Williams: „Problems of the Self”, 1973, 248–249.

⁵⁶ I. m. 459–464.

⁵⁷ Gunnar Myrdal, i. m. 79–88.

konyság fokozása az elsőrendű társadalmi érdek), másszor pedig a szükségletelv (mert az adott helyzetben az egyenlőtlenségek csökkentése az elsőrendű társadalmi vagy akár gazdasági érdek); addig ugyanis, amíg nem sikerül kidolgozni e két elv összeegyeztetésének optimális módját, addig nem küszöbölhető ki a társadalmi gyakorlatnak bizonyos fokú — a gazdaságpolitika inflációs—deflációs ciklikusságához hasonló — ide-oda ingása e két alapvető szabályozóelv között. Az igazi baj az, az igazi kárt az okozza, ha sem a teljesítményelv, sem a szükségletelv, hanem a hatalmon levők vagy a vagyonosok leplezetlen, illetve törzsi, rendi, nemzeti hagyományokkal vagy jól-reklámozott pszeudo-teljesítményekkel leplezett csoportérdeke érvényesül.

Sok vita folyik a szakirodalomban a teljesítményelv említett másik korlátozó, illetve kiegészítő elvével, a *méltányosság elvével* kapcsolatban is. Vannak, akik egyszerűen csak az emberi egyenlőség eszméjének érvényesítését vagy akár csak érvényesítési szándékát érzik és nevezik méltányosságnak, méltányos magatartásnak, s azon fáradoznak, hogy az emberi-társadalmi egyenlőség igényét összeegyeztessék a teljesítményelv biztosította gazdasági hatékonysággal. Mások viszont ennél jóval tágabban és filozofikusabban értelmezik a méltányosság fogalmát.⁵⁸ A méltányosság elve szerint, az ő megfogalmazásukban, a legfőbb érték, illetve értékmérő nem a teljesítmény, s még csak nem is ilyen vagy amolyan emberi szükséglet, hanem az *emberi élet*, s ezen belül

a) nem általában, globálisan az emberi lét, nem az utilitáriánusok által célértékként kitűzött „maximális haszon”, hanem minden egyes ember élete külön-külön;

b) s nem valamiféle létminimum, az alapvető szükségletek minimális kielégítése, hanem minden egyes ember joga és lehetősége a szabadságra és az önmegvalósításra.

Vagyis másszóval: e megfogalmazás szerint — amely a sztoikusok eszméihez s mindenekelőtt Kant etikai nézeteihez nyúl vissza — a méltányosság elve azon a meggyőződésen alapszik, hogy lényegét tekintve minden ember egyenlő, minden emberi élet egyformán értékes, függetlenül attól az esetlegességtől, hogy az egyik vagy a másik embernek történetesen milyen képességei, teljesítőképesége vagy szükségletei vannak.

Van-e azonban valami gyakorlati jelentősége, gyakorlati alkalmazhatósága ennek a kissé fellengzősen megfogalmazott méltányosságelvnek? Feltétlenül van. Mint ahogy annak idején már Arisztotelész kifejtette, szerepet biztosít számára az, hogy a másik két szabályozóelv intézményesített, a nagy társadalmi átlagok szerint beállított, illetve beállítandó elv, s így egyik sem lehet tekintettel az emberi-társadalmi valóság ezernyi konkrét változatára, egyedi esetére. S következésképpen, még ha a nagy átlagok szempontjából optimálisan működnének is — mint ahogy, láttuk, nem működnek úgy —, akkor is pillanatonként és elkerülhetetlenül megsértenék egy-egy ember szabadságát, korlátoznák önmegvalósítását. Szükség van tehát egy olyan igazságosság-elvre, s a hozzá kapcsolódó emberi érzékenységre, igazságérzetre, amely a konkrét élethelyzetekben, egy-egy ember vagy embercsoport szabadságának és személyiségének védelmében bizonyos fokig korlátozza a teljesítményelv vagy a szükségletelv érvényét, még akkor is, ha ez a korlátozás valamelyest csökkenti a közösség, illetve a többség pillanatnyi globális hasznát.

⁵⁸ John Rawls (i. m.) és sokan mások.

Még így is meglehetősen bizonytalan ez a megfogalmazás (mit jelent ugyanis ez a „bizonyos fokig”, meg ez a „valamelyest”?), de egyáltalában azért konkrétabb, világosabb, határozottabb a méltányosság elve, mint a másik kettő. A teljesítményelv és a szükségletelv ugyanis önmagában még csak azt jelenti, hogy az emberek teljesítményük arányában honorálandók, illetve hogy az emberi szükségletek bizonyos hányada feltétlenül kielégítendő. Ám arra vonatkozólag, hogy milyen teljesítmények az igazán értékesek, s milyen szükségletek az igazán fontosak — láttuk —, igen nagy a bizonytalanság. A méltányosság elve itt konkrétabb és határozottabb; saját viszonyát a másik két elvhez nem tudja ugyan szabályokba lefektetni, de nagyon világosan és határozottan leszögez egyvalamit: azt, hogy az elsődleges érték az emberi élet: az ember, minden egyes ember szabadsága, autonómiája, kiteljesedése, s nagyon határozottan megfogalmazza azt az igényt, hogy ezek az értékek szükség esetén még a másik két szabályozóelv ellenére is érvényesítendőek.

Feltételezhető az is, hogy hosszú távon a méltányosságelv vezérértékei szerepet játszhatnak a teljesítményelv és a szükségletelv tartalmának pontosabb s a jelenlegitől eltérő megfogalmazásában, átfogalmazásában. A jelenlegi társadalmi gyakorlatban ugyanis a teljesítményelv és a szükségletelv elsősorban még az anyagi javak elosztását, illetve a létfenntartáshoz nélkülözhetetlen szükségletek kielégítését szabályozzák. Az emberi-társadalmi-gazdasági fejlődés során azonban létrejöhetnek annak a feltételei, hogy az említett magasrendű értékek minél hatékonyabb „megtermelésének” s minél igazságosabb elosztásának szabályozóelveivé váljanak.

Vannak a szakirodalomban olyan álláspontok is, amelyek a méltányosságot az emberi jóakarattal, illetve önzetlenséggel azonosítják. A tapasztalatok szerint azonban az emberi jóakarát és önzetlenséget inkább csak a kis közösségekben (család, munkatársi, ismeretségi kör) játszik jelentős szabályozó szerepet. Ha a nagyobb közösségek: társadalmi rétegek, osztályok s végső fokon társadalmak közötti interakció szintjén akarjuk hatékony szabályozóelvként érvényre juttatni a méltányosság elvét, akkor jobb, ha nem az önzetlenség és a jóakarát erényére, hanem a kölcsönös függőség tényére alapozzuk. Arra a nyilvánvaló, bár mindannyiunk által újra és újra elfelejtett tényre, hogy mások szabadsága és kiteljesedése szerves része, kísérő értéke, elengedhetetlen előfeltétele a mi szabadságunknak, a mi kiteljesedésünknek is; arra a tényre, hogy csak akkor lehet az ember igazán szabad, ha mások is szabadok, illetve ha másokat is segíti szabadságuk kivívásában; és csak akkor valósíthatja meg önmagát, ha másoknak is segítségére van önmaguk megvalósításában. Ha a teljesítményelvet a közösségi lét *minimális* szabályozóelvének neveztük, akkor az így megfogalmazott méltányosságelvet az emberi-közösségi együttélés jelenleg lehetséges, illetve feltehetőleg fokozatosan lehetségessé váló és érvényre jutó *maximális* szabályozóelvének lehet és kell tekintenünk.

*

E dolgozatban a javak társadalmi elosztását, illetve társadalmon belüli cseréjüket szabályozó igazságosság-elvek mibenlétét és működését, s a velük kapcsolatos elvi és gyakorlati problémákat elemeztük. Elsősorban a teljesítményelvvvel foglalkoztunk, a másik két szabályozóelvet, a szükségletelvet és a méltányosságelvet csak a teljesítményelv korlátozó, illetve kiegészítő elveként vizsgáltuk.

Az elmondottakból úgy hiszem kiderült, hogy e három elv mindegyikével, s kapcsolatrendszerükkel nemkülönb, sok gondja-baja van s lesz még jó ideig az elméleti kutatásoknak és a társadalmi gyakorlatnak. Mert sok minden megoldódott már, de sok minden vár még megoldásra.

1. Mindenekelőtt részletesen ki kell dolgozni és szabatosan le kell írni a teljesítménnyel arányos kereset elvét, úgy hogy az egyfelől a gazdasági életben, másfelől a társadalmi élet minden egyéb területén hatékonyan működhessék. E munka során figyelembe kell venni a társadalmi gyakorlatban kicserélődő teljesítményértékek és jövedelemértékek teljes skáláját.

2. Az így meghatározott teljesítményelvet a társadalmi gyakorlatban következetesen érvényesíteni kell. Az elv érvényesülését akadályozó tényezőket, például a múltból átöröklődő, illetve újratermelődő strukturális egyenlőtlenségeket, valamint a teljesítményelvet sértő egyéni- és csoportérdekeket (összeköttetések, nepotizmus, pozíciók monopolizálása stb.) körültekintéssel, fokozatosan, de határozottan el kell hárítani az útból.

3. Ugyanilyen szabatosan ki kell dolgozni s következetesen érvényre kell juttatni a szükségletelvet is.

4. Ki kell dolgozni a teljesítményelv és a szükségletelv (s később a méltányosságelv) kölcsönhatásának, egymást korlátozó és kiegészítő gyakorlatának elméletét és megvalósításának módozatait, a gazdasági-társadalmi hatékonyság és az emberi-társadalmi igazságosság szempontjainak figyelembevételével és optimális egybehangolásával.

5. Ki kell dolgozni a statisztikai és szociológiai eszközök egy olyan együttesét, egy olyan társadalmi mutatórendszerét, amelynek segítségével a lehetőségekhez képest hiteles képet kaphatunk folyamatosan arról, hogy a társadalom rendelkezésére álló javak ténylegesen milyen elosztásban kerülnek a különböző társadalmi rétegekhez, csoportokhoz és területi egységekhez. Szabályozóelveink s általában társadalmi gyakorlatunk működését csak ezeknek az információknak a birtokában korrigálhatjuk, s idomíthatjuk a változó körülményekhez.

6. Tudatában kell lennünk annak, hogy a szabályozóelvek kidolgozása és érvényre juttatása csak akkor sikerülhet, ha nem pusztán a tudományos kutatás és a gazdasági-társadalmi irányítás feladatának tekintjük őket, hanem az egész társadalom közös ügyének, nyíltan megvitatandó közös gondjának. Csak így alakulhat ki végül is az a bizonyos társadalmi konszenzus; csak így köttetik majd meg ama bizonyos társadalmi szerződés; csak így érzi, érezheti majd az értékek cseréjének kialakuló rendjét igazán a sajátjának, s valóban igazságosnak az egész társadalom.

AZ ÉRTÉKMENTESSÉG PROBLÉMÁJA AZ EMBERTUDOMÁNYOKBAN

JÓZSA PÉTER

1. AZ „ÉRTÉKMENTESSÉG” FOGALMA

A felületes szóhasználat egyszerűen azonosítja egyfelől a tudományosságot és az értékmentességet, másfelől az értékszerűséget és a tudománytalanságot. Emiatt ahhoz, hogy ezt a felfogást cáfoljuk, látszólag definiálnunk kellene a tudományosság fogalmát. Ám tekintettel arra, hogy erről a témáról évente a publikációk tucatjai látnak napvilágot és a legkülönbözőbb — részben összeegyeztethetetlen — definíciókat javasolják, erre itt semmiképpen sem vállalkozhatunk. Szerencsére azonban nincs is rá szükség: az „értékmentesség” és a „tudományosság” fogalmának elválasztásához nagyjából elegendő a tudományosságnak az az általános, közkeletű, „képzetszerű” fogalma, amelynek tartalmában és terjedelmében lényegileg mindenki egyetért, mihelyt ezt a fogalmat egyáltalán tudatosan használni kezdi és szembeállítja ellentétével, a tudományosság hiányával. E képzetszerű fogalom értelmében a tudományosság négy legfontosabb eleme a következő:

a) az a feltevés, hogy a vizsgálandó tárgynak, folyamatnak stb. a rá vonatkozó emberi képzetektől független tulajdonságai vannak, amelyeknek létezéséről érzékszerveink segítségével meg kell tudnunk győződni (ebben az értelemben egy vers ritmusa, egy levéltári okmány tartalma vagy egy vegyi elváltozás jellege egyaránt empirikus tény), és az a törekvés, hogy e tulajdonságokat önmagukban, minden „idegennek a hozzáadása nélkül” (Engels) mutassuk ki, — röviden, a megismerő szándéktól¹ független objektivitás tételezése;

b) az a magatartás, amelyik következetesen vállalja, hogy a valóság — az, amit meg akarunk ismerni — független mind a saját előfeltevéseinktől, fennálló meggyőződéseinktől, mind a saját óhajainktól stb. — röviden, az értékmentesség értelmében vett objektivitás;

c) a tudományosnak minősülő eljárás megismételhetősége, vagy legalábbis totális ellenőrizhetősége a legapróbb metodikai részletekig;

d) az okoskodás és az igaz kijelentés bizonyos, mindenkor definiált formális kritériumainak betartása.

¹ Azért „szándékot” írtunk, nem pedig „megismerő folyamatot”, mert, mint tudjuk, különféle agnosztikus (neopozitivisták stb.) irányzatok felfogása szerint az, amit megismerünk, nem független magától a megismerési *folyamattól*: ám ezek az iskolák sem tagadják, hogy a megismerés aktusa után ismerünk valamit, ami az aktus előtt ismeretlen volt. A radikális szolipszizmus az egyetlen olyan álláspont, amelynek a számára megismerő, megismerendő és megismert gyakorlatilag egybeesik. Következésképpen azt a tudományosság itt alkalmazott laza fogalma által szabott követelményt, hogy a megismerőtől független ismeretlen tárgy létezését tételezzék, a modern agnoszticizmus talaján álló tudományteoretikusok is kielégítik.

Látjuk, hogy az értékmentesség követelménye egy meghatározott ponton kapcsolódik a tudományosság követelményéhez; meg fogjuk vizsgálni, hogyan. Előbb azonban el kell választanunk a két fogalmat, a két követelményt.

A dolog úgy áll, hogy egy sajátos értékszerűség magának a problémának a velejében benne rejlik, nevezetesen igazság és hamisság, ill. igazság és tévedés megkülönböztetésében. Igazat mondani jó, hamisat állítani vagy tévedni rossz. Az igaz beszéd követelménye önmagában, amely ebben a tiszta formában Szókratésznál fogalmazódik meg, de még inkább a tudatunktól független empirikus valóságról való igaz beszéd követelménye (lord Bacon), — *értékszerű posztulátum*, mégpedig az európai civilizáció egyik középponti intellektuális értéke.

Az igaz beszéd formális kritériumai, mint láttuk, a tudományosság egyik elemét alkotják. Másfelől viszont, az európai gondolkodás posztulátumai értelmében, a valóságról való beszéd *tartalmilag* akkor igaz, ha *tudományos*. Természetesen nem-tudományos kijelentések is *lehetnek* igazak, de a tudományos gondolkodást *elvileg* jellemzi az objektív igazságra való *tudatos* törekvés, és, éppen a maga jól kidolgozott (s örökösen munkában levő) episztemológiai, metodikai, technikai stb. szabályai jóvoltából, *elvileg* jelent — ha nem is feltétlen, de nagyobb — garanciát az igazságra. Márpedig, ha az igazság pozitív, a nem-igazság pedig negatív érték, akkor a tudományosság értékes.

Világos tehát, hogy a tudományosság érték általában, önmagában; ezen túlmenően pedig valamennyi alváltozatában a mindenkori tudományos metodika külön érték, mint a tudományos igazság — a fő érték — elérésének eszköze és záloga. Azt mondhatnánk tehát, hogy a tudományosság posztulátumainak mindenkori rendszerében kultúránknak egy bizonyos értékrendszere ölt alakot, amely a tudományosnak tekintett módon megalapozott kijelentéseket — az objektív igazság megbízható megismerésének kritériuma szempontjából — értékesnek, a tudományosság híjával levő érveléseket pedig értéktelennek tekinti.

Következésképpen a tudományos magatartás önmagában nem értékmentes; ellenkezőleg, értékek tételezését, ti. a tudományosság értékeinek tételezését jelenti. Ebben az értelemben kétségtelenül értéknek kell tekintenünk mind a valóság ismeretelméleti objektivitására, mind értékmentes megközelítésére, mind a tudományos folyamat ellenőrizhetőségére, mind pedig az igaz kijelentés formális szabályainak betartására vonatkozó követelményt.

Itt mindjárt az is világos, hogy az igazság, a tudományosság értékességének, értékszerűségének tényét nem lehet érvül felhozni — a tudományosság álláspontján *belül* maradva² —, mint olykor megtörténik, az értékmentesség köve-

² Egyáltalán nem állítjuk, hogy a tudományosság követelménye ellentmondásmentes. Az ellentmondás abban rejlik, hogy a „tudományos megközelítés” — melynek célja meghaladni, megkérdőjelezni, idézőjelbe tenni az emberi beszéd minden más formáját, felbontani mindent, ami „nem-tudományos” — képtelen önmagára vonatkozólag más-képpen kérdéseket feltenni, mint a saját terminusaiban. Vagyis a tudományos beszéd — a gondolkodás evolúciójának történeti terméke —, amely bizonyos értelemben lehetővé teszi az ember számára, hogy önmagát is megismerje „kívülről”, a tudományos beszéd tehát *saját magát* sohasem lehet képes kívülről megismerni. Nem képzelhető el olyan metatudományosság, amely magát a tudományosságot tudományos kritériumokon kívül egyébnek az igénybevételével vizsgálhatná. (Ez egyébként minden „episztémére” nézve igaz. Ha a mitikus gondolkodás — a maga módján — felteszi magának a kérdést, hogy ő maga micsoda, a válasz mindig egy új mítosz lesz.) De ha a tudományos gondolkodás

telményének realitása ellen. A tudományosság követelménye civilizatórikus érték, s mint ilyen, merőben más szinten működik, mint az értékmentesség követelménye. A tudományos igazság *cél*; az értékmentesség e cél elérésnek egyik *feltétele*.

A problémát tehát úgy határolhatjuk körül, hogy az értékmentesség követelménye nem azonos magával a tudományossággal, hanem a tudományos eljárásban, a tudományosság követelményének alkalmazási módjában érvényesítendő. Ám mit jelent itt?

2. TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS EMBERTUDOMÁNY³

Az értékmentesség követelményét egészen durván és általánosan úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a kutató számára nem lehet mindegy, hogy megállapításai igazak-e, de csak akkor képes eljutni az igazsághoz, ha mindegy a számára, hogy ez az igazság mi, és kutatómunkáját ennek megfelelően kizárólag az igazság feltárásának szempontja vezérli, ill. negatív fogalmazásban: kiküszöböl minden olyan tényezőt a kutatásból, amely ezt gátolná.

Ez a „mindegy” itt két dolgot jelent. Először, vállalnia kell tudni saját hipotéziseinek esetleges érvénytelenné válását. Ha pl. az a meggyőződése, hogy a rákbetegséget vírusok okozzák, de esetleg kétséget kizáró módon felismeri, hogy ez nem igaz, és nagyobb valószínűség szól a másik hipotézis mellett, amelyik a sejtfajlás szabályozási zavarairól indul ki, akkor eredeti meggyőződése mint érték nem akadályozhatja az új felismerést.

Másodszor azt jelenti, hogy önmagában véve, tartalmilag nem fűződhetnek értékszerű (ideologikus) érdekei sem egyik, sem másik lehetséges verzióhoz, pontosabban, ezek sem *akadályozhatják* az objektív konzekvenciák levonását.

A két követelmény közül az első semmiféle elvi jellegű, tudományelméleti nehézséget nem okoz; végeredményben csak intellektuális kapacitás és tudományos becsületesség kérdése; azt mondhatnánk, hogy a tudományosság fent jellemzett általános követelményei már involválják. A második már elvi nehézséget okozhat. Tudjuk például, hogy a darwinizmus elfogadása hányszor ütközött valláserkölcsei akadályokba XIX. századi biológusoknál és antropológusoknál; vagy hogy a liszenkóisták áldialektikája hogyan akadályozta a genetikai folyamatok kutatását; vagy hogy milyen ellenállást szült materialista fizikusokban a Heisenberg-féle határozatlansági reláció miatt, hogy agnosztikus következtetések *is* levonhatók belőle. Mindamellet, ha a dolgot közelebbről szemügyre vesszük, látható, hogy a tudományosság fent felsorolt elemi követelményeinek együttese már az ilyen típusú — ideologikus eredetű — értékszerűséget is kizárja; ami azonban még ennél is fontosabb, itt, a természettudomány szférájában, tökéletes kizárása *nem megoldható feladat*. A természeti tények általában kellő tisztasággal elszigetelhetők ahhoz, hogy a ku-

képtelen kívülről megkérdőjelezni magát, ebből az következik, hogy azt a kérdést is lehetetlen feltenni, hogy végső elemzésben mennyiben *érvényes* a beszédje bármilyen nem-tudományos gondolkodásról, és mennyiben *érvényesebb* bármilyen nem-tudományos gondolkodásnál, — hiszen a válasz mindig tudományos érvelés lesz.

³ Az alábbiakban a probléma konkretizálásakor nem általában az embertudományok, hanem specifikusan a szociológia köréből merítünk illusztrációkat és kérdésfeltevéseket.

tatónak módja legyen minden zavaró elemtől mentesen megfigyelni a vizsgált jelenséget. Ezért a megfigyelés folyamatát prekoncepciójától is függetlenné teheti. A természettudóstól megkövetelhető, hogy a világ isteni teremtésében való hitétől függetlenül mérlegelje azokat a tényeket, amelyek az evolúció elméletét igazolják vagy nem igazolják; megkövetelhető, hogy a probléma vélt világnézeti jelentőségétől függetlenül bírálja el azokat a tényeket, amelyek a genetikai elméletet igazolják vagy nem igazolják. A világnézeti premisszáknak és a megfigyelés tényeinek ez a szétválasztása azért követelhető meg, mert *lehetséges*. S nem képzelhető el, mai gondolatrendszerünk keretei között, olyan álláspont, amely a tudományosság követelményét elfogadja, de a világnézeti stb. premisszákat kikapcsolásának, vagyis az értékmentes kutatásnak ezt a követelményét nem állítja fel. Aki — még a természetről van szó — objektív, tudományos igazságot, objektív, tudományos megismerést mond, az — egyebek között — tudományon kívüli premisszáktól mentes, értékmentes kutatást is mond.

Az európai gondolkodás hosszú ideig csak a természetet tekintette kutatható és kutatandó komplexumnak, pontosabban, olyan komplexumnak, amelyre az empirikus megismerés Bacon, Galilei, Newton által kidolgozott szabályai alkalmazhatók. A „társadalomtárgy”, a társadalom mint olyan egész, amelyben empirikusan megismerhető törvényszerű folyamatok működnek, fokozatosan alakul ki a XVIII. század végére Hobbes, Colbert, Turgot, a felvilágosodás és a klasszikus politikai gazdaságtan, valamint — nem utolsósorban — Rousseau jóvoltából. Mindenesetre a XIX. század közepére a társadalmi folyamatok objektivitása és objektív megismerhetősége hallgatólagos evidencia. Nemcsak Marx beszél a társadalmi folyamat „természettörvényeiről” vagy Engels a társadalmi fejlődésnek a természeti szükségszerűség erejével ható törvényeiről: a szaktudományos értelemben vett szociológia két megalapítója, Comte és Spencer, ugyanennek az evidenciának a talaján áll (Spencer egy időben egyenesen organizmusnak tekintti a társadalmat).

Mindabból, amit fentebb a tudományos megismerés sajátosságairól mondtunk, logikusan következik, hogy a társadalomra vonatkozó tudományos megismerésnek is értékmentesnek kell lennie. S arra, hogy ez a mozzanat problematikus lehet, a polgári szociológia igen sokáig fel sem figyelt. Marx hiába mutatta ki, már a XIX. század közepén, a klasszikus és a vulgáris közgazdaságtan bírálata keretében, hogy a polgári talaján álló, tehát a tőkés termelés teremtette objektív látszatokkal, az árufetisizmussal és a tőkefetisizmussal szemben legalábbis *kritikátlan*, sokszor azonban éppenséggel *apologetikus* közgazdaságtan eltorzítja a valóságot, *nem tud* eljutni bizonyos mélyebb összefüggésekig. A marxizmus a szocialista munkásmozgalom keretein kívül, a társadalomkutatással foglalkozó értelmiség egész körében csak a századforduló után kezdett hatni, ekkor azonban kérdésfeltevései viharos gyorsasággal kapnak polgárjogot s kérdőjelezik meg a polgári szociológia addigi nyugodt biztonságát. Max Weber 1910 táján veti fel az „objektivitás” és az „értékmentesség” problémáját.

Az értékprobléma az embertudományok vonatkozásában a dolog végső lényegét tekintve kétféleképpen merül fel: praxeológiai és episztemológiai.

Praxeológiai a következőről van szó. Az, hogy az igazság *mi*, az emberi világ kutatója számára nem lehet ugyanabban az értelemben „mindegy”, mint a természetkutató számára. Ha a természetkutatónak sikerült kikapcsolnia a világnézetével vagy a csoportkötődéseivel stb. összefüggő minden-

nemű külsődleges elemet, akkor önmagában az a tény, hogy a rákot vírusok vagy szabályozási zavarok okozzák, hogy a szerzett tulajdonságok öröklődnek-e vagy sem stb., stb. tökéletesen mindegy, a fontos az igazság. De az emberi világ kutatója számára az, hogy egy társadalom egészségesen fejlődik-e vagy nem, végső soron sohasem mindegy. A társadalomkutató egy olyan realitást kutat, amelynek önmaga is része, amelynek ő reflektív szószólója, amelynek a Sollenjét illetően mélyen beágyazott saját értékei vannak. Maga a témaválasztás már értékválasztás, amint azt Weber is, Myrdal is igen helyesen hangsúlyozza. Világos, hogy megvannak a jó pszichológiai okai annak, ha valaki fizikus lesz, nem pedig vegyész, és ha fizikusként a magrézecskek problémáját választja tárgyául, nem pedig a kristálytant stb. Ám az is világos, hogy ezek merőben másfajta meghatározottságok, mint amikor a történész, mondjuk, a magyar nemzeti tudat kialakulását választja tárgyául, nem pedig a magyar államiság történetét, vagy ha valaki a különböző társadalmi rétegek esztétikai praxisának különbségeit kívánja vizsgálni stb. Ez utóbbi döntésekhez nyilvánvaló módon magukat a problémákat érintő személyes érték-döntések, értékpremisszák, személyes elkötelezettségek fűződnek. — De tegyük fel, hogy még ez sem áll fenn; tegyük fel, hogy egy szociálpszichológus ugyanolyan szenvtelenül figyelni különféle összetételű emberi csoportok „teljesítménymechanizmusát”, mintha tengeri malac telepek eseményeit regisztrálná; hogy egy közgazdász úgy írja le valamilyen gazdasági egység növekedési görbéjét, hogy az eredmény szubjektíve tökéletesen mindegy a számára. Csakhogy következtetései ekkor is felhasználásra kerülnek, s ha szubjektíve nem is, objektíve mindig valamilyen társadalmi praxist szolgálnak. De hiszen ilyen értelemben a természettudós munkája is praktikus, vethetné ellen valaki; ő sem felel azért, hogy következtetéseit hogyan használják fel. Ez igaz, s ezt az összefüggést sok oldalról megvilágították már a modern tudós etikai felelősségével kapcsolatban. A természettudós megismerést nyújt az emberen kívüli világról, amelyet azután csakugyan így is, úgy is felhasználhatnak tőle függetlenül. Az emberi világ kutatója által nyújtott ismeretet azonban *annak* a vonatkozásában használják fel, *amire* vonatkozik, ti. az *emberekre nézve*. Az emberi világ kutatója magát az emberi világot teszi így vagy úgy „manipulálhatóvá”. Ennyiben az emberre vonatkozó mindennemű kutatás, mind a kérdésfeltevést, a témaválasztást, mind a konzekvenciákat tekintve *praktikus*, tehát értékektől *függ* és értékeket *szolgál*, teljesen függetlenül attól, hogy tudja-e ezt a kutató vagy sem, ill. hogy mennyire vagy „hogyan” tudja. A társadalmi realitásra vonatkozó mindennemű megismerési folyamat ennek a társadalmi realitásnak a szülőtte és továbbalakító eleme; az osztálytársadalmi praxis szerves része.

Tudjuk azonban, hogy az igazi, éles viták nem a probléma praxeológiai, hanem episztemológiai szintjén dűlnak. Itt két nagy kérdéscsoportról van szó, a kutatás minden esetben értékeket érintő következményeiről, és magának a kutatási folyamatnak az értékektől való megtisztíthatatlanságáról.

Lássuk az első kérdéscsoportot. A társadalmi valóság mindig az érintettek számára *valamilyen módon megjelenő* valóság. Beletartoznak az értékek, az ideológiák, az akár manipulált, akár szerves, tudattalan látszatok: „álcázott” valóság (melynek álcája maga is objektív). Következésképpen, rejtett törvényszerűségeinek feltárása „leálcázását” jelenti. Le kell tudni hántani róla a látszatokat; fel kell ismerni azokat az értékeket, amelyek elrejtik azzal, hogy igazolják. Amikor egy amerikai szociológus azt mondja, hogy „a vállalatvezetés kezébe kell adni azokat az eszközöket, amelyek biztosítják, hogy a munkás

boldognak érezze magát a gyárban”, ez egyáltalán nem cinizmus. Számára ez a dolgok rendje, s minthogy magára e rendre nézve — amely nem más, mint a vállalat harmonikus működése a rentabilitás adott kontextusában — képtelen kérdéseket feltenni, egyszerűen kiesnek a látóteréből a társadalmi valóságnak mindazok a tényezői, melyek vagy azzal a következménnyel járnak, hogy ez a „boldogság” lehetetlen, vagy pedig (ti. siker esetén, a dolgozónak a „munkafeladattal” való tökéletes azonosulása esetén) még sokkal beláthatatlanabb következményeket vonnak maguk után. Ahhoz, hogy megértsük a társadalmi valóságnak azt a dinamikáját, amely e szociológus számára *hozzáférhetetlen*, át kell törni azt az ideologikus értékfalat, a rentabilitás fetisizált problémájának értékrendszerét, amely őt ettől a valóságtól elválasztja. Ez azt jelenti, hogy az amerikai valóságnak az ideologikus látszatok mögé hatoló kutatása eo ipso értékek tagadását vonja maga után, az e valóság által önnön igazolására kitermelt értékek semmisségének kimutatását fogja jelenteni. Ez csak tudatosan lehetséges. Viszont értékeket tudatosan *tagadni* lehetetlenség értékek *állítás*a nélkül. „Rossz—jó”, „célszerű—célszerűtlen” stb. minden esetben viszonyfogalmak. Bármiről csakis azért vagyok képes azt gondolni, hogy „nem jó”, mert van *valamilyen* képzetem arról, hogy *valami más a jó*. Ez *logikai* szükségszerűség. A fetisizált rentabilitást nem volnék képes hamis értéknek tételezni, ha nem volna valamilyen elképzelésem arról, hogy a termelésnek más célja is lehet. Következésképpen minden olyan kutatás, amely más kutatások dogmatikus, ideologikus, apologetikus stb. értékeit leplezi le, minden esetben maga is értékeket tételez. Ez a tételezés már nem feltétlenül tudatos; de minél kevésbé az, annál rosszabb, mint még látni fogjuk.

Az episztemológiai szint másik kérdéssoportja magát a megismerés lehetőségét érinti. Minthogy itt van a probléma tulajdonképpeni magva, külön fejezetben tárgyaljuk.

3. WEBER, MYRDAL ÉS AZ OBJEKTÍV IGAZSÁG

Mindenekelőtt el kell oszlatni egy „Weber-legendát”. Elterjedt felfogás szerint Max Weber az „értékmentesség prófétája”, aki lehetségesnek és szükségesnek tartja, hogy a társadalomkutató a saját értékeitől szabadon („értékmentes” = „wertfrei”) kutassa és ismerje meg a valóságot, az igazságot, még ha az igazság halomba dönti is ezeket az értékeket stb. Ez téves. Weber nem a mindennemű értékpremisszától független kérdésfeltevést, kutatást és konklúziót, hanem csak az értékpremisszák és a lebonyolítási folyamat, a „technika” *szétválasztását* tartja lehetségesnek.

„Az értékítéletek tudományos... kritikája nem lehet több, mint a történetileg adott értékítéletek és eszmék alakjában előttünk fekvő anyag formállogikai megítélése, vagyis annak az elbírálása, hogy mennyire teljesítették az eszmények az akart dolog belső *ellentmondás-mentességének* posztulátumát... a konkrét értékítéletben megnyilatkozó végső értékmércék *tudatosítása* a legtöbb, amit a tudomány nyújtani képes anélkül, hogy a spekuláció mezejére lépne.”⁴

⁴ Max Weber: A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”; „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970, 12.

„Tény és való még valami: éppen ‚személyiségünk’ legbensőbb elemeit, a cselekvésünket meghatározó s életünknek értelmet és jelentőséget adó legmagasabb és végső értékítéleteket szoktuk ‚objektíve’ értékes valaminek érezni. . . Csakhogy az ilyen értékek érvényességének megítélése hit dolga . . . de semmi esetre sem tapasztalati tudománynak a tárgya abban az értelemben, ahogyan mi itt azt művelni kívánjuk.”⁵

„Nem létezik a kultúrának . . . *semmiféle* tökéletesen ‚objektív’ tudományos elemzése, *függetlenül* ama különleges és ‚egyoldalú’ szempontoktól, amelyek szerint — kimondottan vagy hallgatólagosan, tudatosan vagy tudattalanul — az illető jelenséget a kutatás tárgyaként kiválasztjuk, elemezzük és ábrázolva tagoljuk.”⁶

S mit kell ettől ‚elválasztani”? A kutatás forrásául szolgáló értékeszmék ‚szubjektivitásából” „. . . *nem* következik, hogy a kultúra tudományos kutatásának eredményei is csak ‚szubjektívák’ lehetnek *abban* az értelemben, hogy az egyik ember számára *érvényesek*, a másik számára *nem* . . . az alkalmazott fogalmi segédeszközök kialakításában . . . meghatározó szerepe van ugyan a vezérlő ‚szempontnak’, de az alkalmazás módja tekintetében a kutatót itt is, mint mindenütt, természetesen kötik gondolkodásunk normái. Mert tudományos igazság csak az lehet, ami érvényes *akar* lenni mindazok számára, akik az igazságot *akarják*.”⁷

Vagyis: a kutató alapállása, tárgyválasztása, kutatásának célja *nem lehet* ‚értékmentes”, sőt; ezzel szemben magának a kutatási eljárásnak és a következtetések módjának *formálisan konkluzív*nak kell lennie mindazok számára, akik a gondolati munkának mindezeket a formális eljárásait, az igaz beszéd formális kritériumait érvényesnek tartják („egy kínai számára is”, mondja Weber).

De van még egy követelmény:

„Kizárólag arról a magában véve egészen triviális követelményről van szó, hogy a kutató és a kifejtő feltétlenül *válassza külön* az empirikus tények megállapítását . . . és az ő gyakorlatilag értékelő állásfoglalását, amellyel ezeket a tényeket . . . öröndetesnek vagy nem öröndetesnek ítéli. . .”⁸

Végezetül:

„Tény és való, hogy az empirikus tudományágakban felvetődő problémákra magukban véve ‚értékmentes’ válaszokat kell adni. Ezek nem ‚értékproblémák’. De tudományágaink területén befolyása alatt tartja őket a realitásoknak az értékekhez való kapcsolódása . . . az ‚érték kapcsolódás’ [Wertgebundenheit] kifejezés csupán azt a sajátos tudományos ‚érdeklődést’ kívánja filozófiailag értelmezni, amely az empirikus vizsgálat tárgyának kiválasztását és megformálását megszabja.”⁹

Weber tehát egyáltalán nem azt állítja, hogy a társadalomkutató ugyanúgy mindennemű értékpremisszától mentesen szemlélheti tárgyát, mint a természettudós. Már Weber számára is világos volt, hogy nincs olyan egyéni tudat, melynek működését — változó határok között — meg ne szabnák társadalmilag érvényes, osztály-, csoport-jellegű értékek. Az emberi jelenségeket az

⁵ Uo. 13.

⁶ Uo. 30.

⁷ Uo. 43–44.

⁸ Max Weber: A szociológiai és közgazdasági tudományok ‚értékmentességének” értelme; „Állam, politika, tudomány”, 85.

⁹ Uo. 96–97.

emberi társadalom tagja képtelen értékek nélkül szemlélni, egyszerűen azért, mert az *emberi társadalom tagjának lenni nem utolsósorban éppen annyit jelent, mint meghatározott* — és igen mélyen, lényegileg a születés pillanatától kezdve beépülő — *értékek szerint tájékozódni a világban.*

De vizsgáljuk meg két önkényes illusztráció segítségével, mit jelent Weber posztulátuma.

Tegyük fel, egy szociológus azt vizsgálja, hogy bizonyos népesség életmódja mennyire higiénikus, és metodikailag kifogástalanul megállapítja, hogy nem az. Ebben az esetben hiánytalanul eleget tett a weberi posztulátumnak, annak ellenére, hogy már témaválasztásának pusztá tényében egy meghatározott kultúra álláspontja, egy meghatározott társadalmi berendezkedés normatívája, értékálláspontja fejeződik ki, amelyben a higiénia érték. Ennek az értékrendszernek a szempontjából a szóban forgó népesség deprivilegizált helyzetben van, s ennek leszögezését a weberi posztulátum — a tények tiszta leszögezése *után* — szintén megengedi, s a posztulátum kielégítése szempontjából teljesen irreleváns, hogy ugyanez a népesség privilegizált lehet egy másik — a szociológus számára ismeretlen vagy legalábbis lényegtelen — értékrendszer szempontjából, amelyik, mondjuk, az emberi kapcsolatteremtés közvetlenségét, fesztelenségét, melegségét stb. tekinti fontosnak. Feltételezhető azonban, hogy ez a másik tényező e népesség belső életét, atmoszféráját, szociális világának dinamizmusát, más rétegekhez való viszonyát stb. ugyanolyan mértékben meghatározza, mint az első, a „legérvényesebb” értékrendszer szerinti deprivilegizáltság. Minthogy pedig *csak az értékek diszkontinuusak, maguk a társadalmi folyamatok soha*, feltételezhető továbbá, hogy a szociológus számára (saját „értékszemüvege” miatt) hozzáférhetetlen tényezők által meghatározott folyamatok *belejárásának azokba a folyamatokba*, amelyek már belesznek látókörébe. *Emiatt azonban az őt érdeklő folyamatok igazi rugóit sem ismerheti meg egészen.*

Vagy ha például két iskolaszociológus közül az egyik számára az iskolai munka eredményességének kritériuma minél nagyobb mennyiségű információ elsajátíttatása, a másik számára pedig a személyiségnek a szabad önkifejezésre való képessé tétele, akkor kölcsönösen képtelenek lesznek két olyan iskola-rendszer objektív összehasonlítására, melyek közül az egyik így, a másik amúgy dolgozik.

Következésképpen, ha a társadalomtudományi „értékmentesség” egész problematikája abból a felismerésből ered, hogy a kutató számára saját értékei leárnyékolhatják a valóság bizonyos összefüggéseit és emiatt állandóan fennáll az olyan megismerés veszélye, amely kizárólag ezeket az értékeket „igazolja vissza” és elfedi az objektív igazság mindazon oldalait, amelyek ez értékek felől nézve nem láthatók — akkor teljesen világos, hogy a weberi posztulátum *ennek* az objektív igazságnak a megközelítését semmivel sem garantálja jobban, mint a saját értékeit tekintve kritikátlan, naiv szociológia. Kizárólag az értékek őszinte explicitálását s az ezeknek az értékeknek a jegyében folyó kutatás metodikai tisztaságát és követhetőségét garantálja.

Myrdalról olykor azt mondják, hogy Weberet követte az értékprobléma tárgyalásában, s maga is hivatkozik rá. Álláspontja azonban lényegesen eltér a Weberétől.

Myrdal ugyanolyan radikálisan fel- és elismeri, hogy a kutató nem akaszthatja szegre a saját értékeit, s hogy azok meghatározzák munkáját. Csakhogy míg Weber, ha nem is csinál a szükségből erényt, de csak ennek a ténynek a

tudatosítását tudja ajánlani a szociológusnak, addig Myrdal szembenéz azzal a ténnyel, hogy a kutatásnak az értékektől való megtisztíthatatlansága *tévedések* forrása lehet, eltorzíthatja az objektív igazságot.

„A teljes objektivitás . . . olyan eszmény, melyre állandóan törekszünk, de amelyet soha nem érhetünk el. A társadalomtudós maga is része a kultúrának, melyben él, és soha nem sikerülhet teljesen megszabadulnia környezetének uralkodó prekoncepcióitól és elfogultságaitól.”¹⁰

Myrdal egyik legfontosabb gondolata szintén az értékpremisszák feltétlen tudatosításából indul ki. Weberen itt annyiban megy túl, hogy szerinte a kutatóknak nemcsak a saját értékpremisszáit kell rögzítenie, hanem az adott problémakörrel kapcsolatban az illető társadalomban forgalomban levő összes „szignifikáns és releváns” értékpremisszákat. Ebben az esetben, véli, nem fordulhat elő, hogy saját értékpremisszáink elfedik előlünk a valóságot.

Másodszor azonban még mindig fennáll a veszélye annak, hogy saját értékpremisszánk rejtve marad előttünk. Ebben az esetben elfogultságaink működnek. Szeretnénk ezzel kapcsolatos igen értékes fejtegetését részleteiben idézni: „Az elfogultságok felkutatásának módszere ugyancsak egyszerű. Kimondatlan premisszáként rejtve maradnak, s a belőlük, valamint a ténybeli adatokból levont következtetések logikai tévedéseket tartalmaznak. Ily módon az elfogultságok kitapogatásának általános módszere az, hogy összevetjük a végkövetkeztetéseket a premisszákkal, és megtaláljuk azt a *non sequitur*t, melynek feltétlenül ott kell lennie, ha a következtetések elfogultak. Ha egyetlen premissza sincs explicite kimondva, akkor nem lehetséges, hogy a következtetések konkluzívek legyenek. Ez a módszer mindaddig jó, ameddig az elfogultságok a következtetések síkjára korlátozódnak. Ha az elfogultságok magukat a megfigyeléseket is befolyásolják, azaz ha rosszul veszik fel és rosszul rögzítik az adatokat, akkor módszerünk a megfigyelések megismétlése. Amennyiben az adatok kiválasztását, az alkalmazott nézőpontot és hipotéziseket, vagy pedig a tanulmányozott terület kijelölését befolyásolták elfogultságok, akkor az ellenőrzés abban áll, hogy alternatív hipotéziseket vetünk fel, és oly módon bővítjük a kutatás skáláját, hogy a figyelmen kívül hagyott területet is felölelje. Általában a legjelentősebb módja a védekezésnek az, ha tudatában van az ember az elfogultság problémájának.”¹¹

Myrdal tehát elvileg, módszertanilag szükségesnek és lehetségesnek tartja az elfogultságok hatásának fokozatos tudatosítását és bármelyik kutatási fázisban a próba-hiba módszerrel való korrigálását.

Végül hadd említsük meg Myrdalnak egy olyan gondolatát, amely saját fejtegetésében mintegy mellékesen kap hangot, amelyre kommentátorai sem figyeltek fel, amelyet azonban a magunk részéről igen lényegesnek tartunk. Az amerikai szociológia történetével kapcsolatban ugyanis megemlíti, hogy pl. a négerkérdésben a különböző elfogultságok többek között az empirikus kutatás tömegessé válása következtében lepleződtek le, mert a különböző kutatások, kellően nagy számuk folytán, mintegy akaratlanul, implicite mutatták ki kölcsönösen egymás tévedéseit. Ha ezt továbbgondoljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy ha az *egyéni kutató* esetleg nem is garantálhatja kellőképpen az objektív igazságnak saját értékei ellenére való megközelítését, egy

¹⁰ Gunnar Myrdal: „Érték a társadalomtudományban. Válogatott módszertani tanulmányok”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1972, 232.

¹¹ Uo. 233 – 234.

meghatározott szintig van erre egy bizonyos *társadalmi* garancia: a kutatások, ha kellően nagy a számuk és kellően függetlenek, tömegmérésekben mintegy egymást kontrollálhatják. Természetesen amennyiben egy meghatározott időszakban egy társadalom *minden* lényeges kutatása egy bizonyos osztályideológia végső értékorientációja jegyében folyik, ezt az „érték-ernyőt” már csak külön erőfeszítéssel, a társadalmi praxisnak egy másik álláspontjáról lehet áttörni.

4. AZ ÉRTÉKMENTESSÉG SZÜKSÉGESSÉGE

Próbáljunk a fentiek után választ adni az alapkérdésre, hogy ti. mennyiben *szükséges* és mennyiben *lehetséges* „értékmentes” társadalomkutatás.

Foglaljuk össze még egyszer: milyen értelemben?

I. Nem lehetséges és nem szükséges *praxeológiai* értelemben,

1. sem abból a szempontból, hogy a kutatónak „mindegy” lehetne, milyen az emberi valóság (ellenkezőleg: éppen azért lett társadalomkutató, mert valamilyen szempontból személyesen fontos a számára, hogy az emberi világ milyen);

2. sem abból a szempontból, hogy kutatómunkájával milyen gyakorlatot szolgál (egészen más lapra és nem is dolgozatunk keretébe tartozik az a kérdés, hogy el is háríthatja magától ezt a problémát, hogy illúziói is lehetnek felőle stb.).

II. Nem lehetséges és nem szükséges *episztemológiai* értelemben abból a szempontból, hogy bármely társadalomkutatásnak maguk a kérdésfeltevésai, még inkább a következtetései már azáltal is értékrelevánsak, hogy az adott társadalomban az illető problémával kapcsolatos érvényes értékeket vagy erősítik vagy kikezdi.

Marad a probléma negyedik része, mint mondtuk, a magva, hogy ti. szükséges- és lehetséges-e az értékmentesség, vagy legalábbis a működő értékek kontrollja szorosan véve magában a kutatásban.

A szükségesség kérdésének feltétele értelmetlenné látszik, hiszen már Weber számára is világos volt, hogy itt egy olyan tényezőről van szó, amely legalábbis problematikussá tesz minden társadalomtudományt; s különösen világos ez, vélné az ember, marxisták számára.

Fel kell azonban figyelni arra a mostanában — fiatal kutatók körében, de nem csak ott — felbukkanó új, tulajdonképpen ultramannheimianus álláspontra, amely szerint az értékek kikapcsolására törekedni a társadalomtudományban nemcsak lehetetlen, de *nem is szükséges*.

Ennek az álláspontnak a legradikálisabb megfogalmazásai szerint a társadalomban nem létezik a kutatók nézeteitől, értékeitől független, objektív igazság. Minden kutató a saját rétegének, osztályának értékei szerint rendezi a valóságot, s ha anyagát és annak problémáit következetesen és tisztességesen gondolja végig, mindenképpen valamilyen igazságot fog kimondani, *osztályigazságot*. Ennek az álláspontnak az ismeretelméleti bírálatába itt most nem mehetünk bele. Világos, hogy ha minden jól végiggondolt társadalomtudományi álláspont *igaz*, akkor a különböző felfogások között nincs dialógus, nincs kritika; és akkor nincs is *társadalomtudomány*: minden szociológia csupán a megfelelő osztálypraxis ideológiája. Ebben az esetben metodikailag is édesmindegy, hogy az ember mit csinál; sőt, ha az empirikus tények bármilyen

„vizsgálata” amúgy is csak a saját nézeteimet igazolja és ez *nem baj*, — akkor egyáltalán nincs szükség semmiféle empirikus kutatásra; a szociológia megszüntetendő.

De nézzük inkább, ugyancsak önkényes példán, hogyan festhet ez az álláspont a szociológiai gyakorlatban. Tegyük fel, egy kutatót a munkások művelődése foglalkoztat. Megvannak a *maga* értékei arra vonatkozólag, hogy milyen az ideálisan művelődő munkás. Ehhez igazodva kidolgozza a különböző mértékben és minőségben művelődő munkástípusok rendszerét; mindezt deduktíve, saját értékeinek kritériumai szerint. Ezután „reprezentatív” munkás-mintán megvizsgálja, hogy a munkások mekkora és milyen csoportjainak viselkedése mennyiben és hogyan felel meg a kidolgozott kritériumoknak. Milyen esetben lehet haszna ennek a kutatásnak? Ha van valami fogalmunk arról, hogy a kidolgozott kritériumoknak mennyi és milyen közük van a munkásság tényleges művelődési tendenciáihoz. Mert azt józan ésszel nem állíthatja senki, hogy a munkásságnak nincsenek objektív, inherens művelődési tendenciái, hanem azok mindig olyanok, amilyeneknek ez vagy az a kutató látja őket. Nyilvánvaló, hogy ha a kritériumrendszer nem ellenőrizhető, akkor a szóban forgó kutatás kizárólag arról nyújt információt, hogy a munkásság különböző csoportjai mennyiben viselkednek a szóban forgó kutató kritériumai szerint és mennyiben nem. Ez azonban nem sok. De még ez sem biztos. Mint-hogy a kutató kritériumai ellenőrizetlenek, s minthogy előre elképzeli és megkonstruálja a vizsgált személyeknek azokat a viselkedési megnyilvánulásait, amelyek kérdésfeltevése szempontjából relevánsak, még az sincs biztosítva, hogy akár a saját kérdésfeltevése szempontjából releváns *tényleges* viselkedésformákat is megtalálhatja. Tegyük fel ugyanis, hogy egyik kritériuma az értékválasztás tudatossága. Most teljesen eltekintve attól, hogy ez a kritérium helytálló-e (hiszen lehet, hogy az), — ha nincs tudományosan megbízható információja a munkásság értékválasztási folyamatainak sajátosságairól, akkor saját kritériumának érvényesülését sem tudja megvizsgálni, mert nincs biztosíték arra, hogy a tudatosság mértéke pontosan úgy nyilvánuljon meg, ahogyan ő képzeli, azaz olyan kérdések révén legyen megragadható, amilyeneket ő feltesz.

Mindez világos, de, ismételjük a probléma az utóbbi időben észrevehetően jelentkezik.

Am tegyük fel, munkás-kutatónk erre a következőket mondja. Mindez lehetséges, de mi a különbség akkor, ha ezt tudomásul véve saját értékrendszerem zárójelbe tételével közeledem a problémához, és olyan „nyitott” módon szervezem meg a kutatást, hogy a munkások más művelődési tendenciái is napvilágra kerüljenek, ne csak azok, amelyeket én preconcipiáltam? A különbség úgymond, csak mennyiségi lesz, mert így is kizárólag arról kaptam információt, hogy a munkások „hogyan művelődnek”, és ezzel mintegy benne tartottam a munkásság életének realitását, osztálypraxisát egy olyan értékrendszer rendező keretei között, amely a szociológusokat termelő értelmiség értékrendszere, holott lehetséges, hogy a munkásság társadalmi mozgását merőben más szempontokból, mondjuk, a személyiségfejlődést meghatározó csoportfolyamatok és kommunikációs rendszerek szempontjából kellene kutatni. Ha azonban innen indulok el, megintcsak nincs garancia arra, hogy belül ne maradjak annak az értelmiségnek az értékrendszerén, amelyik ez utóbbi fogalmakat kidolgozta, és így tovább a végtelenségig. Egy adott társadalomban szociológusnak lenni annyi, mint az illető értelmiség körében részlegesen vagy általánosan

érvényes értékrendszerek talaján mozogni; a valóság mindig csak innen látható, és sohasem látható azoknak a társadalmi csoportoknak a szempontjából, amelyekhez a kutató(k) nem tartozik (nem tartoznak).¹²

Ez az ellenvetés helytálló is és nem is. Nem helytálló annyiban, amennyiben nagy különbség, ha arról kapok — ellenőrizhetetlen — információt, hogy a saját értékeim hogyan érvényesülnek egy bizonyos társadalmi csoportban, vagy arról, hogy milyen egyéb, a saját értékeim felől nézve eredetileg nem látható tendenciák érvényesülnek még. Saját értékeimet is értelmezhetem szűkebben vagy tágabban, személyesebb vagy általánosabb érvénnyel. Itt használható fel Myrdal tanácsa a kutatás kiindulópontjául felveendő értékpremisszákat komplexitására vonatkozólag.

Helytálló az elnevezés, amennyiben a kutató (vagy a kutatásokat termelő társadalmi szféra) értékrendszerének leküzdhetősége nyitott probléma marad. Ha paradoxonokat akarnánk, azt mondhatnánk, hogy az „értékmentes” társadalomkutatás szükséges, de nem lehetséges. *Szükséges azért, mert ha az empirikus társadalomkutatásnak egyáltalán van értelme, akkor csakis az, hogy a kutatások tömegei mögött rejlő társadalmi erők megláthatassák a valóságból azt, amit e kutatások nélkül nem látnának, azért, hogy ezeket a felismeréseket felhasználhassák társadalmi praxisukban.* Ha szükség van társadalomtudományra, akkor azért, hogy a progresszív praxis szolgálatában meg lehessen közelíteni az „objektív igazságot”, a társadalmi erőknek azokat a valóságos mozgási tendenciáit, amelyek függetlenek a szubjektivistikus értelemben vett „osztályigazságoktól”.

Fel kell azonban ismerni, hogy az értékmentesség szükségességét tagadó álláspontnak van egy lényeges reális eleme, amelyre eddig csak futólag utal-

¹² Itt most nincs helyünk arra, hogy részletesen kitérjünk arra a problémára, mennyiben lehet külön értékrendszere az értelmiségnek vagy az értelmiség egyik vagy másik csoportjának valamely adott társadalomban. Nyilvánvaló, hogy az értelmiség tagjainak alapvető ideológiai, centrális értékei az adott társadalom azon alapvető (és átmeneti) osztályainak ideológiáit, értékeit tükrözik vissza, amelyekből az értelmiség történetileg és aktuálisan rekrutálódik, sőt, egyenesen arról van szó, hogy a társadalmi osztályok elsődlegesen látnak, diffúz, inkább csak érzületek alakjában létező mentalitását, attitűdjeit éppen az értelmiség (a humán, a jogász, a tudományos stb. értelmiség) verbalizálja és kovácsolja ideológiává. Mindazonáltal, ha igaz az, hogy társadalmi csoportoknak azért és annyiban vannak saját értékeik, ideológiáik, mert és amennyiben *sajátos helyet* töltenek be a társadalomban, a munkamegosztásban, sajátos módon részesednek a társadalmi termékből, és tagjaik *sajátos szerepeket* töltenek be, akkor szükségszerű, hogy a *sajátos értelmiségi helyzetnek* — munkának, szerepkörnek, pozíciórendszernek stb. — is megfeleljenek specifikus elemek az értelmiségi rétegek mentalitásában. A köztudat, már a mindennapi gondolkodás szintjén, helyes irányban tapogatózik, amikor a „műszakiak”, az „orvosok”, a „pedagógusok” stb. stb. külön világát, kultúráját, szellemi arculatát tételezi. (Mindezt természetesen csak fenntartásokkal, erős viszonylagossággal, az osztályszociológiai és osztálykontextusokon belül szabad értelmezni: elhatároljuk magunkat azoktól a — többek között Mannheim angol „marxizáns” (valójában polgári) követői által képviselt — megközelítésektől, amelyek ezeket a jelenségeket abszolutizálják.) Ezek az értelmiségi „szubkultúrák” — a munkamegosztási struktúra merevségének fokától függő mértékben — ráadásul történetileg is tradicionálisálódnak. Ezért lehetséges, hogy az értelmiségi tevékenységben — a „gondolatok termelésében” — közvetlenül és *első szinten* a megfelelő tevékenységi területen működő értelmiségi rétegek viszonylag specifikus ideológiai és értékei érvényesüljenek, s ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egy adott országban a szociológiai kutatást orientáló elsődleges értékek részint a szociológusokat termelő értelmiségnek, részint a kutatásokat végső soron „megrendelő” alapvető osztálynak (vagy ellentétes osztályoknak) az értékei.

tunk, most azonban világosan végig kell gondolnunk. Eddig az értékeknek a kutatásban való jelenlétét kizárólag úgy tárgyaltuk, mint a valóság megismerésének *akadályát*. Holott amikor egy kutatás vagy új kutatói álláspont azáltal fedi fel a valóság bizonyos, addig rejtve maradt összefüggéseit, hogy megszabadul megcsontosodott szemléletektől, értékrendszerektől, amelyek addig leányékkolták ezeket az összefüggéseket, vagyis áttöri a valóság megismerésének útjában álló „uralkodó értékfalat”, ezt csakis úgy teheti, mint már láttuk, hogy *maga is* értékeket tétel, akár tudatosan, akár tudattalanul. Ebben az esetben az új értékrendszer a kritika fegyvere, a társadalomszemléletbe beivódott s a valóságot e szemlélet jegyében preparáló értékrendszer leleplezésének feltétele és eszköze. Marxnak azért sikerült felismernie a tőkés termelés belső ellentmondásait, mert mentes volt a polgári nemzetgazdaságtan értékeitől. Ricardo „a polgári, még határozottabban a tőkés termelést a termelés *abszolút formájának*” fogta fel, s ezért nála a kapitalizmus „meghatározott termelési viszonyformái . . . sehol sem szabad hogy ellentmondásba kerüljenek a termelésnek mint olyannak a céljával vagy béklyót rakjanak erre a célra, a bőségre . . .”¹³ Világos, hogy minden a kiindulóponton múlt. Aki a kapitalizmust a termelés abszolút formájának fogja fel, az mechanizmusát ellentmondásmentesnek fogja *lát*ni, másként összeomlik egész világképe; aki viszont felismeri és kibogozza ellentmondásait, azért vált erre képessé, mint Marx, mert *elvetette* abszolút termelési formaként való felfogását, mert saját eredendő *értékválasztásából* kifolyólag az adott valóság nem kielégítő voltának és felforgatásának álláspontjára helyezkedett. Téves tehát az a fentebb említett ultramannheimianus álláspont, amelynek értelmében Ricardo és Marx felfogása egyaránt „igazság” — két ellentétes „osztályigazság” —; ezzel szemben arról van szó, hogy az adott történelmi kontextusban Ricardo *osztályálláspontja* olyan, hogy elfedi a valóságot, Marx *osztályálláspontja* viszont olyan, hogy *alkalmas* a valóságra rakódott ideologikus fedőrétegek „lerobbantására”.

Ebben az összefüggésben tehát tulajdonképpen nem is arról van szó, hogy az „értékmentesség” „nem szükséges”, hanem inkább arról, hogy az „érték-szerű álláspont” „szükséges”. A befejező szakaszban vizsgáljuk meg, hogy ez az aspektus hogyan viszonylik az értékmentesség követelményéhez.

5. AZ ÉRTÉKMENTESSÉG LEHETŐSÉGE

Fentebb azt írtuk, hogy az értékmentesség „szükséges, de nem lehetséges”, végül éppenséggel még egy olyan megfogalmazáshoz is eljutottunk, hogy az „értékálláspont szükséges”. Természetesen mindkét megfogalmazás paradoxon. Foglaljuk most össze röviden, hogy mi szól az értékmentesség követelménye, ill. annak realitása ellen az embertudományokban (most már csak az episztemológiai szinten).

1. Szubjektíve: embernek lenni annyi, mint az emberi társadalom konkrét módon szocializált tagjának lenni, azaz a konkrét társadalmi közegben és a társadalmi egészben érvényes értékek szerint (vagy azokat tagadva) orientálódni a világban; tehát az emberrel foglalkozó tudósnak lenni annyi, mint arra

¹³ Marx: Értéktöbbség-elméletek. Harmadik rész; MEM 26/III, Kossuth, Budapest, 1976, 44.

a megoldhatatlan feladatra törekedni, hogy ne a saját értékeink prizmáján át szemléljük az emberi valóságot;

2. Objektíve: az emberi társadalom mozgása nem más, mint olyan objektív folyamatok mozgása, melyek minden vonatkozásban és szakadatlanul értékeket is tartalmaznak és tételeznek (ill. rombolnak), következképpen e folyamatok megértéséhez, sőt pusztá *érzékeléséhez*, a jelenségek rendezéséhez és osztályozásához szükséges, hogy a kutató elme maga is az értékek szerint orientálódjék, mert ahhoz, hogy valamilyen értékyszerű viselkedés — pl. az ifjúság bizonyos rétegeinek új esztétikai kifejezési formák vagy új viselkedésformák iránti érzékenysége — objektíve megragadhatóként egyáltalán *látható* legyen (hogy a megértésről ne is beszéljünk), magának a kutatónak is érzékenynek kell lennie a releváns értékvilágra;

3. A kritikai gondolkodás szintjén: a valóság bizonyos, az adott konstelláció legfontosabb társadalmi erőinek érdekei szempontjából alapvető jelentőségű összefüggéseit csak úgy lehet kiszabadítani esetleges elmeszesedett ideológiák burkai alól, ha az erre törekvő kutatás maga is — kontradiktórikus — értékeket tételez; sőt, maga a kritikai törekvés csakis a régi értékek által igazolt állapot meghaladására orientált értékek tételezéséből *születhet meg*.

Látjuk, hogy ez a három probléma ebben a megfogalmazásban három különböző szinten mozog. Az 1. pont egy episztemológiai circulus vitiosus, amelyben az értékyszerűség mintegy a megismerés *akadálya*. A 2. pont egy ontológiai tényt szögez le, amelynek világánál az értékyszerűség a megismerés *feltétele*. A 3. pont egy episztemológiai szükségszerűség, ahol az értékálláspont szintén a megismerés *feltétele*.

A 2. és a 3. pont nem mond ellent egymásnak; ellenkezőleg, kiegészítik egymást, és ebben a közvetlen megfogalmazásban első pillantásra igazolni látszanak azt a felfogást, amely szerint az értékmentesség „nem szükséges”. Tény és való, hogy az emberi valóság egyebek között „értéktermelő és értékromboló valóság”, s így csak az az elme értheti meg, amelyik „benne áll” az értékvilágban és „átereszti” magán az értékek mozgását. Tény és való, hogy a valóság legfontosabb összefüggéseit minden adott pillanatban értékek leplezik, s ezeket „lerobbantani” — sőt, már lerobbantani *akarni* is — csak más értékekből kiindulva lehet. *Am abból, hogy az értékek szerint orientálódó gondolkodás a társadalmi valóság megismerésének feltétele, még nem következik, hogy ne volna egyúttal ennek akadálya is* 1. A kutató ugyanúgy él benne társadalmában, mint a többi ember, értékek jelenlétét és igazolását keresve benne, s ez teszi lehetővé, hogy — ha értékei ilyen irányban érzékenyek — bizonyos jelenségek létezését egyáltalán észrevegye, bizonyos problémáknak egyáltalán fontosságot tulajdonítson. De ha e jelenségeket azután, mint kutató, úgy akarná *megérteni*, hogy saját releváns értékeit *nem* próbálja zárójelbe tenni, az égvilágon semmit sem tudna meg róluk. 2. Marx számára az tette lehetővé a polgári nemzetgazdaságtan leleplezését, hogy az ifjúhegeliánus kritikai filozófiától eljutott a kommunizmusig. De ha közgazdaságtani vizsgálódásai során kizárólag a proletariátus történeti szerepével kapcsolatos értékeinek igazolását keresi és nem igyekszik *értékmentesen* megérteni a tőkés termelés tényleges objektív folyamatait, akkor sohasem jut tovább Weitlingnél vagy Moses Hessnél.

Egy újabb (most már az utolsó) paradoxonnal tehát azt mondhatnánk, hogy az emberre vonatkozó tudományos kutatás (a praxeológiai vonatkozástól, ismételjük, most már teljesen eltekintve) csak értékek talaján, értékekből kiindulva, értékeket tételezve és leleplezve lehetséges, de ez a kutatás csak

úgy számíthat a valóság megismerésére, ha egyszersmind megpróbálja „ki-kapcsolni”, „felfüggeszteni”, „zárójelbe tenni” az őt magát lehetővé tevő értékeket. S a végső kérdés az, hogy ez mennyiben lehetséges.

Nem *lehetetlenségről* van ugyanis szó, hanem egy — erősen — korlátozott lehetőségről. Itt mindazt, amit Myrdal az értékek explicitálásáról, az értékpremisszák plurális rögzítéséről, a metodikai garanciákról, a kutatás társadalmi méretű és hosszú távon érvényesülő tömeges kontrolljáról mond, két új gondolattal szeretnénk kiegészíteni.

Sem Weber,¹⁴ sem Myrdal nem veti fel azt a lehetőséget, hogy a kutató felismerje, hogy adatai nemcsak a konkrét hipotézisre, hanem magukra *értékeire* cáfolnak rá. Márpedig véleményünk szerint ez a lehetőség bizonyos korlátok között fennáll. S természetesen nem a kérdés feltételének, a témaválasztásnak a fázisában, de nem is az adatgyűjtés fázisában (erre nézve az összes ismert és ajánlott óvintézkedéseket nyilvánvalóan érvényesnek tartjuk), hanem a feldolgozás, pontosabban az *értelmezés* fázisában. Ha a kutatás minden ismert tekintetben korrekt,¹⁵ akkor nagyon könnyen lehetséges, hogy az adatokból itt-ott kibukkannak a valóságnak olyan szegmentumai, olyan vonulatai, amelyek eredetileg kívül esnek a kutató „értékhorizontján”. Az ilyen adatok legbiztosabb ismertetőjele az, hogy az ember nem szívesen veszi őket tudomásul, mert zavarják a világképét. Ez természetesen nem túlságosan egzakt kritérium, de minden szociológus tudja, miről van szó. Ismételjük, nem a konkrét hipotézisről van szó: annak megdőlése legfeljebb bosszantó. Olyan nyilvánvaló tényekre, összefüggésekre gondolunk, amelyek sehogyan sem egyeztethetők össze a kutató alapvető értékorientációival. Annak ellenére, hogy ez az ismertetőjel fennáll, a felismerés mégis nehéz, mert gondolkodásunk teljes elhárító és védekező mechanizmusa akcióba lép, s igyekszik *minden* tényt úgy értelmezni, hogy alapvető orientációi beigazolódnak. Az egyetlen lehetséges eljárás: abból a szempontból vizsgálni meg az adatokat, hogy mennyiben igazolnak egy olyan álláspontot, amelyet a kutató feltétlenül meg szeretne cáfolni, amelyet éppenséggel „ellenségnek” érez. Ezt az eljárást, amely megkérdőjelezi önmagunk tökéletesen „objektívnak” érzett, spontán módon érvényesülő értelmezési törekvését, az értékpremisszák Myrdal által ajánlott plurális alkalmazásának módszere azért nem biztosítja, mert Myrdal inkább valamilyen közös nevezőre gondol, s a legkevésbé sem az önmagunkban, önnön gondolkodásunk előfeltételeiben való könyörtelen kételkedésre. Ez az introspektív kontroll az egyetlen igazi lehetőség arra, hogy a kutató ne csak azt lássa meg a valóságból, amit látni akar. Ennek, mint már mondtuk, természetesen alapfeltétele, hogy elismerje az ő értékeitől, rendező szempontjaitól független valóság létezését.

Második elgondolásunk azzal függ össze, hogy hogyan lehetne valamelyest konkretizálni a „korlátozott lehetőség” eléggé diffúz fogalmát, más szavakkal,

¹⁴ Weber álláspontja, amely szerint a társadalmi valóság önmagában nem intelligibilis, hanem végtelen irracionális folyamata az inkoherens történéseknek, és a kutató viszi bele a rendet, ismeretelméleti funkcióját tekintve végül is nem különbözik az ultramannheimianus relativizmusétól, amely szerint csak „közegszubjektív” igazságok léteznek.

¹⁵ A kutatás „értékekből való kiindulásának” iménti gondolata nem értendő félre. Ez csak a „kutatási indulatra”, a „kiváncsiság”, a problémaérzékenység forrására vonatkozik. A kutatás csak akkor korrekt, ha már magában a konkrét kérdésfeltevésben, a feladat megfogalmazásában értékmentességre törekszik, amint azt fentebb a képzelt polémia keretében kifejtettük.

hogyan lehetne pontosabban megmondani, *mi* várható a saját értékeinkkel szembeni különféle óvintézkedésektől. Úgy véljük, hogy semmiképpen sem valamilyen tiszta értékmentes látás, hanem mindig csak egy viszonylag értékmentesebb szemszög. Így például a művészetszociológusnak nyilvánvalóan megvannak a maga érzékeny, és mély rétegekben gyökerező, esztétikai értékei — ellenkező esetben nem érdekelné a művészet és nem lehetne művészetszociológus —, s ennek megfelelő határozott nézetei arra vonatkozólag, hogy bizonyos esztétikai termékek mennyire értékesek. Ha azonban e termékek befogadását vizsgálva a válaszolók reagálásait aszerint rendezné, hogy mennyire vannak összhangban a saját értékeivel, egyszerűen nem értené meg a válaszanyagot: a bennük levő — az emberek esztétikai érzékenységére, az esztétikum hatásmechanizmusára vonatkozó — információ hozzáférhetetlen maradna a számára. Ez elfogultság ellen úgy védekezhet, hogy egy szinttel magasabbra, „egy körrel kijebb” lépve, tudomásul veszi, hogy saját értékei relatívak, az esztétikai alkotások másként is értelmezhetők és értékelhetők, lehet, hogy bizonyos társadalmi rétegek merőben másként gondolkodnak, mint ahogyan ő — a saját világgépének koherenciája érdekében — „szeretné” stb. A folyamat korántsem egyszerű. De ha ennél is mélyebben veti fel a problémát, s az esztétikai termékek *társadalmi funkcióját* keresi, fel kell ismernie, hogy „még egy körrel kijebb” kell lépnie, s problematikussá kell tennie magát azt a civilizációnkra jellemző helyzetet, amelyben az esztétikai alkotás maga is esztétikai praxis jelenleg érvényes formájának talaján megkérdőjelezte saját értékeinek szubjektív magátólértetődőségét, most, a második kérdésfeltevésnél, meg kell kérdőjeleznie ennek a praxisnak „civilizáció-szubjektív” magátólértetődőségét. Ahhoz pedig, hogy felvethesse, mondjuk, a társadalmi tudat kialakulási és működési mechanizmusának általános elméleti problémáját, szükség van egy további, harmadik koncentrikus körre, nevezetesen, meg kell kérdőjeleznie a társadalmi lét tudatformákban való objektivációjának magátólértetődőségét. Ez itt most természetesen konstruált példa volt, és esetleg nem is a legszerencsésebb. Más irányokban, más dimenziókban is elképzelhető az „értékpítmény” „lebontása”, egy-egy értékcsomónak egy tágabb érték-körbe való kihúzódas általi relativizálása. Így a művészetszociológus a saját esztétikai preferenciáit megkérdőjelezheti úgy, hogy az esztétikumnak a vizsgált társadalmi csoportok általános szükségletein belüli funkciója szempontjából rendezi az anyagot; e szükségletek rögzítésekor a saját osztályának, rétegének „értékernyőjét” megpróbálhatja áttörni úgy, hogy a saját társadalmában közvetlenül látható szükségletstruktúrákat az adott történeti korban lehetséges szükségletstruktúrák alesetének fogja fel, sőt, továbbmenve, a történeti kor szükségletstruktúráit a társadalomalakulat vagy éppenséggel egy egész kultúra lehetséges szükségletstruktúráinak aleseteként szemléli és így tovább. Gondolkodásunk e „kifelé húzódas”, „lebontás” folyamán mindvégig értékyszerű marad, de azáltal, hogy minduntalan átlépünk egy tágabb, általánosabb körbe, az elhagyott kör értékei visszanezve relativizálódnak, megkérdőjeleződnek, objektíve vizsgálhatóvá válnak.

Ez az egyidejűleg folyó két mozgás — önnön gondolkodásunk *előfeltételeinek* szüntelen megkérdőjelezése és mindenkori *talajának* megkérdőjelezése, azaz állandó tudomásulvétele olyan előfeltételeknek, amelyekről legszívesebben nem vennénk tudomást, és állandó elhagyása minden pillanatnyi talajnak — végeredményben nem más, mint a produktív mozgásforma megteremtése az

emberrel foglalkozó tudós episztemológiai helyzetének alapvető ellentmondása számára. A tudósnak, tudós mivoltában, meg kell értenie, hogy az emberi létezésnek vannak működési törvényei, de nincs „értelme”, nem valósít meg semmiféle kozmikus célt és nem igazol semmiféle kozmikus szándékot. A tudósnak el kell vetnie az „animista projekciót” (Monod), amely mindenáron értelmet akar adni e létezésnek, ill. e létezés konfigurációjának, s emellett nem valamiféle — korhoz, formációhoz stb. kötött — „betegsége” az emberi gondolkodásnak, hanem (ez ma már világos) sajátos *önigazolási szükségletként* ugyanolyan szerves jelensége *bármilyen* emberi kultúrának, mint a termelés, a nyelv, a szervezeti strukturáltság. Az emberi létezés semmilyen konfigurációjának nincs tehát „értelme” az emberiségen kívülről nézve, de nem képzelhető el olyan konfiguráció, amelynek a benne élő emberek számára ne volna értelme, s nem képzelhető el olyan egyén, akinek a számára a vele és a körülötte történő dolgoknak ne volna értelme. A tudós ember, tehát tudósként attól kellene megszabadulnia, ami az emberi társadalom tagjává teszi. Még azok a filozófusok is, akik különféle stílusokban az ember eltűnéséről, a humanizmus(ok) értelmetlenné válásáról beszélnek, mindvégig kizárólag az emberről, az emberi lények társadalmáról beszélnek, és sohasem a legyekről vagy a meteoritokról. Az emberrel foglalkozó tudós léte nem más, mint az azt meghatározó ellentmondás pólusainak feloldhatatlan — ill. viszonylagos érvényű művekben feloldódó — harca.

ÉRTEKNYELV

BONYHAI GÁBOR

Az értékek kutatását nem utolsósorban a vizsgálati szempontok és módszerek sokfélesége nehezíti meg, melyek közt igen nehéz eligazodni. Ezért az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy a nyelvészet elméleti tapasztalatait segítségül véve rendszerezzük és áttekintsük ezt a sokféleséget. Az ilyen kísérlet természetesen mindig azzal a kockázattal jár, hogy esetleg tisztán negatív eredményekhez vezet, kiderülhet, hogy az egyik tudomány vizsgálati szempontjai és módszerei nem vihetők át a másik területére. Amikor az alábbiakban megpróbálunk vázlatosan kifejteni egy vizsgálati és rendszerezési szempontot, voltaképpen heurisztikus fikcióval dolgozunk, melynek használhatósága vagy terméketlensége csak a kutatási gyakorlatban mutatkozhat meg. Valójában még azt sem állíthatjuk, hogy előkészítő módszertani vizsgálatok biztos eredményeihez jutunk; csupán felvetjük egy meghatározott módszertani vizsgálat lehetőségét. Úgy véljük azonban, hogy az itt meglehetősen esszéisztikusan kifejtett elképzelés megvitatása vagy akár megcáfolása feltétlenül hozzájárulhat néhány alapvető elméleti kérdés jobb megértéséhez, sőt esetleg új kérdések felvetéséhez.

A nyelvészet elmélete és módszertana az utóbbi két évtizedben — főleg Jakobson és Chomsky munkássága nyomán — gyors fejlődésen ment át. Az egyes elméletek, vizsgálati aspektusok és módszerek egymáshoz való viszonya még nem tisztázódott ugyan teljesen, de sokkal inkább áttekinthető, mint például az axiológiában. Ha sikerülne bizonyos analógiákat megállapítanunk a nyelvi rendszerek és az értékrendszerek között, akkor remélhetnénk, hogy jobban el tudunk majd igazodni az elméletek és módszerek sokféleségében, a problémákat legalábbis csoportosítani tudjuk, az összetartozókat összevonjuk és a különbözőket elválasztjuk egymástól, látszólagos ellentéteket megszüntetünk — mindez nélkülözhetetlen előfeltétele a további elméleti és empirikus kutatás eredményességének.

A LINGVISZTICIZMUS VESZÉLYE

Felmerül azonban a kérdés, hogy ezzel nem kerülünk-e a lingviszticizmus álláspontjára. A múlt század végén és századunk első harmadában egymást követték a különféle tudományos „izmusok”: pszichologizmus, szociologizmus („vulgárszociológia”), logicizmus, fizikalizmus stb. Valamennyiüket az jellemezte, hogy egy nagyobb tudománycsoport összes problémáját egy meghatározott tudomány problémáiként igyekeztek kezelni. Napjainkban elsősorban a lingviszticizmus veszélye áll fenn, ami természetesen a nyelvészet

rohamos fejlődésével is összefügg. A nyelvtudomány impozáns eredményei különösen Franciaországban csábítottak arra sok mítoszkatatót, irodalmárt és filmszemiotikust (Lévi-Strauss, Greimas, Bremond, Todorov, Metz stb.), hogy sokszor erőltetett párhuzamokat vonjanak vizsgálati tárgyaik és a nyelvi rendszerek között, s olyan szemléletmódot és terminológiát alakítsanak ki, amelyet túlzás nélkül nevezhetünk a lingviszticizmus megnyilvánulásának. Eljárásuk már sok kritikai megjegyzést váltott ki.

A lingviszticizmus azonban több szempontból különbözik a többi tudományos „izmustól”. Ezeknek ugyanis egyértelmű ontológiai implikációi voltak, például a fizikalizmus nem ismerte el létezőnek azt, ami nem fizikai adottság, és értelmetlennek tekintett minden olyan kijelentést, amely nem fordítható le a fizika nyelvére. A lingviszticizmus ebben a legfontosabb tekintetben nem foglal világosan állást. Sokszor inkább csak sikerületlen terminológia-átvételről, heurisztikus célú módszertani párhuzamok vonásáról van szó. Néha viszont kétségkívül úgy tűnik, hogy nyelvi adottságnak tekinti az általa nyelvészeti módszerekkel vizsgált tárgyakat.

A lingviszticizmus elkerülésének legfontosabb előfeltétele az, hogy tisztázzuk a nyelvészeti módszerek átvételének ontológiai implikációival kapcsolatos problémákat, s ne tartsunk mindent nyelvi adottságnak, ami a nyelvészettől kölcsönzött módszerekkel is megközelíthető. Ekkor természetesen fel kell tételeznünk, hogy a nyelvészeti módszer és terminológia kellőképp általánosítható, s minden egyes esetben alaposan ellenőrizni kell, hogy mennyire illik a vizsgált nem nyelvészeti tárgyhoz, mennyire adekvát az új tárgyterületen. Helyes tehát úgy felfogni a dolgot, hogy a nyelvészet a saját területén előbb kezdett alkalmazni bizonyos általánosabb érvényű szemléletmódokat és módszereket, s nyilván ebben áll viszonylagos fejlettsége. A többi tudományág így csak az „ötletet” venné tőle, hogy szintén alkalmazza ezeket az általánosabb érvényű elméleti sémákat. Ezt a felfogást alátámasztja az a tény is, hogy maga a nyelvészet már évtizedekkel ezelőtt szoros kapcsolatba került logikával és a matematikával, újabban a szemiotikával és a modellelmélettel, s igen fontos módszertani ösztönzéseket kapott tőlük. Azt is figyelembe kell venni, hogy bár szemléletmódokat és módszereket csak egy fejlettebb tudomány kölcsönözhet a fejlettebbtől, nem történhet ez anélkül, hogy a fejlettebb tudományban ne lenne meg erre az igény, ne mutatna annak belső fejlődése is hasonló irányba.

A nyelvi rendszerek és az értékrendszerek vizsgálatának analóg problémái tehát csak általános módszertani síkok közvetítésével állhatnak fenn. Nem arról van szó, hogy az értékek esetében is „fonémákról”, „szintagmákról”, „alanyról” és „állítmányról”, „mondatról”, „szövegről” stb. kellene beszélni, bár e fogalmak mintául szolgálhatnak specifikus axiológiai fogalmak megalkotásához. A legalapvetőbb analógiák sokkal általánosabb természetűek. Ezek közül első helyen kell említenünk azt a körülményt, hogy mind a nyelv, mind az érték az objektivációk sajátos fajtája, a kérdés csupán az, hogy a részletekben meddig terjed a hasonlóság érvénye.

ÉRTÉKOBJEKTIVÁCIÓK

Az értékek vizsgálata — csakúgy, mint a nyelv — mindig is a filozófiai antropológia egyik jelentős területe volt. Már ez a körülmény is utal arra, hogy a kettő valahol lényegileg összefügg egymással, mert az ember lényegé-

nek a kérdésével kapcsolatosak. A filozófiai antropológia újabb fejlődése az értékeknek az értékobjektívációkon keresztül történő vizsgálata felé mutat, mert alapelve az, hogy egyáltalán az embert objektívációin keresztül lehet megismerni. Az objektívációk pedig kétségkívül felfoghatók szemiotikai rendszerekként is. A jel, a nyelv szintén az objektívációk egyik fajtája. Az értékobjektíváció fontossága mellett szól az is, hogy az értékrendszerek — hasonlóan a nyelvi rendszerekhez — társadalmi jelenségek, az embernek mint lényege szerint társadalmi lénynek a sajátos eszközei. Csak értékobjektívációkon keresztül lehetséges „értékkapcsolat” a társadalom tagjai között, s ezért az értékek szférájában is szükség van valamilyen „jelhordozóra”, melynek érzékelhetőnek kell lennie.

Az értékobjektíváció heurisztikus modellünkben sajátos jelviszonyként jellemezhető. Ha nem bocsátkozunk bele a különféle bonyolult szemiotikai elméletek összehasonlításába, hanem egy egyszerű, de céljainkra megfelelő jelmodellt veszünk alapul, könnyen beláthatóvá válik felfogásunk helyessége. Tekintsük a jelet három tagból álló viszonyrendszernek, amikor is az egyes tagokat egy fogalom, egy objektum (-osztály) és egy kifejezés képezi. A nem motivált jelek esetében a kifejezés és a fogalom között intencionális (tudat-aktusok által teremtett) kapcsolat van, tehát összefüggésük nem magában véve áll fenn, nem reális kapcsolat, de az ilyen kapcsolatok mindig egy bonyolult rendszer elemei és rendszerszerűségük következtében csak sajátos értelemben nevezhetők „önkéntesnek”. A fogalom és az objektum közti viszony ellenben semmiféle értelemben sem önkényes, mivel a fogalmakat a dolgok határozzák meg, azok lényegének a visszatükröződései. A kifejezés és az objektum (-osztály) viszonya motiválatlan jelek esetében konvencionális, és csak a fogalmi tényező közvetítésével áll fenn. Ha az értékobjektívációt összevetjük az így értelmezett jelobjektívációval, egy sor hasonlóságot állapíthatunk meg közöttük. A fogalomnak megfeleltethető az *értékérvényesítés*, mely mindig egy *értékes tárgy* irányul. Első pillantásra úgy látszik, hogy a kifejezésnek itt nincs lényeges szerepe. Egy egészen egyszerű értékérvényesítést véve példaként: rokonszenvet érezhetünk bizonyos „objektumok” (tárgyak, emberek, intézmények, sőt elvont fogalmak, tulajdonságok stb.) iránt anélkül, hogy ezt bármilyen módon kifejezésre juttatnánk, azaz objektíválnánk. De épp itt segítenek bizonyos nyelvészeti tapasztalatok: ez a probléma nyilvánvalóan analóg a nyelv és a gondolkodás viszonyának a kérdésével. Hiszen beszéd nélkül is lehet gondolkodni, vagyis látszólag nyelv nélkül, kifejezés, objektíváció nélkül, nem kommunikatív céllal. De például a „meditáció” nem egészen „belső beszéd”, nem beszéd-folyamatok pusztán tudati lejátszódása, s ugyanígy a problémamegoldó gondolkodás stb. sem. S valóságosan, történetileg tekintve mégis elválaszthatatlan a beszéd és a gondolkodás. „Magában” csak az tud gondolkodni, aki előzőleg megtanult beszélni, mint ahogy magában olvasni is csak az tud, aki előzőleg megtanult fennhangon olvasni, bár a kétféle olvasás folyamata nem kis mértékben különbözik egymástól. S ez nemcsak az individuumra érvényes, hanem egyáltalán az emberre. A gondolkodás előfeltétele a nyelv, az objektíváció, a kifejezés, tehát a társadalom tagjai közt fennálló kommunikatív kapcsolat.

A jelviszony és az értékviszony eddig felvázolt analógiájának alapján feltételezhetjük, hogy történetileg a nem objektívált értékérvényesítésnek is előfeltétele az objektívált értékérvényesítés, az *értékkifejezés*, az *értékkommunikáció*. S e hipotézis segítségével fontos megkülönböztetést tehetünk az állati emocionális

reakciók és az értékézés között, melyet specifikus emberi tudataktusnak tekintünk. Az értékézés végső soron elválaszthatatlan az érték-kommunikációtól, társadalmi eredetű képesség, s így eredendően objektivációs rendszerekhez van kötve, míg az állati emóció tisztán kauzális reakció, biológiailag „interszjektív” (azaz egy faj valamennyi egyedére biológiai sajátosságainál fogva jellemző), nem társadalmi jellegű, nem kötődik artikulált kifejezés-rendszerekhez.

Tehát a kifejezés teljes hiánya az értékek esetében azt jelentené, hogy az értékézésnek elvileg nem lehetne artikulációja, s így nem lenne társadalmi-emberi képesség. Az ilyen feltételezés azonban nyilvánvaló képtelenség, s ezért az értékviszony esetében is szükségszerű harmadik tagként vezetjük be az *értékkifejezést*.

A háromtagú jelviszony és a háromtagú értékviszony összehasonlítása azonban különbségek megállapításához is vezet. Például a jelfunkciónak mindhárom tagja közt van valamilyen szemantikai vonatkozás. Az értékviszonyban a kifejezés semmiféle szemantikai vonatkozásba sem kerülhet az objektummal. Ezt egyszerű példával lehet megvilágítani. Egy meghatározott értékézés, például az ellenszenv, mindenképp egy objektumra irányul. Számtalan lehetséges kifejezése közül bármelyiket tekintjük — például egy meghatározott mimikai gesztust, egy bizonyos hanglejtést stb. —, azt látjuk, hogy az csak az értékézésnek lehet kifejezése, jele, de sohasem az objektumnak. A gúnynevek vagy az irodalmi művekben néha fontos szerepet játszó „beszélő nevek” példája jól bizonyítja ezt. A gúnynev ugyanis egyszerre tölthet be tulajdonnévfunkciót (s ekkor közvetlen szemantikai viszonyban áll a megnevezett objektummal) és értékézés-kifejező funkciót. De ez a két *funkció* mindig világosan megkülönböztethető egymástól, nincs köztük belső, lényegi összefüggés.

E hasonlóságok és különbségek tisztázása alapvetően fontos területe a jel és az érték összehasonlító vizsgálatának. Szükség van rá azért is, hogy elkerüljük a lingviszticizmust és az önkényes analógia-konstrukciókat. Az ilyen vizsgálatoktól azt is remélhetjük, hogy az értékviszony elméleti és empirikus tanulmányozása egyszer vissza is hathat a nyelvészeti elméletre, bizonyos problémák megoldásában előbbre juthat, mint a nyelvtudomány. Ilyen lehet például a jel motiváltságának, a paralingvisztikai struktúráknak és a nyelvi rendszer többi összetevőjéhez való viszonyuknak, a nyelv és a gondolkodás összefüggésének, a nyelv univerzáláinak stb. a kérdése. De fontosabb most ezeknél a távlati lehetőségeknél az a körülmény, hogy a háromtagú értékviszony feltételezése legalább némi alapot szolgáltat az értékprobléma különféle vizsgálatainak a rendszerezéséhez, egymáshoz való viszonyuk tisztázásához.

AZ ÉRTÉKEK HÁROMFÉLE VIZSGÁLATA

Már a fentebb vázolt igen egyszerű szemiotikai modell segítségével is megkülönböztethető az értékek vizsgálatának három különböző iránya, és párhuzamba állítható a nyelvészeti vizsgálódás alaptípusaival. Ezek a következők: 1. az értékkifejezés vizsgálata, 2. az értékézés vizsgálata és 3. az érték objektum-vonatkozásának, az ún. „értékes tárgynak” a vizsgálata, a tárgyé, melyhez „értékek tapadnak”, mely „értékeket hordoz”, ahogy mondani szokták. Mindhárom vizsgálódás-fajtának több változata van, melyeket itt csupán alkalmasszerűen és rendszertelenül fogunk megemlíteni, egy bonyolultabb és

finomabb szemiotikai modell segítségével azonban valószínűleg rendszerbe lehetne őket foglalni. Az első vizsgálati irányt átfogóan *behaviorisztikusnak* nevezzük. A nyelvészetben Bloomfield strukturalizmusa, a logikában a modern terminizmus, például a Bécsi Kör eredeti álláspontja felel meg neki. „A jelentéstől az érzékelhető jelig” — kb. ezt az utat járták be századunk első harmadában egyes nyelvészeti és logikai iskolák. Itt nincs módunk részletesen foglalkozni ezzel a folyamattal, mely egyidejűleg több tudományágban ment végbe, s nem térhetünk ki a fizikalizmus, a behaviorizmus, a terminizmus és az eredeti nyelvészeti strukturalizmus szoros összefüggésére, közös ismeretelméleti alapjaira. E vizsgálati módok alapvető hibáját úgy jellemezhetjük, hogy egy teljes rendszer *egyik* összetevőjét — nevezetesen az érzékelhető kifejezést — ragadták ki összefüggéséből és próbálták önállóan, sőt az egész rendszer helyett vizsgálni. Ez lehet például az grafikai jel, a hallható hang, a külső viselkedés stb. Az erőszakolt ismeretelméleti önkorlátozás egy sor következetelenséget és ellentmondást eredményezett.

Fentebb említettük, hogy az értékviszony kifejezés-összetevője nélkülözhetetlen előfeltétele az értékérzés társadalmiságának. Ezért az érték kifejezés vizsgálata jogos és fontos része az értékprobléma vizsgálatának. Az axiológia ugyanúgy nem nélkülözheti ezeket a vizsgálódásokat, mint a nyelvészet a fonetikai, fonológiai, morfológiai és prozódiai kutatásokat. Másrészt az ilyen vizsgálatok egyoldalú abszolutizálása a behaviorizmus sokszorosan hibás álláspontját teszi az axiológiai kutatás alapjává. Itt nem vállalkozhatunk arra, hogy megoldjuk a behaviorista leírások értelmes „felhasználásának” a problémáját, csupán azt hangsúlyozzuk, hogy a kifejezés-összetevőt a teljes rendszer egyik összetevőjeként kell vizsgálni, bár a tárgy sajátosságai következtében az ilyen vizsgálatnak mindig lesznek viszonylag önálló jellemzői az értékviszony másik két összetevőjének a kutatásával szemben.

A második vizsgálati irányt *fenomenológiai*nak nevezzük. Ez az elnevezés nem egészen pontos, mert a tulajdonképpeni fenomenológiai vizsgálatokon kívül ide számítjuk a kifejezetten introspektív-pszichológiai vizsgálatást is (egy finomabb tipológia ezeket szigorúan megkülönböztetné). A fenomenológiai típusú vizsgálat közvetlenül az értékérzésre irányul vagy legalábbis alapvetően ebből indul ki (Brentano, Ehrenfels, Kreibig stb.). Nyelvészeti (és logikai) analogonját nem kereshetjük valamelyik meghatározott irányzat vagy iskola szemléletében, nem korlátozhatjuk például a husserli „transzcendentális logikára” vagy a nyelvészeti „újidealizmusra”. Párhuzamba állítható minden olyan felfogással, amely nem tagadja a „fogalmak”, a „jelentések” létezését, ezeknek a grafikai vagy egyéb jelekkel szemben viszonylag önálló, sajátos rendszerét, és megértésüket a tudományos kutatás jogos ismeretforrásaként ismeri el. Ennek a típusnak is több változata van, aminek az a magyarázata, hogy a fenomenológiai szemléletmód közeledhet a különféle ontológiákhoz, például a platóni típusú idealizmushoz, vagy ellenkezőleg, az empirikusabb (például szociológiai) szemléletmódok felé, s így tekintheti a jelentéseket magánvaló lényegiségeknek vagy a „kollektív tudatban” létező adottságoknak stb. E szemléletmód hasonló differenciálódása az axiológiai elméletek területén is megfigyelhető, az érték objektíve fennálló ideális létezőként s a kollektív tudatban létező adottságként való felfogása pontosan megfelel a jelentések vagy a fogalmak említett kétféle létértelmezésének (az előbbire Ingarden, az utóbbira Mukařovský álláspontja a példa). Ide számíthatjuk Meinong, Münsterberg, Urban, Scheler és N. Hartmann értékelméleti vizsgálódásait is.

Nyelvészeti metaforával szólva, ezeket a filozófusokat elsősorban „szemantikai-szintaktikai” gondolkodás jellemzi, sőt Hartmann bizonyos teljességre is törekszik, amennyiben elvileg az objektivációkat, a kifejezés-aspektust is bevonja a rendszerbe, de értékelméletében ezt nem viszi végig következetesen (ellentétben esztétikai elméletével).

Hátravan még az objektum, mint a háromtagú viszony összetevője. Ezt sem a jeleméletek, sem az értékelméletek nem tudják magában véve abszolutizálni és a teljes hármass viszony helyett venni, mert itt nyilvánvalóan a reális vagy valamiképp a jel-, illetve az értékviszonytól függetlenül is létező dolgokról van szó. Így nem is találunk olyan iskolát, irányzatot, amely kifejezetten az objektum-viszonytag felé tájékozódna, s amelyről elnevezhetnénk egy ennek megfelelő vizsgálódás-típust. Egyes részletkérdésekben azonban fel-fel bukkan az *objektumcentrikus* szemlélet. Például amikor a nyelvészeti szemantika „konkrét” és „absztrakt” szavakról beszél, nyilván a jelviszony objektum-vonatkozását tartja szem előtt, mert csak ez lehet „konkrét” vagy „absztrakt”, maga a szó egy sajátos értelemben mindig „absztrakt”. Az érték-elméletek ezzel némileg analóg problémája az értékek osztályozása. Itt is találunk objektumközpontú felfogással, tudniillik amikor az értékeket „hordozójuk” szerint osztályozzák („anyagi értékek”, „élvezetértékek” stb.). N. Hartmann például az objektumot „érték-hordozónak” tekinti, mintha valamiképp ahhoz „tapadna” az érték. Ez a felfogás azonban ellentmondásokhoz vezet. Hartmann egyfelől tagadja — jogosan —, hogy az érték szubjektív, mert — helyesen — el akarja kerülni a hagyományos relativizmust. Álláspontja szerint például a szénnek akkor is magas „anyagi értéke” volt az ember számára, amikor az még fel sem ismerte ezt az „értéket”. Ezek szerint azonban az érték az objektum sajátos diszpozíció-tulajdonsága lenne, hasonlóan például a szénnek ahhoz a tulajdonságához, hogy elégethető. Ez utóbbi kétségkívül objektív, bár nem aktuális tulajdonság, s az értékhez hasonlóan csak „valami számára” (úgyiszlóván az elégethetőség feltételei „számára”) áll fenn. E felfogás elemzésére nem térhetünk ki, mert egyrészt elég világos, hogy itt nem az értékről, hanem az értékességről van szó, másrészt Hartmann maga is hangsúlyozza, hogy az értékek „hordozójuk” szerint történő osztályozása szükségmegoldás és az értékérzés szerinti felosztásukat elvileg adekvátabbnak, de gyakorlatilag megvalósíthatatlannak tartja.

Meg kell említenünk továbbá azokat az eseteket, amikor a hármass viszony objektum-tagja a viszonyrendszer valamelyik összetevőjével vonatkozásba állítva képezi valamilyen szemlélet alapját. Az objektum-értékérzés viszony, mint az érték fogalmának a meghatározása, valójában az egyik legelterjedtebb felfogás, mely szerint az érték az „objektum és a szubjektum” viszonyában konstituálódik. Már a fenti, igen egyszerű szemiotikai modell alapján is belátható e felfogás egyik lényeges hibája: nem veszi tekintetbe a kifejezés-összetevőt, s így nem a jelmodell, hanem a pszichológiai érzet-elmélet analogonja. A felfogás ezzel összefüggő másik lényeges hibája, hogy ilyen alapon semmi különbséget sem lehet tenni például a hang- vagy a színérzetek és az értékek között, hiszen a valóságban, magukban véve színek és hangok sem léteznek, hanem csak különféle hullámhosszú fény- és hanghullámok, s a specifikus szín- és hangminőségek csak ezeknek az „objektumoknak” és a „szubjektumnak” a viszonyában konstituálódnak. Kétségtelen, hogy ebben a tekintetben van bizonyos hasonlóság például a színminőségek és az értékminőségek között, de az „objektum-szubjektum” viszony még távolról sem elég az értékelmélet.

megalapozásához. A másik lehetséges viszony a kifejezés-objektum vonatkozás. A jelentéselméletek közt van olyan típus, amely ezen alapul — a referencia-elméletek. Az értékelméletek közt ennek nem lehet megfelelője, mert az érték kifejezés nyilvánvalóan nem az objektum, hanem az értékérzés jele, objektívációja. Elvileg mégis regisztrálnunk kell, s módszertani-kritikai célokra fel tudjuk használni, mert bonyolult esetekben előfordulnak félreértések, szemléleti hibák, melyek végső soron épp az érték objektum-vonatkozásának és objektíváció-vonatkozásának az összekeverésére vezethetők vissza. Vannak ugyanis sajátos értékviszonyok, melyeknek kifejezés-összetevőjét valamilyen reálisan létező, maradandó objektum képezi. Ilyenek például bizonyos kultúra-objektívációk, melyeket „érték hordozó objektumoknak” szoktak tekinteni. Csakhogy ezek a háromtagúként felfogott értékviszonyoknak nem objektum-összetevőjét, hanem objektíváció-összetevőjét képezik, érték kifejezés funkciót töltenek be, jelek. Kérdés, hogy az ilyen esetekben miben áll az értékviszony objektum-összetevője, szemiotikai hasonlaltal élve: mi itt a „denotátum”, tehát a voltaképpen „értékes tárgy”, mire irányul az értékérzés, melynek kifejezése maga is egy objektum, melyet helytelenül „érték hordozónak” nevezünk. S felmerülnek további kérdések is: hogyan működik itt a kifejezésfunkció, lehetséges-e, hogy ugyanaz a tárgy tölti be az objektum és a kifejezés funkcióját (ami első pillantásra képtelenségnek látszik, de valójában egy igen sajátos jel-típus alapja, melyre már Arnauld és Nicole is utal) stb. Már ebből is látható, hogy elvi különbséget kell tenni az „érték hordozó” és az „érték kifejező” tárgyak között. Természetesen az érték kifejező objektum egy másik értékviszonyban maga is érték hordozó tárggyá válhat, de akkor ebben az új viszonyban ismét szerepelnie kell valamilyen érték kifejezésnek s egy újabb értékérzésnek is. Például a műalkotások érték problémáinak a bonyolultsága és megoldatlansága valószínűleg épp ezekkel a komplikációkkal függ össze. (N. Hartmann úgy próbált itt rendet teremteni, hogy megkülönböztette az esztétikai tárgyban „megjelenő értéket” és magának az esztétikai „megjelenésnek az értékét”). S ne tévesszen meg bennünket, hogy esztétikai értékérzéseinket igen gyakran egyáltalán nem fejezzük ki — hiszen gondolatainkat sem mindig fejezzük ki. Valójában vannak kifejezései az esztétikai értékérzésnek, s nem is jelentéktelenek. Főleg a gyermekek és a primitív népek ilyen jellegű megnyilvánulásai igen érdekesek és érdemesek a tanulmányozásra, de találkozunk ilyen attitűdökkel az ellenkező végletnél, a túlérzékeny műélvezőnél is — gondoljunk a különféle tetszésnyilvánításokra. Feltehetőleg vannak ennek az objektíváció-fajtának artikuláltabb változatai is, melyeknek skálája a szakszerű művészetkritika egyéb funkciókat is betöltő intézményéig terjed. S ide tartoznak a társadalom „értékérzésének” rendkívül változatos kifejezései és kifejeződései: például az irodalmi művek olvasottságának, kelendőségének a *foka*, a könyvek materiális kivitelezése — a drága díszkiadás és a nagy példányszámú olcsó kiadás egyaránt lehet a társadalom igen pozitív értékérzésének a jele — s végül az író szobra, mely végső soron kb. így határozható meg az értékösszefüggések tekintetében: „érték kifejező objektumokra (a művekre) irányuló társadalmi értékérzést kifejező objektum, mely maga is esztétikai értékérzések tárgya lehet”.

Meg kell még említenünk azokat az elméleteket is, amelyek a fogalom és a kifejezés (illetve az értékérzés és a kifejezés) viszonyán alapulnak. A szemantikai elméletek többsége ehhez a típushoz tartozik („szóalak — jelentés” viszony), az értékelméletek közt azonban nehéz lenne konkrét megfelelőjét

találni, mert ezek egyáltalán kevés figyelmet fordítanak a kifejezés-összetevőre (kivételt képez a behaviorisztikus felfogás, ez viszont nem veszi tekintetbe a többi összetevőt). Talán az érzelemkifejezések bizonyos fajtáival és az attitűdökkel foglalkozó, nem behaviorisztikus pszichológiai vizsgálatokat lehetne közvetve ide számítani.

Összefoglalásul és módszertani tanulság gyanánt ezt állapíthatjuk meg: ha elismerjük az értékviszony három tagjának (objektum, értékérvény, kifejezés) elméletileg és történetileg szükségszerű összetartozását, akkor le kell vonnunk azt a következtetést, hogy e három viszonytag kutatása nem kizárja, hanem feltételezi és kiegészíti egymást. Már utaltunk arra, hogy a három vizsgálati területen viszonylag önálló, sajátos módszerek is kifejlődtek, s végül olyan látszat keletkezett, hogy közülük csak az egyik jelentheti az értékprobléma helyes megközelítését. Sőt a viszonylagos önállósulás filozófiai ellentétek forrásává is vált, mert az egyes viszonytagok olyan jellegűek, hogy kutatásuk könnyen kapcsolódott össze különféle, egymással szembenálló ismeretelméleti pozíciókkal. A legfontosabb módszertani feladat az, hogy lehetőleg egységes ismeretelméleti alapon, de a három viszonytag ontológiai sajátosságait megőrizve lefedjessük a teljes viszonyrendszer kutatásának az alapjait. Ez a feladat azonban még hosszadalmas elméleti előkészítő munkát igényel, s jelenleg részletesebb felvázolását sem kísérelhetjük meg.

ÉRTÉKNYELV

Az értékviszonyt tehát háromtagúnak tekintjük, miként a jelviszonyt, s ez azt jelenti, hogy nem a nyelvi rendszer összetevőjeként, hanem azzal homomorfiailag önálló rendszerként fogjuk fel (lehetséges persze, hogy egy finomabb szemiotikai modell esetén nem lenne érvényes a homomorfia). Ugyanakkor azt tapasztaljuk, hogy az alapvető szemiotikai rendszerek valamiképp megpróbálják saját kereteik közt elhelyezni az érték kategóriáját, vagy legalábbis alkalmaznak arra, hogy az értéket valamelyik összetevőjükhöz kapcsoljuk. Morris szemiotikájában a pragmatikai dimenzió, Bühler szemiotikai modelljében elsősorban a „kifejezés” (és esetleg a „felhívás”) funkciója, Husserl jelentéselméletében a „kinyilvánítási” funkció, Jakobson kommunikáció-sémájában az „emotív” és a „konatív” funkció tekinthető ilyennek. Valószínű, hogy Peirce és Hjelmslev szemiotikai rendszerében is meg lehet találni azokat a komponenseket, melyekhez kapcsolva az érték is elhelyezhető a nyelv rendszerében. De felesleges lenne részletezni ezt a problémát és ebből a szempontból összehasonlítani az alapvető szemiotikai rendszereket, mert különben is belátható, hogy a nyelvészeti rendszerezés mindig kénytelen a teljes nyelvi rendszer valamelyik összetevőjéhez kötni az érték fogalmát. S ebből következik, hogy itt vázolt felfogásunk ebben a tekintetben lényegesen eltér valamennyi szemiotikai elmélettől, mert az értékek nyelvét teljes rendszernek tekintjük, melynek saját „dimenziói” és funkciói vannak, s ezek párhuzamba állíthatók a fogalmi nyelv dimenzióival és funkcióival (feltételezzük például, hogy az értékek nyelvének is van „ábrázoló” funkciója).

A kétféle felfogás — az érték mint a nyelvi rendszer egyik összetevője és az értékek nyelve mint önálló rendszer — nem mond ellent egymásnak. Ennek elsősorban az a magyarázata, hogy mind a gondolati tartalmaknak, mind az értékérvényeknek vannak nem adekvát kifejezési módjai. A fogalmi nyelv a

maga eszközeivel megpróbálja kifejezni az értékérzéseket, sőt az értékeket is, az értéknyelv sajátos kifejezőeszközeit pedig gyakran gondolati tartalmak kifejezésére vagy utasítások jelzésére vesszük igénybe (mindez nyilván nem független attól, hogy a tudat összetevékenységeben a gondolkodás — illetve a képzettevékenység — és az értékérés között bonyolult kapcsolatok vannak, sokszor kibogozhatatlanul összefonódnak). A legalapvetőbb értékeket szavakkal jelöljük: „élet”, „halál”, „igazság”, „szépség” stb., és „értékfogalmaknak” nevezzük őket, megfelelkezve arról, hogy itt egészen másvalamiről van szó, mint a fogalmak. S magukhoz a fogalmi szavakhoz is sokféle „expresszív”, „emotív”, „affektív” árnyalat tapad, melyekkel általában a nyelvészeti stilisztika foglalkozik, s melyeknek egy tekintélyes része végső soron értékérés-kifejeződés. (Az értékérések verbális kifejezésére való törekvés egyébként a színesztéziák egyik sajátos fajtájának is forrása.) Ezért, s mivel az értékviszonyok különben is kommunikatív jellege van, az elméleti nyelvészet kénytelen közös rendszerré vonni össze a fogalmi nyelvvel, s e rendszerben helyet jelölni ki vagy helyet hagyni számára.

De lehetséges egy másfajta rendszerezés is, tudniillik az, amikor magukat az érték kifejező eszközöket rendszerezük. Az ilyen rendszerezés a legkülönbözőbb területekről meríti anyagát, melyeknek látszólag kevés közük van egymáshoz: a para- és protolingvisztikai rendszerekből, a művészetekből, a mítoszokból és az esztétikából, az etikából és az etikettekből, az attitűdökből, a viselkedésmódból, a számtalan szocio-szemiotikai rendszerből stb., s azon az alapon vonja be őket egy közös elméletbe, hogy mindannyiuknak az érték-kommunikáció a lényege. Ez az elgondolás természetesen nem egészen új, de sohasem fejtették ki következetesen. M. Bense például a reklámszemiotika megalapozásánál bevezeti az érték-kommunikáció sémáját, de csupán a reklámra és az áru-értékre korlátozza. Tudomásunk szerint eddig ez a legexplicitebb módon kifejtett érték-kommunikáció-elmélet. Az empirikus vizsgálódások területén viszont kimagasló példákat találhatunk az értékrendszerek teljes jelrendszerként való felfogására. Például a szociológiában Simmel vagy az irodalomtudományban Spitzer számos konkrét elemzést végzett, melynek során egyaránt figyelembe vette az értékobjektívációt, az értékérést, az „érték-hordozót” sőt az értékek mélyebb struktúráit és a társadalmi-történeti performanciátényezőket is, melyekről alább részletesebben fogunk beszélni. Lévi-Strauss és Greimas meglepő összefüggéseket tárt fel a szemantikai rendszerek és az értékrendszerek között, bár ők — lingviszticizmusuk következtében — az értékeket is nyelvi-szemantikai tényezőként kezelték. N. Hartmann kidolgozta az értékek alapozottsági-viszonyának (Fundierungsverhältnis) az elméletét, mely feltűnően emlékeztet a hordozó információ — hordozott információ viszonyra. H. Broch giccselméletében, mely az egyik legszemélyesebb érték-elmélet, olyan gondolatokat fejt ki, melyek közel állnak az információelméleti esztétika redundancia-innováció problémájához. S. Langer szimbólumelméletének, melyet a „Feeling and Form”-ban dolgozott ki, voltaképpen a pszichologisztikusan — emócióként — felfogott értékérések és azok objektívációjának a problémája áll a középpontjában. Közismert, hogy maga Saussure is milyen fontosnak tartotta a nyelv és az érték analógiáit, s hogy nyelvelméletének kialakulásában milyen nagy szerepet játszottak a közgazdaságtani értékelméletből merített gondolatok (mindazonáltal a „nyelvi érték” saussure-i fogalma csak közvetve és egészen más összefüggésben kapcsolódik jelenlegi problémánkhoz, erre a kérdésre itt nincs módunkban kitérni).

Külön említjük meg az analitikus filozófiai vizsgálódásokat, amelyek a fogalmi nyelv értékelés-kifejező funkcióira és az értékítéletek logikai-szintaktikai mozzanataira irányulnak, s azokat a leíró szemantikai munkákat, amelyek listászerűen próbálják összegyűjteni az értékjelölő szavakat (általában melléneveket). A fentebb elmondottak után bizonyára nem meglepő, hogy ezeket másodlagos jelentőségűnek ítéljük, hiszen az értékek fogalmi-nyelvi kifejezésével, tehát nem-sajátságú objektívációival foglalkoznak. Az ilyen vizsgálatok éppen akkor válnak igazán érdekessé, amikor azokat a nehézségeket mutatják ki, amelyeket az értékek kifejezése jelent a fogalmi nyelv számára. Ezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a fogalmi nyelv egyáltalán alkalmatlan az érték-kommunikáció céljára, de hiba lenne, ha vizsgálatainkat elsősorban az értékelések fogalmi kifejezésére összpontosítanánk. Sokkal fontosabb, hogy tisztázzuk a sajátos értékobjektívációk szemiotikai problémáit, az értékek sajátos kódolástípusait, az „értéküzenetek” fajtáit, az értékérzés-objektívációk ábrázoló funkcióját — ez az utóbbi kérdés igen fontos például az úgynevezett ábrázoló és nem ábrázoló művészetek megkülönböztetése szempontjából: a líra és a zene közvetlenebbül fejezi ki az értékérzést, mint az epikai irodalom, de mivel az értékobjektíváció sohasem lehet az értékes objektum jele, a művészetek hagyományos felosztását ábrázolóokra és nem ábrázolóokra ebből a szempontból is felül kell vizsgálni.

Igen fontosnak tartjuk azt a kérdést is, hogy hogyan lehet „fordítani” az értéknyelvről a fogalmi nyelvre. Ugyanis a sajátos értékobjektívációk legnagyobb része nem egyszerűen lineáris-diszkrét hanem többdimenziós-folytonos jellegű, az értékérzés kódolása elsősorban nem digitális, hanem analógiás, az értéknyelv „szemantikája” minőségrendszer, melyben az extenzionális logikai viszonyoknak alárendelt jelentősége van és helyettük intenzitások, minőségi keveredések, mennyiségi fokozódásokból eredő minőségi átcsapások, folytonos átmenetek stb. képezik e „szemantika” logikai vázát. Felfogásunk szerint ezeknek az igen sajátos, dialektikus logikai viszonyoknak egyik nem-sajátságú kifejezését, fogalmi-nyelvi fordítását képezik például a poláris ellentétekből felépülő értékfogalom rendszerek és az értéksemantika bináris opozíciók rendszereként történő leírásai. Ezekről a kérdésekről azonban eddig bevezetett fogalmaink segítségével nem tudunk sokat mondani, csak úgy tudunk továbblépni, ha megvizsgálunk még néhány fontos hasonlóságot a fogalmi nyelvek és az értéknyelvek között. Az eddig tárgyalt kérdés ideiglenes lezárásaként megjegyezzük, hogy a konkrét tapasztalati kutatások során igen sokszor el szoktunk tekinteni az értékviszony háromdimenziós jellegétől, hasonlóan a nyelvtudományhoz, mely a nyelv különböző síkjait egymástól viszonylag függetlenül is tudja vizsgálni.

A KOMPETENCIÁK MINT AZ ŰN. HUMÁN TUDOMÁNYOK TÁRGYAI

Mint ismeretes, az utóbbi időben H.-G. Gadamer képviselte erőteljesen azt az álláspontot, hogy az igazság megismerésének nem a módszeres tudományos vizsgálat az egyetlen útja. Szerinte például a művészetek és a „szellemi tudományok” is igazságokat fedeznek fel és közvetítenek, de nem alkalmazzák a szigorú tudományos módszert. Vajon ez azt jelenti, hogy a kétféle megismerésnek esetleg ugyanaz lehet a tárgya? Erre a kérdésre határozottan tagadó vá-

laszt adunk. Abból indulunk ki, hogy alapvető különbség van a „valamiről való tudás” és a „valaminek a tudása”, a „valamiről való ismeret” és a „valaminek az ismerete” között. B. Russell ismeretelméletében alapvető szerepe van a „knowledge by acquaintance” és a „knowledge by description” hasonló megkülönböztetésének. Ez a különbség épp a nyelv esetében válik egészen nyilvánvalóvá: beszélhet valaki tökéletesen egy nyelvet a legcsekélyebb nyelvészeti ismeretek nélkül, sőt elvileg akár stílusművész is lehet anélkül, hogy sejtelve lenne nyelvészeti fogalmakról. Továbbá: az irodalom és a művészetek iránti „érzéknek”, mint ismeretes, sem az alkotó, sem a befogadó részéről nem feltétele az esztétikai és a művészettudományi ismeret — persze itt is hangsúlyoznunk kell, hogy elvileg, mert valójában a legtöbb ember rendelkezik valamilyen mértékben ilyen ismeretekkel. Néha látszólag fonák helyzetek állnak elő: a nyelvtudományhoz nem is konyító egyén esetleg „szebben” beszél egy meghatározott nyelvet, mint az illető nyelvvel foglalkozó nyelvész. Hasonlóképp lehet valakinek esztétikai ismeretek nélkül is fejlettebb esztétikai vagy művészi érzéke, mint némelyik hivatásos esztétának (az alkotó művész pedig szinte törvényszerűen felülmúlja érzék dolgában az esztétát és a kritikust).

Az értékek területén ezzel pontosan analóg a helyzet — hiszen már a művészet esetében is az esztétikai *értékesség* iránti fogékonyságról és helyes érzékről van szó. De a többi érték területén is hasonló érvényes. Például az etika területén: lehet valakinek fejlettebb „erkölcsi érzéke” (bárhogyan is definiáljuk az erkölcsöt), mint az etikával foglalkozó filozófusnak. Saját életében teremthet valaki sikerültebb szintézist, harmóniát a különböző értékek között (azaz lehet „bölcsebb”), mint az általános értékelmélettel foglalkozó teoretikus. Egyszóval: az adott területen lehet az illető kompetensebb. Nevezük ezt a képességét természetes kompetenciának.

A nyelv-, a művészet- és az értéktudományokat (az ún. humán tudományokat) az a sajátos körülmény is megkülönbözteti a természettudományoktól, hogy különösen szerves viszony van bennük a „valamiről való ismeret” és a „valaminek az ismerete”, a „knowledge by acquaintance” és a „knowledge by description” között, tehát a tudományos ismeret és a természetes kompetencia között: az előbbi teljesen az utóbbira támaszkodik, teljesen ennek alapján verifikálja tételeit, s bizonyos értelemben erről a természetes kompetenciáról szóló ismeret. Tehát itt nem két *egymás mellett* elhelyezkedő megismerésfajtáról van szó, hanem az egyik *tárgyává* válik a másiknak, s így tárgyaik eleve nem lehetnek azonosak. Nem az a különbség köztük, hogy az egyik módszeresen, a másik nem módszeresen ismeri meg esetleg ugyanazt a tárgyat, hanem nem is ugyanazt ismerik meg, mert a módszeres explicit ismeretnek a természetes kompetencia a tárgya. (Alább visszatérünk arra a nagyon bonyolult kérdésre, hogy a „valaminek a tudása” értelmében felfogott természetes kompetenciának van-e tárgya. Mindenesetre abban az értelemben mint a „valamiről való tudás” esetében, itt nem beszélhetünk az „ismeret tárgyáról”.)

A nyelvtudományban Chomsky dolgozta ki a kompetencia fogalmát, s egy nyelv megértésének, illetve beszélésének idealizált képességét értette rajta („a mental reality underlying actual behavior”). Bierwisch szerint „Az alapprobléma, melynek megoldása minden tudományos nyelvészet célja, a következőképp fogalmazható meg: „mi teszi lehetővé, hogy egy ember, aki birtokában van egy nyelvnek, tetszés szerint sok új mondatot képes megérteni vagy képezni és alkalmazni”. A válasz alapja végső soron az, hogy a természe-

tes kompetencia generatív folyamatok rendszere. E rendszerről való ismeretünk maga is generatív rendszer kell hogy legyen. Chomsky a természetes nyelvi kompetenciáról való ismeretünket grammatikának nevezi, s ha ez utóbbi teljesen explicit, akkor az ő terminológiája szerint generatív grammatikáról van szó, a természetes kompetencia adekvát leírásáról. A természetes kompetencia itt egy teljesen meghatározott nyelvi rendszernek az ismerete. A generatív transzformációs modell erről a természetes kompetenciáról való ismeret, s ezért *mesterséges* kompetenciának nevezzük. A mesterséges kompetenciák, s így a generatív grammatikák is, mindig csak többé-kevésbé adekvát modelljei a természetes kompetenciáknak.

AZ ÉRTÉKKOMPETENCIA

A nyelvészetben explikált kompetencia-fogalom általánosítható és kiterjeszhető minden olyan képességre, melynek alapját „generatív folyamatok rendszere” (Chomsky) vagy általánosabban: valamilyen működő rendszer képezi. Tehát nemcsak a szűkebb értelemben vett nyelvekre, a bühleri „kétosztályos” rendszerekre („Zweiklassensystem”, szótár + szintakszis) érvényes, hanem legalábbis megvizsgálható, hogy ez az érvényesség kiterjeszhető-e a nem-szemiotikai rendszerekre. Ezt a kérdést itt függőben hagyjuk, mindössze a probléma természetét kívánjuk egy példával érzékeltetni. Ha mondjuk a „francia konyha” fogalmát (pontosabban: rendszerét) explikálnánk, olyan leírórendszert kapnánk eredményül, melyben „levezethető” nemcsak valamennyi létező, hanem az összes lehetséges franciás étel, mégpedig akkor is, ha számuk potenciálisan végtelen. Ugyanis mivel a hozzáértő gourmand bármely ételről könnyen megállapítja, hogy „franciás”-e vagy nem, itt nyilvánvalóan létezik a természetes kompetencia, melyet elvileg modellezhet egy mesterséges kompetencia. Ez utóbbi kétségkívül rendszerként működne (a legegyszerűbb esetben bináris döntéseket hozna, s lehetséges olyan változata, amely a „franciástól” való eltérések fajtáját és fokát is megállapítja), de nyilvánvalóan nem kétosztályos rendszer a bühleri értelemben. Persze külön kérdés, hogy az ilyen rendszer valóban nem szemiotikai-e. Hjelmslev valószínűleg annak tartaná, mert terminológiája szerint azok az „ételsémák”, melyeket „franciásnak” nevezünk, a „francia” konnotátor kifejezései lennének. Ezt az „ízlelő automatát” nem szabad összetéveszteni egy kémiai analizátorral, mely kvantitatív vegyelemzések segítségével *talán* képes lenne hasonló döntésekre. Az ízlelési kompetencia minőségi elemek rendszereként épül fel és az érzetminőség-rendszer sajátos struktúrájára támaszkodik.

A fenti, kissé talán komikus példának valójában igen nagy jelentősége van az értékkompetencia vizsgálata szempontjából. Ugyanis arra lehet belőle következtetni, hogy a *minőségrendszerek* is lehetnek generatív jellegűek. Az értékek esetében pedig minden jel szerint minőségekkel van dolgunk.

Az értékek területén a természetes kompetencia egyik speciális esete például az etikai kompetencia, az úgynevezett „erkölcsi érzék”. A „moral insanity” azért válhatott orvosi szakkifejezéssé is, mert egészen analóg a gondolkodásra vagy a beszédre való képtelenséggel, az értelmi beszámíthatatlansággal. Az etikai tanok rendszerint ezt a természetes kompetenciát igyekeznek valamiképp modellezni. Olyan definíciókat és kritériumokat keresnek, melyeknek segítségével valamennyi emberi cselekedetet (a ténylegesen megtörtén-

teket és a csupán lehetségeseket egyaránt) két osztályba, a „jó” és a „rossz” cselekedetek osztályába lehet sorolni. Bármit is tekintenek „jónak” és „rossznak”, közös tulajdonságuk, hogy véges számú definíció segítségével potenciálisan *végtelen* számú cselekedetet próbálnak két osztályba sorolni. Ez pedig azt jelenti, hogy az ilyen elméletek ideális esetben „felismerő automataként” működnének, s elsősorban logikai felépítésük tökéletlenségén múlt, hogy ez valójában sohasem sikerült nekik. A döntő szempont azonban az, hogy közvetve vagy közvetlenül mindig a természetes kompetenciára hivatkoztak, „bizonyításaik” és „cáfolataik” ezen alapultak: a megcáfolandó rendszerről igyekeztek kimutatni, hogy olyan klasszifikációk vezethetők le belőlük, melyek ellentmondanak az erkölcsi érzéknek, azaz a természetes etikai kompetenciának.

Az etikai elméletek története azt mutatja, hogy a filozófusok legalábbis hallgatólagosan mindig feltételezték a természetes etikai kompetencia „generativitását”, s ezt próbálták mesterséges kompetenciákkal, az „etikákkal”, tehát ebben a vonatkozásban a „grammatikák” megfelelőivel modellezni. Csakhogy míg a természetes etikai kompetencia minden jel szerint „generatív”, az etikák sohasem tudtak ilyené válni, s így logikai tulajdonságaik tekintetében a hagyományos leíró nyelvtanokhoz lehet őket hasonlítani. Ebben a vonatkozásban nincs különbség a hedonista, az eudémonista, az utilitarista és a formalista etikák között, s csak a modern materiális értéketikának (Scheler) sikerült túlhaladnia a „döntésalgorithmus-szemléletet”. A marxista etika ebben a tekintetben ellentmondásos helyzetben van. Mivel Marx és Engels rendszeres etikát nem dolgozott ki, kénytelenek vagyunk más összefüggésekben adott fejtegetéseikre és megjegyzéseikre támaszkodni. Az utóbbi időben keletkezett néhány marxista etika azonban kifejezetten a „döntésalgorithmus”-szemlélet alapján áll (alapkérdésük: „mi méltó és mi nem méltó a szocialista emberhez?”). Ez a logikai alap kifejezetten antidiialektikusnak tűnik például „A tőke” vagy egyáltalán a marxista filozófia egészének dialektikus logikájához és magas rendű gondolkodástechnikájához képest. Ezt az ellentmondást úgy lehetne megszüntetni, ha az etikát a marxista értékelmélet (s elsősorban „A tőke”) logikájára alapoznánk s jobban beépítenénk egy általános marxista értékelméletbe, ami azonban mérhetetlenül nehezebb feladat lenne, mint idézetek összegyűjtése és maximarendszerek felállítása.

A természetes etikai kompetencia generativitása más módon is alátámasztható. Gondoljunk meg: egy társadalomban az egyes egyén viselkedése bonyolult és hatalmas normarendszernek van alávetve. A szocializálódott felnőtt ember végtelen számú saját cselekedetéről (és mások cselekedetéről) tudja eldönteni, hogy megsértik-e ezeket a normákat, erkölcsi tanulási tapasztalatainak a halmaza viszont ugyanúgy véges, mint a nyelvi tanulási tapasztalatoké. (Az ilyen döntésekre való képesség természetesen nem jelenti azt, hogy a természetes etikai kompetencia csupán döntésautomataként működik.) Igen tanulságos lenne megvizsgálni ebből a szempontból a legjelentősebb etikai elméleteket, különösen Arisztotelész Eudemoszi Etikáját és Kantnak a „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”-ben kifejtett gondolatait s összehasonlítani a legfontosabb utilitarista etikákkal.

Az értékcompetencia, s elsősorban az alapját képező mélyebb struktúrák idealizált és normatív jellegű tényezők, hasonlóan a logikához, aktuális működésük azonban konkrét, valóságos feltételek között megy végbe, melyek végső soron az emberi képességek s különösen a tökéletes realizációra (pl. cselekvésre) való képesség korlátozottságán alapulnak. Tehát különbség van egyfelől mondjuk az etikusság, azaz a „grammatikalitás” megfelelője, s másfelől a realizálhatóság, tehát az úgynevezett „akceptálhatóság” megfelelője között. Vég nélkül lehetne sorolni az olyan példákat, amikor valaki elég nyilvánvalóan nem etikusan cselekszik vagy nem ideális-esztétikusan alkot, s eljárását mégis „akceptáljuk” vagy éppen helyesljük, míg a kifogástalanul etikus cselekvést vagy esztétikus realizációt az adott körülmények között nem akceptálnánk, sőt esetleg képtelenségnek tartanánk. Mert például az ideálisan esztétikus nem azonos a valóságosan akceptálhatóval; noha minden esztétikai tárgy alapját ideális esztétikai követelmények mélystruktúrája képezi (van Dijk például meggyőzően mutatta ki az irodalmi „grammatikalitás” és az irodalmi „akceptálhatóság” alapvető különbségét).

De bármennyire is belátjuk e megkülönböztetés szükségességét, úgy érezzük, hogy további problémákat von maga után. Valóban, az „akceptálhatóság” maga is valamilyen rendszert előfeltételez, nem önkényesen döntjük el, hogy mit akceptálunk. Sőt úgy látszik, mintha itt is véges tanulási tapasztalatok alapján tudnánk végtelen sok esetben dönteni vagy fokozatokat megállapítani, s így itt is valamiféle kompetenciával lenne dolgunk, tehát könnyen lehetséges, hogy több különböző kompetenciát kell megkülönböztetni, a performancia-szabályok különféle rendszereit, melyeknek skálája a konvencionális szabályoktól a természeti törvényekig terjedhet. Szavakról folytatott vita lenne, ha ezt a felfogást ellentétbe állítanánk a kompetencia és a performancia Chomsky-féle megkülönböztetésével. Több haszonnal jár, ha megvizsgáljuk, hogy valójában mi az, amit Chomsky kompetenciának, illetve performanciának nevez. Ez a kérdés a modern nyelvelmélet egyik legnehezebb és legtöbbet vitatott problémája. Az azonban biztosnak látszik, hogy a kompetencia és a performancia *korrelatív fogalmak*, azaz egymást szükségképp feltételezik, egymás nélkül nincs értelmük: ha valamelyiket meg akarjuk határozni, kénytelenek vagyunk utalni a másikra. Ezért helyesebb eleve korrelációként vizsgálni a kettőt. Chomsky is összetartozó fogalompárként vezeti be őket, és Saussure langue-parole fogalomkettőéhez tartja hasonlóan. A kompetencia „szellemi realitás” („mental reality”), mely az aktuális nyelvi viselkedés alapját képezi („underlying actual behavior”). A tudományos vizsgálat és a nyelvet tanuló gyermek performancia-jelenségeken keresztül jut el a kompetencia-szabályok rendszerének a feltáráshoz, illetve elsajátításához. Bár a két fogalom korrelativitása nyilvánvaló, Chomsky megpróbálja őket elhatárolni egymástól. Ugyanakkor a grammatikalitás és az akceptálhatóság között különféle összefüggéseket állapít meg, s azt fejtegeti, hogy a performanciának is vannak szabályai, meghatározható elvei. Chomsky a performancia kapcsán leggyakrabban az „emlékezet korlátozottságát” említi, de nyilvánvaló, hogy nem csupán az emlékezetnek van itt szerepe, hanem egyáltalán valamennyi pszichikai képességnek (észlelés, figyelem, kombinációs és megkülönböztető képesség, elvonatkoztató képesség stb.) és ezek „korlátozottságának”. A lényeg épp ez, a korlátozottság, az embernek mint pszichofizikai lénynek a korlátozottsága,

a kauzalitásnak és a természeti törvényeknek való alávetettsége. S ebben a korrelációban a „kompetencia” a szellemit, a nem pszichikait, nem kauzálisan determináltakat, tehát a logikai-ideálist jelenti, bármennyire is félrevezető lehet itt maga a „kompetencia” kifejezés. Az egész probléma mögött egy ősrégi filozófiai-antropológiai megkülönböztetés rejlik: az ember kettős lényként, természeti és szellemi lényként való felfogása, mely a filozófiatörténetben számtalan formában bukkan fel a görögöktől a XX. századig. Amikor azt mondtuk, hogy a humán tudományok tárgyai a kompetenciák, nem erre a „grammatikaként” felfogott kompetenciára gondoltunk, hanem egy olyan változatra, amely a Chomsky által performanciának nevezett szféra bizonyos részét is magában foglalja. Felfogásunk szerint például a szórend szabályai (egy meghatározott nyelvben) ugyanúgy a kompetencia köré tartoznak, mint a grammatikai transzformációk. Az újabb kutatások azt tanúsítják, hogy a Chomsky-féle kompetencia-fogalom voltaképpen a nyelv a priori-logikai struktúrái felé mutató irányfogalom, s jelenti mindazt, ami a nyelvben „logomorf”, míg a performancia, mely hasonlóképp irányfogalom, a nyelv „antropomorf” mozzanatai felé mutat. Itt nincs módunkban tovább foglalkozni ezzel a magában véve is igen érdekes kérdéssel, befejezésül csak annyit jegyzünk meg, hogy a fenti véleménykülönbségek nem utolsósorban az általánosabb filozófiai és a speciálisabb nyelvészeti kérdések bizonyos fokú összekeverésére vezethetők vissza.

A logikai-ideális és a pszichikai-reális megkülönböztetése az értékek vizsgálatában közismert. Például az etikusok mindig is foglalkoztak az etikai normáknak és az embernek mint pszichikai, szociális stb. lénynek a viszonyával, még akkor is, ha valamelyik szférát végül teljesen alárendelték a másiknak. Ez a megkülönböztetés némelyik idealista filozófiának (újkantizmus, újplatonizmus) egyenesen az alapját képezte: a lét és az érték, a lét és az érvény stb. megkülönböztetése, a „kétvilágelmélet” (E. Lask). A két „világ” éles szétválasztását és a megkülönböztetés ontológiai érvényre emelését metafizikai hiposztazációnak tartjuk. Más a helyzet az ismeretelméletben és a logikában. Tagadhatatlan, hogy a gondolkodásban különbség van „a feltételezettség logikai rendje” és „a feltételezettség pszichológiai rendje” között: a logikai érvény független a pszichikai gondolkodásfolyamatok lejátszódásától. Már Kant is világosan látta, hogy a „képzetek” igazságértéke szempontjából teljesen közömbös tudatosulásuk „természeti szükségyszerűséggel” lejátszódo folyamata, míg végül Husserl a „Logikai vizsgálódások”-ban egyszer s mindenkorra leszámolt a logika pszichologizáló felfogásával. A kifejezés és a jelentés vizsgálata során arra az eredményre jutott, hogy a jelentések ideális egységek, s megkülönböztette a „realizált” és a „csupán lehetséges” jelentéseket, melyeket „kifejezett jelentéseknek”, illetve „magánvaló jelentéseknek” nevezett („ausdrückliche Bedeutungen” és „Bedeutungen an sich”). Csak az utóbbiak képezik a logikai vizsgálódás tulajdonképpeni tárgyát, s a matematika tárgyaihoz hasonlóan függetlenek a gondolkodásfolyamatoktól.

A jelentések objektivitásának husserli elméletét N. Hartmann szinte szó szerint vitte át az értékelmélet területére. Az értékek fennállásmódját a matematikai tárgyakéhoz hasonlítja, s annak, amit Husserl a „szójelentések ingadozásának” („Schwankung der Wortbedeutungen”) nevez, pontosan megfelelteti az értékérvény ingadozását. Miként a szójelentés relativizálható, ellentétben a „magánvaló jelentéssel”, az értékérvény is lehet relatív (történetileg, pszichológiailag stb.), ellentétben magával az értékkel. Itt nem tudunk rész-

letesen foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy miben állnak e felfogások egyoldalságai, túlzásai, mennyi bennük a metafizikai hiposztázis. Mindenesetre a konkrét nyelvrendszerek empirikus vizsgálata (akár fogalmi nyelvekről, akár értékenyelvekről van szó) azt tanúsítja, hogy ezeknek a rendszereknek van valamiféle nem relativizálható, logikai jellegű mélystruktúrája, bár ezt tisztán, magában véve sohasem sikerül megragadni.

Ez az a pont, ahol Chomsky nyelvelméleti vizsgálódásai sok tanulsággal szolgálnak az értékelmélet számára is. Nyilvánvalóvá válik belőlük, hogy az emberi „kéességek”, a természetes kompetenciák empirikus vizsgálata is egyre mélyebb, egyre inkább logikai jellegű struktúrák felé mutat. Ugyanakkor kiderül, hogy a mélyebb rétegek magukban véve nem ragadhatók meg, közvetlenül nem képezhetik a tudományos vizsgálat tárgyát, hanem csak egy mindenkori felszínibb réteg rendszerszerű leírásából eredő további problémákként pillanthatók meg. Belátható, hogy a „kompetenciák” mindig csak a „performanciák” korrelatív fogalmával együtt értelmezhetők, s ebből következik, hogy a fenti értelemben vett logikai vizsgálatok nem állnak ellentétben a pszichológiai, szociológiai, történeti stb. kutatásokkal, hanem szűkségképp korreláció van az előbbi és az utóbbiak között. Ez az emberi nyelvrendszerek legfontosabb sajátossága, akár fogalmi nyelvekről, akár értékenyelvekről van szó: a formalizált nyelveknek (logikai szimbólumnyelvek, a számítógépek programnyelve stb.) és az állatok „kifejezésrendszereinek” nincs mélystruktúrája, egyszerűek vagy legalábbis vertikálisan *végesek*, nincs „logikai transzcendenciájuk”. Mivel jelenleg az a célunk, hogy áttekintsük az értékek vizsgálatának különböző aspektusait és a köztük levő viszonyokat, legfontosabb tanulságként azt szűrjük le ebből, hogy az értékek logikai problémáinak a vizsgálata nem áll ellentétben a történeti-empirikus kutatással, másfelől azonban határozottan meg kell különböztetni mindenféle értékmetafizikától.

ÉRTÉKNYELV-ELMÉLET VERSUS ÉRTÉKMETAFIZIKA

Ez az oka annak is, hogy eddig meg sem említettünk egy sor problémát és fogalmat, mely az általános értékelméleti és a speciális értékvizsgálatok állandó témáját képezi. Mindenekelőtt feltűnik, hogy bár az „érték” szót léptenyomon használtuk s magát az értéket megkülönböztettük az értékérvéstől, az értékességtől stb., nem határoztuk meg, hogy mi az érték, s magukról „az értékekről” jóformán semmit sem mondtunk. De ilyen feladatra itt nem is vállalkozhatunk, hiszen egy vizsgálati és rendszerezési szempont vázlatos kifejtéséről van szó, melyről egyelőre az sem biztos, hogy alkalmazható. S ha sikerülne a mostaninál rendszeresebb és teljesebb formában kifejtenünk az értékek „nyelvelméletét”, akkor sem számíthatnánk arra, hogy a vizsgálódásokat valamiféle definíciókkal kezdhettünk, melyekből aztán mintegy le tudnánk vezetni mondanivalónkat. Hiszen akkor is ugyanúgy csak disztinváló elemzésekről lenne szó, mint jelenleg, előkészítő módszertani vizsgálatokról, melyek a szemiotikát logikai-módszertani célokra használják. Végső magánvaló lényegiségek leírására vagy éppen „definíciójára” akkor sem vállalkozhatnánk, mert akkor a metafizika területére lépnénk.

Az empirikus vizsgálatok tárgyát mindig konkrét rendszerek képezik, például az úgynevezett humán tudományokét az emberi képességek rendszerei,

a különféle „kompetenciák”. Az empirikus vizsgálatok logikai-módszertani metavizsgálatok tárgyává tehetők. Ez a humán tudományok esetében a kompetencia-rendszerek általános tulajdonságainak és leírásuk logikai-módszertani problémáinak a vizsgálatát jelenti. Már fentebb megállapítottuk például, hogy a kompetencia-rendszereknek különféle szintjei vannak, minden kompetencia-leírás mélyebb struktúrák felé mutat, melyekről azonban az illető leírás-rendszerben nem lehet beszélni, csupán a rendszernek valamiféle „irányvonalai” mutatnak túl magán a rendszeren valami más felé, amiből a rendszer értelmét és érvényességét kapja: egy mélyebb szint felé. Ha ez utóbbit is sikerül leírni, akkor az „irányvonalak” ismét túlmutatnak magán a rendszeren, még mélyebb struktúrák felé és így tovább. A leírás eközben egyre nehezebbé válik, egyre inkább szimbolikus jelleget ölt, egyre kevésbé adekvát, mert egyre általánosabb formákat kellene megragadni. Például a logikai osztálykalkulus és az ítéletkalkulus vagy a szintaktikai és a szemantikai antinómiák valami mélyebb közös struktúra különféle „felszíni” struktúráinak látszanak, mintha annak különféle „interpretációi” lennének, de ezt a mélyebb struktúrát magában véve már nem tudjuk leírni. Hasonló a helyzet az emberi kompetencia-rendszerek empirikus vizsgálata esetén is. A „mélystruktúra” mélysége viszonylagos, minden szint alatt egy újabb húzódik. A tudományos leírás konkrét rendszerek egy-egy meghatározott szintjére vonatkozik. Ennek épp az ellenkezőjére törekszik a metafizikai spekuláció: valamennyi rendszer-szintet átugorva vagy épp csak futólag érintve abszolút, végső mélytényezőket próbál megragadni. Az eredmény rendszerint egy sor metafizikai szimbólum.

Ebben az értelemben metafizikai spekuláció lenne, ha közvetlenül foglalkoznánk olyan „végső értékekkel”, mint „élet”, „halál”, vagy „igazság”, „szépség”, „jószág”, illetve olyan problémákkal, mint a „szabadság” kérdése vagy az értékek abszolút, illetve relatív voltának a dilemmája stb. Bár nem lehetetlen, hogy a különböző rendszerek vizsgálata mélyebb logikai szinteken ilyen kérdések felé vezet, de például a „szép” és az „igaz” azonosságáról csak szimbólumokban lehet beszélni. A „Beauty is truth, truth beauty” mondatban szereplő főnevek akkor is pusztán szimbólumok maradnak, ha a mondatot nem költő, hanem filozófus írja le. Az ilyen „tételek” tudományos megállapításként felfogva értelmetlenek, szimbólumnak pedig gyengék, elvontak, erőtlenekek. A két „végső alapérték” azonosságának Keats ódájában sem az idézett mondat a valódi szimbóluma, hanem az egész költemény (olyannyira, hogy egyes kritikusok vitatható véleménye szerint ez a befejezés csökkenti is a vers művészeti hatását).

Az alapvető értékek nevei, mint például „élet”, „halál”, „igazság” stb. maguk is olyan szimbolikus elnevezések, melyek az „értékhorozó” tárgyat, az értékviszony objektum-összetevőjét jelölő szavak segítségével kísérik meg az értékek verbális kifejezését. Ezek a szavak meglehetősen általános „tárgyakat” is jelölnek, melyeknek magukban véve nincs értékjellegük: az „élet” és a „halál” mint biológiai fogalom vagy az „igazság” logikai fogalma (például a Tarski-féle igazságdefiníció) teljesen értékmentes. De érvényes ez még a „szépség” fogalmára is; ennek is van értékmentes megfelelője, tudniillik az információelméleti esztétika bizonyos definíciói, melyek a „szépséget”, az esztétikait objektív viszonyok matematikailag leírható rendszerének tekintik. Megjegyezzük, hogy az információelméleti esztétikának éppen ezért nem róható fel, hogy az esztétikait értékmentesen kezeli, hiszen vizsgálati szempontjai egészen másfélék — ilyen alapon a biológia is hibát követne el azzal, hogy

az „élet” és a „halál” nagy, általános értékeit értékmentes, objektív viszonyokra „redukálja”. Feltűnő, hogy az általános, alapvető értékeket a nyelv olyan szavakkal igyekszik kifejezni, amelyek eredetileg igen általános reális „tárgyakat” (azaz reálisan létező viszonyrendszereket, állapotokat stb.) jelölnek. Ezt a körülményt az értékrendszerek nyelvként való vizsgálatában megfelelő óvatossággal hasznosítani lehet. A nyelv másik jellegzetes tendenciája, hogy az értékeket tulajdonságok nevével, főnévként, sőt szinte tulajdonnévként használt melléknevekkel igyekszik verbálisan kifejezni: „a szép”, „a jó”, „az igaz” stb., tehát a realitás szférájából azokat a létezőket részesíti előnyben, melyeknek nem diszkrét, hanem kontinuus jellege van. Mint ismeretes, a vitalista biológiai elméletek például az életet is strukturálatlan, kontinuus valamiként fogták fel, többé-kevésbé a fizikai energiafogalom mintájára, „élet-erőről”, „életlendületről” beszéltek, s ilyen jellegű a freudi „libido” vagy a schopenhaueri „akarat” is. Figyelemre méltó, hogy például az „élet” és a „halál” mind biológiai fogalomként, mind pedig köznyelvi kifejezésként fogalmi, szemantikai oppozíciót alkot, ellentétes pólusokat, melyek közt azonban az átmenetek végtelenségig osztható kontinuum is elképzelhető. Mindez egybevág azzal, amit az értékek feltételezett minőségi jellegéről mondtunk. Maga a lét is kontinuus fogalom, s nemcsak ontológiai értelme van, hanem értékfogalomnak is tekinthető: a lét—nemlét oppozíció mint az élet—halál polaritásánál is általánosabb, alapvetőbb értékellentét. Ezek a példák is megerősítik azt a felfogásunkat, hogy az értékrendszerek nyelvként történő elméleti vizsgálata nem metafizikai, hanem logikai és módszertani-kritikai jellegű.

Végül meg kell említenünk egy további problémát, mely többek között az etikai értékrendszerek vizsgálatát is megnehezíti. Ez utóbbiakkal kapcsolatban már említettük, hogy a kompetencia és a performancia, a nem-kauzális és a kauzalitásnak alávetett rétegek között átmenetek vannak. De nem ez az egyetlen oka annak, hogy az etikai rendszereket nem lehet tisztán ideális kompetenciaként leírni. Az egyik legnagyobb nehézség az, hogy az értékek nem teljesen függetlenek egymástól, s így például az etikák nem önálló rendszerek, hanem egy feltételezett teljes értékrendszerben elfoglalt helyük is meghatározza őket. S ez érvényes minden speciális értékrendszerre. Az értékek teljes rendszerének és az egyes értékeknek a viszonyáról azonban igen keveset tudunk. Az ilyen irányú elméleti vizsgálódásoknak, például H. Broch érték-elméletének sok tekintetben metafizikai jellege van. Így ezt a problémát is azok közé kell sorolnunk, amelyeket jelenlegi eszközeinkkel nem tudunk elemezni. A konkrét rendszerek vizsgálatát nehezítő körülményekből egyelőre azt a tanulságot tudjuk leszűrni, hogy a fogalmi-nyelvi és az érték-nyelvi kompetenciáknak önmagukon mindig túlmutató, logikai jellegű mélystruktúrái vannak. Felmerül a kérdés, hogy ez a tényező hogyan hozható összefüggésbe a háromtagú értékviszonnyal, elhelyezhető-e benne, s ha igen, modelünkben melyik viszonytaghoz kell kapcsolni.

AZ ÉRTÉKINTERPRETÁNS

Mivel az értékviszony három tagja közül az objektum nyilvánvalóan nem jelentés-jellegű összetevő, a fenti kérdés megválaszolásánál eleve csak az objektíváció (a kifejezés) és az értékérvényesítés jöhet számításba. A kifejezésről már megállapítottuk, hogy az értékérvényesítés jele, s ebből következik, hogy a három

viszonytag közül egyedül az értékérzésnek van jelentés-jellege, tehát modelünkben ehhez kell kapcsolni az önmagukon mindig túlmutató logikai-normatív mélystruktúrák végtelenbe mutató sorát. Ehhez azonban még hosszú előkészületre lenne szükség, melynek során pontosabbá kellene tenni az értékérzés fogalmát. Itt csak nagy vonásokban, a legfontosabb szempontok megemlézésére szorítkozva vállalkozhatunk erre.

Az „értékérzés” önálló tudati aktus, melynek révén az objektum értékeségét közvetlenül felfogjuk. Önállósága abban áll, hogy nem helyettesíthető más tudati műveletekkel és intenciókkal. Ha valaki nem érez egy objektumot értékesnek, pontosabban: nem érzi a megfelelő értéket (pozitív vagy negatív értelemben), tehát a dolog értékközömbös számára, akkor fogalmi magyarázatokkal, érvekkel nem segíthetjük hozzá az értékesség érzéséhez. Nevelés útján természetesen ki lehet fejleszteni meghatározott értékérzéseket. Az értékérzés ennek ellenére nem egyszerűen pszichológiai fogalom, hasonlóan a jelentésintencióhoz: tárgyának tudati korrelátuma, a tárgy pedig a tudattal szemben transzcendens. Tehát az értékérzés mint tudati aktus csak tárgyával, tárgyi korrelátumával együtt értelmezhető. De mi az értékérzés tárgyi (objektív) korrelátuma? A válasz, mely szerint ez a korrelátum az értékes objektum, kézenfekvő de téves. Mert bár az értékes objektum (az „értékhordozó”) kétségkívül transzcendens a tudataktusokkal s így az értékérzéssel szemben, nem képezi ez utóbbi elválaszthatatlan korrelátumát, más tudati műveletekkel is megragadható — igaz, hogy akkor már nem „értékhordozó tárgy”, hanem a megismerés stb. tárgya. Például ha a meleget kellemesnek s ebben az értelemben értékesnek érezzük, értékérzésünk tárgyi korrelátuma nem a meleg mint olyan, hanem a meleg értéke, a kellemesség, illetve ez utóbbinak egy egészen meghatározott, verbálisan tovább nemigen differenciálható fajtája, minősége. Nyilvánvaló, hogy a kellemesség nem az objektumban rejlik, hiszen ez csak egy *szubjektum* számára kellemes — pontosan úgy, ahogy a jelentés is csak az interpretátorok számára áll fenn. Tehát az értékről, az értékérzés korrelátumáról el kell ismernünk, hogy transzcendens a tudattal szemben, de nem az „értékhordozó” objektumhoz tartozik, objektivitása nem ez utóbbinak az objektivitásán alapul. Következésképp olyan tényezőnek kell lennie, amely valami objektív, nem relativizálható princípiumként szabályozza, meghatározza az értékérzést, objektív érvényességet kölcsönöz neki. S ebben az értelemben pontosan megfelel annak a szemiotikai tényezőnek, amelyet Peirce *interpretáns*nak nevezett, s amely végső soron érvényesség-kölcsönző logikai formák rendszere, tehát ilyen értelemben normatív rendszer. (Megjegyezzük, hogy a nyelvelméletben tudomásunk szerint még nem történt kísérlet a Chomsky által felvetett mélystruktúra-probléma és a Peirce-féle interpretáns összehasonlítására, egymással történő megvilágítására.) Az ilyen érvényesség-formákat bizonyos értelemben „abszolútnak” kell tartanunk, de ez az „abszolút” irányfogalom, mert az empirikusan vizsgált konkrét rendszerek esetében mindig „relatív” értékekkel van dolgunk — az érték matériája, többé-kevésbé konkrét minősége a legkülönbélebb pszichikai, történeti-társadalmi stb. körülmények függvénye. Ez módszertani szempontból azt jelenti, hogy a konkrét értékrendszerek vizsgálatában nem lehet éles határt vonni az empirikus és a logikai szint között, a leírás mindig többé-kevésbé empirikus és többé-kevésbé „a priori”, analitikusan igaz tételekben történik. Feltéve, hogy egyáltalán sikerülne megragadni tisztán logikai mélystruktúrákat, az eredmény tautológiák rendszere lenne, minőség és matéria nélkül. Valójában azonban a legelvontabb

vizsgálatok is csak bizonyos fokig logikai jellegűek, s ez a körülmény az oka, hogy a fenomenológusok kénytelenek voltak itt döntő szerepet biztosítani az úgynevezett materiális a priori igazságoknak — azoknak a tételeknek, melyek állítólag minden tapasztalattól függetlenül igazak, s mégsem tautologikusak. Mi ezt inkább úgy mondanánk, hogy az ilyen igazságok esetében úgyszólván „logiko-empirikus amalgámmal” van dolgunk, melyet szinte lehetetlen felbontani empirikus és logikai mozzanataira. Megítélésünk szerint az ilyen jellegű interpretáns-dimenzió elismerése az egyetlen út, amelyen elkerülhető a hagyományos értékabszolutizmus és értékrelativizmus ismert buktatói.

E felfogás előnye, hogy az értékeket nem kell az értékhordozó objektum diszpozíció-tulajdonságának tekinteni vagy az értékérzéssel azonosítani, s mégsem vagyunk kénytelenek feltételezni materiálisan meghatározható örök értékeket, melyek valamilyen ideális szférában állnak fenn, elismerhetjük a konkrét értékrendszerek társadalmi-történelmi meghatározottságát s mégsem válik érthetlenné, hogy az ember minden korban képes a fennálló értékrendszerek kritikájára, az elmúlt korokat nem kell kizárólag „saját mércéjükkel” mérnünk, s teleológiai posztulátumok nélkül is elismerhetjük, hogy a történelemben lehetséges a haladás az objektíve értékesebb felé, melyet az ember képes, ha csak homályosan is, de még realizálódása előtt megpillantani. Az abszolút kritika és az abszolút előrelátás lehetőségét azonban nem ismerjük el, mert ehhez fel kellene tételeznünk, hogy vannak materiálisan meghatározható abszolút értékek, s hogy ezek tökéletesen megragadhatók. Az értékrendszerek történetiségének a kérdésére nyomban visszatérünk, itt befejezésül annyit jegyzünk meg, hogy az értékek történeti relativitása, melyet például N. Hartmann elsősorban az értékérzés változásával magyarázott, felfogásunk alapján több tényezőre vezethető vissza: változhatnak történetileg az értékérzések, az érték-hordozók és az értékobjektívációk, továbbá az értékinterpretáns különféle, viszonylag mély rétegei. Az ilyen relativitás azonban nemcsak történetileg, hanem szinkronikusan is fennállhat, tehát az egyidejűleg létező értékrendszerek különbségének is lehet az alapja. Ez a kérdés szorosan összefügg a kultúrák különbözőségének a problémájával, és analóg a nyelvek különbözőségének a kérdésével.

AZ ÉRTÉKEK TÖRTÉNETISÉGE

A mélystruktúrák és az értékinterpretáns fogalmának a bevezetése után visszatérhetünk arra a kérdésre, hogy mi képezi a természetes kompetenciák tárgyát. Láttuk, hogy a mesterséges kompetenciák tárgya mindig valamilyen természetes kompetencia, ezeket igyekeznek minél adekvátabb módon megismerni, leírni, modellezni. A természetes kompetenciák tárgyát illetően nem tudunk határozott választ adni. Egyrészt feltételeztük, hogy valamilyen értelemben ezeknek is van tárgya, másrészt beláttuk, hogy tárgyukhoz nem viszonyulhatnak olyan módon, mint a mesterséges kompetenciák, nem lehetnek a tárgy leírásai, nem képezhetnek valamiről való ismeretet. A természetes kompetencia mindig valaminek az ismerete. De felmerül a kérdés, hogy ha a mesterséges kompetenciák lehetnek többé vagy kevésbé adekvátak, van-e ennek az adekvátságnak valami megfelelője a természetes kompetenciák esetében. Ez az a pont, ahol be kell vezetnünk a *haladás* fogalmát. A mesterséges kompetenciák haladását úgy értelmezzük, hogy egyre adekvátabb modelljei a természetes kompetenciáknak — ez nem más, mint a humán tudományok hala-

dásának a fogalma. A természetes kompetenciák esetében ugyanígy összekapcsolható a két fogalom: lehetséges-e itt a haladás, lehetnek-e a természetes kompetenciák valamilyen értelemben egyre adekvátábbak; azaz egyre tökéletesebb ismeretei valaminek? S ha meggondoljuk, hogy itt relatív tényezők eleve nem jöhetnek számításba, azt kell mondanunk, hogy ha van ilyen valami, akkor az csak mélystruktúra lehet, tehát az értékek esetében az értékinterpretáns. A nyelv haladása abban áll, hogy egyre mélyebb logikai struktúrák „ismerete” felé tart, egyre pontosabban, egyre árnyaltabban képes ezeket „kifejezni”. A természetes nyelvek esetében ilyen fejlődésnek már aligha lehetünk tanúi, a nyelvtörténet azonban számtalan adalékkal szolgál. A nyelv analógiájára felfogott értékrendszerek haladása tehát azt jelenti, hogy a konkrét rendszerek egyre mélyebb, egyre inkább „logikai” jellegű interpretánsrétegek ismerete felé tartanak. Ha ez nem így lenne, akkor csak változásról beszélhetnénk, nem haladásról, s így a történelem egyszerűen az időben egymást követő változások sorát jelentené. A mélystruktúrát, az interpretáns irányfogalomnak neveztük, s ez összhangban van azzal, hogy a haladás és a történelem is csak irányfogalomként értelmezhető.

E felfogás alapján elkerülhetjük a hagyományos történeti relativizmust, viszont felmerül egy további kérdés: hogyan egyeztethető össze az ilyen értelemben vett haladás a történelem kauzális magyarázatával. Véleményünk szerint a két felfogás nem mond ellent egymásnak, hanem ellenkezőleg, feltételezik és kiegészítik egymást. A nyelv esetében egész természetesnek látszik, ha megkülönböztetjük egyfelől a nyelv létrejöttéhez szükséges társadalmi feltételeket s e feltételek megszületésének mélyebb okait, másfelől pedig a nyelv fejlettségének logikai mércéit. Vagy nézzük például a matematika történeti kialakulását: nyilvánvaló, hogy csak viszonylag fejlett társadalomban születhetnek matematikai ismeretek, s színvonalukat mindig meghatározzák bizonyos gazdasági-társadalmi tényezők, ennek ellenére egy kor matematikai ismereteinek a mércéje maga is csak matematikai természetű lehet: bár kétségtelen, hogy az alkalmazott geometria születése elválaszthatatlan például a mezopotámiai, az egyiptomi stb. földművelés bizonyos körülményeitől, a geometriai ismeretek *érvényét* nem lehet levezetni ezekből a körülményekből, hanem csak a geometriai axiómákból. A matematika persze szélsőséget jelent ebben a tekintetben, s a fogalmi nyelv is valahol középütt foglal helyet, míg a másik végletet épp az értékrendszerek jelentik: itt a legnehezebb kihámozni immanens érvényesség-mozzanatokat, itt érvényesül legerősebben a konkrét történeti-társadalmi meghatározottság, itt a legnehezebb határt vonni a performancia és a kompetencia között. Mindazonáltal sem a matematikai, sem az értékrendszerek nem tekinthetők elméletileg tiszta esetnek a maguk nemében, különbségük a logikai és az empirikus tényezők más-más arányára vezethető vissza, tehát az értékrendszereknek is van valamilyen fokú „logikai transzcendenciája”, s a matematikának is vannak — igaz, alárendelt jelentőségű — antropomorf mozzanatai. S talán ezzel függ össze, hogy a matematikában csaknem egybeesik a természetes és a mesterséges kompetencia, a nyelv esetében már teljesen különválik a kettő, az értékek területén pedig szinte lehetetlen mesterséges kompetenciát konstruálni.

Bármennyire is nehéz kielemezni az értékrendszerek nem-relatív mozzanatait, elvileg azt mondhatjuk, hogy a történetiség elve csak a kompetenciákra terjed ki, s ami nem történeti, az a természetes kompetenciák *tárgya*. Az ember matematikai ismereteinek van története, s történetileg relatívak, de a mate-

matika *tárgya* nem történeti jelenség: például volt idő, amikor az ember *nem ismerte* a Pitagorasz-tételt, de olyan korok soha nem voltak, amikor annak tárgya, az illető matematikai összefüggés nem állt volna fenn: pl. a háromszög szögeinek összege nem azóta 180 fok, amióta az ember *tudja*, hogy annyi. A közismert ellenvetés, mely a nem-euklidészi geometriákra hivatkozik, félreértésen alapul: például a gömbháromszögekről való ismereteink nem ugyanazokra a *tárgyakra* vonatkoznak, mint síkgeometriai ismereteink, s attól, hogy időközben megismertük a gömbháromszögeket is, nem változtak meg a síkháromszögek tulajdonságai. Matematikai tudásunk — kompetenciánk — természetesen fejlődött ezáltal, s e fejlődésnek megvannak a maga *okai*. De a gömbháromszögeket *is* ismerő matematika nem azért fejlettebb, mert egy más vonatkozásban fejlettebb kor „terméke”, „kísérőjelensége” stb., hanem *kizárólag azért, mert ismeri* a gömbháromszögeket *is*. A nyelv esetében természetesen nem ennyire nyilvánvaló a természetes kompetencia és e kompetencia tárgyának a különbsége, de itt is belátható, hogy egy nyelvet nem azért nevezzünk fejlettnak, mert egy fejlett társadalom nyelve, hanem azért, mert természetes kompetenciaként mélyebb és bonyolultabb logikai struktúráknak az ismeretét jelenti. Nem maguk ezek a logikai struktúrák függenek a társadalmi-történelmi körülményektől, hanem ismeretük, a természetes nyelvi kompetencia. A kompetenciák analóg tulajdonságai alapján levonjuk azt a következtetést, hogy a természetes értékkompetenciáknak is kell hogy legyen valamilyen tárgya, még akkor is, ha a konkrét elemzések ezt nem tudják tisztán megragadni. Ha nem különböztetjük meg a történetileg relatív természetes kompetenciákat és történetileg nem relatív tárgyaikat, akkor értelmét veszíti a történelmi materializmusnak az egyenlőtlen fejlődésről szóló tétele, melyet pedig a tapasztalat számtalan példával igazol. Gondoljuk meg: amikor azt mondjuk, hogy a XIX. század második felében a gazdaságilag-társadalmilag igen elmaradott Oroszországban rendkívül magas színvonalú, fejlett regényirodalom volt, mihez mérjük ezt a fejlettséget, a magas színvonalat? Ha megmagyarázzuk e meglepő jelenség *okait* s az okok láncolatát egészen az alapvető gazdasági-társadalmi tényezőkhig sikerül visszavezetni (rendkívül koncentrált nagyipar, elmaradott falu, antikapitalista társadalomkritika stb.), ugyanúgy járunk el, mint amikor az egyiptomi alkalmazott geometria viszonylag magas színvonalát megmagyarázzuk a Nílus áradásaival. Kétségtelen, ezek az okok kiválthatták a megfelelő kompetenciák fejlődését, fejlettségüket azonban azokhoz a tárgyakhoz mérjük, melyeknek ismeretét jelentik. S ahogy az egyiptomiak birtokában levő geometriai ismeretek érvénye nem vezethető le a Nílus áradásaiból, hanem csak a geometria axiómáiból, úgy Tolsztoj vagy Dosztojevskij műveinek rendkívüli értéke is csak az értékkompetencia nem-relatív tárgyaiból származhat — ezeket, ellentétben a geometria axiómáival, nem ismerjük tiszta formájukban, és valószínűleg nem is fogjuk. Minden konkrét irodalomtörténeti, művészettudományi, sőt esztétikai vizsgálatnak is valamilyen mértékben történetileg relatív jelenségekkel van dolga, a nem-relatív csak abban az értelemben hozzáférhető, hogy érezhető az irány, amelyben a kompetencia nem-relatív tárgya elhelyezkedik. Az esztétikák gyakori hibája, hogy valamilyen, meglehetősen általános, de mégis történeti jellegű törvényt magával a kompetencia-tárggyal azonosítanak, s ez a körülmény igen sok félreértés és vita forrásává vált. Az etikában is gyakori az ilyesfajta módszertani hiba. Az értékérzés helyes működését azonban nem zavarja a mesterséges kompetenciák tökéletlensége. A nyelv példája azt mutatja, hogy a természetes

nyelvi kompetencia birtokában levő egyén a konkrét nyelvhasználat közben olyan mély és bonyolult logikai struktúrák normáinak képes eleget tenni, melyeknek leírására a nyelvtudomány talán sohasem lesz képes. Hasonló a helyzet etikai vagy esztétikai értékcompetenciáinkkal: az értékézés mélyén igen sokszor annyira elvont és bonyolult törvények rejlenek, hogy az elmélet, a mesterséges kompetencia belebukik leírásukba, s a nagy apparátussal végrehajtott elemzések kudarcai vagy félsikerei után a természetes kompetencia valóságos csodának tűnik.

Befejezésül megjegyezzük, hogy a természetes kompetencia mint a nem-relatív tárgyak ismerete specifikus emberi képesség és a legszorosabb összefüggésben áll a fogalmi nyelv és az értéknyelv kommunikatív funkcióival, tehát végső soron az ember társadalmiságával. Ez az egyelőre kevésbé tisztázott kérdés véleményünk szerint a filozófiai antropológia alapproblémája, melynek vizsgálatához az értékrendszerek nyelvként való felfogása új szempontokkal járulhat hozzá. Módszertani tanulságként azt vonjuk le a fentebb elmondottakból, hogy ennek a központi problémának a kutatása is csak a konkrét értékrendszerek (vagy általánosabban: a természetes kompetenciák) tapasztalati vizsgálatának az alapján történhet, mert a tisztán elméleti gondolkodás itt különösen könnyen válhat metafizikai spekulációvá.

HAGYOMÁNYOS PROBLÉMÁK

Mivel most csupán az a célunk, hogy megmutassuk a nyelvrendszerek és az értékrendszerek bizonyos hasonlóságait és levonjunk néhány fontos módszertani következtetést, nem vállalkozhatunk arra, hogy eddig bevezetett szerény fogalomapparátusunkkal valódi elemzésnek vessük alá az értékelmélet, az etika, az esztétika stb. hagyományos alapproblémáit. Ez már csak azért sem lehetséges, mert az itt alkalmazott szemiotikai modell túlságosan egyszerű, s csupán az itt kitűzött korlátozott célokra alkalmas. Legnyilvánvalóbb hiányossága az, hogy nem kommunikációs modell, nem szerepel benne a beszélőnek és a hallgatónak megfelelő tényező, ami eleve meggátolja, hogy egy sor problémát megfelelő módon elemezzünk. Hasznosnak látszik azonban, ha itt kifejtett elképzeléseinket legalább kapcsolatba hozzuk néhány közismert, hagyományos problémával.

Azt mondtuk például, hogy amit értékesnek tartunk, az a tárgy: a háromtagú értékviszony objektum-összetevője. Erre irányul meghatározott performancia-feltételek mellett az értékinterpretáns által megalapozott értékézés, s ez utóbbinak lehet valamilyen kifejezése (kifejeződése), objektívációja. Viszont amikor egy cselekedetet etikailag vagy egy tárgyat esztétikailag értékesnek érzünk (minősítünk), nem értékes objektumnak tekintjük, hanem értékobjektívációnak, tehát egy teljes értékviszony kifejezés-összetevőjének, melyhez értékézés, értékinterpretáns, értékes objektum és performancia-feltételek rendszere tartozik. Ez például az etikai értékek esetében azt jelenti, hogy a cselekedet csak akkor eshet etikai megítélés alá, ha egy ember tudatos cselekedete. Az „ember” ebben a vonatkozásban olyan lényt jelent, amely birtokában van az etikai kompetenciának. Máskülönben a cselekedet nem értékobjektíváció, hanem legfeljebb értékes objektum, és ekkor értéke nem lehet etikai, hanem csak hasznossági, kellemességi stb. Ha ezt a kérdést kellő mélységben és részletességgel elemeznénk, valószínűleg eljutnánk az akaratszabad-

ság hagyományos problémájához, mely ezen a módon talán sajátos logikai vizsgálatok tárgyává válhatna (a döntésprobléma az eldönthetőség kérdésévé válna), s mely a jelenleg rendelkezésünkre álló nagyon egyszerű eszközökkel még elemezhetetlen. Az elmondottakból mindenesetre arra következtethetünk, hogy az értékcompetencia fogalma hasznossá válhat a filozófiai antropológia számára, mert végtelen mélystruktúra-sora, az értékinterpretáns „logikai transzcendenciája” módot ad arra, hogy az objektívációkon keresztül közelítsük meg az embernek azt a lényegi jellemzőjét, melyet költői-metafizikai szimbólummal „isteni szikrának” szoktak nevezni. Ebben a tekintetben egész pontos analógia van a fogalmi nyelv és az értéknelv között: ahogy az állatok nyelve nem generatív jellegű és nincs mélystruktúrája, hanem minden dimenziójában véges és hiányzik belőle a kreativitás, úgy „értékmegnyilvánulásaik” is kreativitás és mélystruktúra nélküli kifejezésjelenségek.

Felmerül azonban a kérdés, hogy mi a helyzet ebben a tekintetben az esztétikai értékességgel: ha egy objektumot esztétikailag értékesnek érzünk, vajon szükségképp értékobjektívációnak kell-e tartanunk abban az értelemben, mint az etikailag értékes cselekvést? Ez a kérdés nyilvánvalóan megegyezik a művészi szép és a természeti szép régi problémájával. Az esztétikailag értékes természeti tárgy mögött képtelenség lenne feltételezni valamiféle értékérzést és értékinterpretánst, melynek az ilyen tárgy objektívációja lehetne. Ilyen tényezőket csak a szemlélő hozhat magával. S mégsem mondjuk azt, hogy a természeti tárgynak másféle (például kellemességi) értéke van, mint a művészi alkotásnak. Tehát az esztétikai érték, ellentétben az etikai értékkel, egyaránt kapcsolódhat objektumhoz és objektívációhoz. Bármi is ennek a magyarázata, maga a probléma arra utal, hogy az esztétikai és az etikai értékek között lényeges különbség van, s mindkét értékfajta különbözik az anyagi, a kellemességi stb. értékektől.

Természetes módon kapcsolódik ezekhez a problémákhoz az igazságérték és a tudomány úgynevezett értékmentességének (Wertfreiheit) a kérdése: a tudomány mint olyan értékes tárgy vagy értékobjektíváció, hogyan függ össze az igazságérték és a hasznossági vagy egyéb értékek, mit jelent az „értékmentesség”, hogyan oldható fel a tudomány értékelő jellegének és értékmentességének paradoxona, milyen hasonlóság és különbség van a tudomány és a technika értékproblémái között stb.

Tehát sok jele van annak, hogy erős affinitás áll fenn az értékrendszerek nyelvként való felfogása és a hagyományos értékelméleti problémák (az abszolútizmus és a relativizmus kérdése, az értékek osztályozásának problémája, az értékek összefüggése, a tudomány értékmentessége stb.) között, melyeknek újrafogalmazása egyik fontos feladatunk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Allan, D. J.: „Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics” in: *Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1960* (Louvain-Paris 1961)
- Apel, K. — O.: *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht 1967).
- Arisztotelész: *Eudemische Ethik* Németre fordította és kommentárokkal ellátta F. Dirlmeier. (Berlin 1969)
- Arnauld, A. — Nicole, P.: *La logique au l'art de penser* (Paris 1830, 1. kiad. 1662)
- Bense, M.: *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik* (Reinbek bei Hamburg 1969)

- Bierwisch, M.: „Poetik und Linguistik“ in: *Mathematik und Dichtung* (München 1965)
- Black, M.: *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca 1962)
- Bloomfield, L.: *Language* (New York 1933)
- Bremond, C.: „La message narratif“ in: *Communications* (1964, 4.)
- Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig 1921, 1. kiad. 1889)
- Broch, H.: „Das Böse im Wertsystem der Kunst“ in: *Gesammelte Werke I.* (Zürich 1955)
- Brzoska, K.: *Die Formen des Aristotelischen Denkens und die Eudemische Ethik* (Frankfurt a.M. 1943)
- Bühler, K.: *Sprachtheorie* (Stuttgart 1965, 1. kiad. 1934)
- Cassirer, E.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt 1956)
- Chomsky, N.: *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass. 1965)
- Csizsevskij, D.: »Этика и логика« *Научные труды Русского народного Университета в Праге*, т. IV. (Prága, 1931)
- van Dijk, T. A.: „On the Foundations of Poetics“ in: *Poetics* (1972, 5.)
- Drobnýckij, O. G.: *A szellemi értékek világa* (Budapest 1970)
- Eco, U.: „James Bond: une combinatoire narrative“ in: *Communications* (1966, 8.)
- Ehrenfels, Chr.: *Über Fühlen und Wollen* (Wien 1887)
- Ferguson, J.: *Moral Values in the Ancient World* (London 1958)
- Findlay, J. N.: *Meinong's Theory of Objects and Values* (Oxford 1963, 2. kiad.)
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960)
- Gehlen, A.: *Der Mensch* (Berlin 1941, 2. kiad.)
- Geiger, M.: *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* (Halle a.d.S. 1913)
- Greimas, A. J.: „La description de la signification et la mythologie comparée“ in: *L'Homme* (1963, 3.) *Sémantique structurale* (Paris 1966)
- Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt a.M. 1965)
- Hartmann, N.: *Ästhetik* (Berlin 1953); *Ethik* (Berlin 1962, 4. kiad.)
- Herder, J. G.: „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ in: *Herders Werke* 2. köt. (Weimar 1963)
- Hjelmslev, L.: *Prolegomena to a Theory of Language* (Baltimore 1953)
- Höfding, H.: *Ethik* (Leipzig 1888)
- Hull, C. L.: *Principles of Behavior* (New York 1943)
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen* (Tübingen 1968, 1. kiad. 1900)
- Ingarden, R.: *Erlebnis, Kunstwerk und Wert* (Darmstadt 1969)
- Jacobson, R.: *Hang-jel-vers* (Budapest 1969)
- James, W.: *Psychologie* (németül, Leipzig 1909)
- Kant, I.: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in: *Werke* IV. (Hartenstein-kiadás)
- Katz, J. J.: „Semantic Theory and the Meaning of „good““ in: *Journal of Philosophy* (1964)
- Kleinpaul, R.: *Sprache ohne Worte* (Leipzig 1888)
- Koppelman, W.: *Kritik des sittlichen Bewusstseins* (Berlin 1904); *Untersuchungen zur Logik der Gegenwart* (Berlin 1913)
- Kraft, W.: *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (Wien 1951)
- Kreibitz, J. C.: *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus* (Wien 1896)
- Küng, G.: *Ontologie und logistische Analyse der Sprache* (Wien 1963)
- Lakoff, G.: „Linguistics and Natural Logic“ in: *Synthese* (1970, 22.)
- Langer, S. K.: *Feeling and Form* (London 1953)
- Lévi-Strauss, C.: *Anthropologie structurale* (Paris 1958)
- Lipps, H.: *Die Verbindlichkeit der Sprache* (Frankfurt a.M. 1958, 2. kiad.)
- Litt, Th.: *Denken und Sein* (Stuttgart 1948).
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat* (Budapest 1971).
- Lunding, E.: „Absolutismus oder Relativismus? Zur Werfrage“ in: *Orbis Litterarum* (1966, 21.).
- Marx, K.: A moralizáló kritika és a kritizáló morál (MEM 4.); A hegeli jogfilozófia kritikájához (MEM 1.); A hegeli államjog kritikája (MEM 1.).
- Marx, K.—Engels, F.: A szent család (MEM 2.); A német ideológia (MEM 3.).
- Mead, G. H.: *Mind, Self and Society* (Chicago 1934)
- Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge 1959, repr. 1. kiad. 1903)
- Morris, Ch.: *Writings on the General Theory of Signs* (The Hague 1971)
- Müller-Seidel, W.: *Probleme der literarischen Wertung* (Stuttgart 1965)
- Ogden, C. K.—Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning* (London 1923)
- Pap, A.: *Analytische Erkenntnistheorie* (Wien 1955)
- Peirce, Ch. S.: *Letters to Lady Welby* (New Haven 1953)
- Pfänder, A.: *Zur Psychologie der Gesinnungen* (Halle a.d.S. 1913)

- Plessner, H.: *Lachen und Weinen* (Bern – München 1961, 1. kiad. 1950)
- Quine, W. V. O.: „Two Dogmas of Empiricism” in: *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass. 1964 1. kiad. 1953)
- Reininger, R.: *Wertphilosophie und Ethik* (Wien 1939)
- Revzin, I. I.: „On the Continuous Nature of the Poetic Semantics” in: *Poetics* (10, 1974)
- Rothacker, E.: *Philosophische Anthropologie* (Bonn 1964)
- Russell, B.: *The Problems of Philosophy* (London and New York 1912)
- de Saussure, F.: *Bevezetés az általános nyelvészetibe* (Budapest 1967)
- Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Berlin 1916)
- Simmel, G.: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok* (Budapest 1973)
- Specht, E. K.: *Sprache und Sein* (Berlin 1967)
- Spitzer, L.: „Az amerikai reklám – népművészetként értelmezve” in: *Helikon* (1970, 3–4)
- Starke, P.: *Abstrakte Automaten* (Berlin 1968)
- Stegmüller, W.: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik* (Wien 1957)
- Stevenson, C. L.: *Ethics and Language* (New Haven 1944)
- Topitsch, E. – Albert, H.: (szerk.) *Werturteilstreit* (Darmstadt 1971)
- Windelband, W.: *Präludien* (Tübingen 1921, 6–7. kiad.)

VAN-E A „JÓ”-NAK JELENTÉSE?

KELEMEN JÁNOS

E tanulmányban az értékszavak grammatikájának néhány sajátosságát elemezzük, mindenekelőtt a „jó” példáján. Bár nem kerülhetjük el a morális vonatkozások érintését, nem célunk, hogy magáról az erkölcs nyelvéről tegyünk specifikus megállapításokat. Elsődleges célunk, hogy általában az értéknyelvnek, mint preskriptív nyelvnek néhány grammatikai-logikai sajátosságát figyeljük meg, s állást foglaljunk abban a vitában, hogy van-e, s ha igen, milyen értelemben van az értékszavaknak deskriptív jelentésük.

I

Mindenki tudja, hogy az értékek világa sokkal szélesebb annál, mint amit kifejezetten az értékekkel foglalkozó tudományok: az etika, az esztétika stb. vizsgálják. Nemcsak az bizonyítja ezt, hogy egyik alapvető értékszavunkat, a *jó*-t az etikai szférán túl is értékelő értelemben használjuk, hanem az is, hogy egy sor olyan fogalommal rendelkezünk, mely tagadhatatlanul értékmozgásokat rejt magában, de nem számít, vagy nem specifikusan számít etikai, esztétikai stb. fogalomnak (haladó, haladás, haza, hazafi . . .). Természetesen a fordított összefüggés is fennáll: vannak esetek, amikor látszólag értékkel van dolgunk, de a szó tulajdonképpeni értelmében vett értékprobléma nem lép fel. Olyan esetekről van szó, amikor érték kifejezést használunk, de kifejezésünknek az adott összefüggésben tisztán leíró funkciója van. Maga az „érték” szó is rejt magában ilyen lehetőséget. Bizonyos, hogy a matematikai „helyi érték” nem *érték*, s hogy annak is kevés köze van az értékhez, amit „nyelvi értéknek” nevezünk. (Igaz, Saussure a „nyelvi érték” fogalmát a „csereérték” analógiájára alkotta meg, de mivel nincs másról szó, mint a „jelentés egy eleméről”,¹ illetve a jel pozicionális jellemzőjéről, nem hisszük, hogy ez a probléma értékelméleti probléma lenne.) A „helyi érték” vagy a „nyelvi érték” nem *értékes*.

Az értékelmélet tárgya nem az érték, hanem az *értékes*. Más szóval: értékelméleti (axiológiai) szempontból az az érték „érték”, amely *értékes*. Főleges hangsúlyozni, hogy csak az lehet *értékes*, ami *értéktelen* (nem-*értékes*) is lehet, s hogy az *értékes-értéktelen* együttesen áll szemben az értékmentesség szférájával.

Központi értékelméleti probléma, hogy a két szféra: az értékmentesség és az értékesség szférája egyrészt hogyan határolható el egymástól, másrészt

¹ F. de Saussure: „Bevezetés az általános nyelvészetbe”, Gondolat, Bp. 1967, 147.

hogyan kapcsolódik mégis össze. A filozófiai tradíció általában a probléma második részének szentel nagyobb figyelmet, s úgy teszi fel a kérdést, hogy az érték (az értékes) levezethető-e az értékmentesből (a tényekből). E kérdésfeltevésnek csak különböző aspektusait jelentik azok a további kérdések, hogy milyen kapcsolat van a normák és a tények között, hogy a *jó* a dolgok többi tulajdonságához hasonló vagy azoktól lényegileg különböző tulajdonság-e, s hogy a „kell” levezethető-e, deriválható-e a „van”-ból.

Akárhogy is álljon a helyzet, bizonyos, hogy az értékesség és az értékmentesség viszonyának eldöntésekor a *jó*-t paradigmaticus esetnek tekinthetjük. Ezt fejezi ki Heller Ágnes, amikor a *jó*—rossz kategóriapárt primér (illetve *a* primér) értékorientációs kategóriának tartja.² Történetileg szintén a *jó* primér jellege fejeződik ki abban, hogy minden más érték kategóriát megelőzően vált a filozófiai reflexió tárgyává, s hogy már az antik gondolkodás sem pusztán etikai értelmet tulajdonított neki.

A mondottak alapot adnak arra, hogy az előbbieken vázolt általános értékelméleti problémát — célkitűzésünknek megfelelően — a *jó*-ra vonatkoztatva tárgyaljuk. Azzal, hogy ezen belül is a *jó* grammatikai-logikai viselkedését helyezük előtérbe, nem kívánjuk tagadni, hogy az értékesség és az értékmentesség viszonyában is az ontológiai oldal az elsődleges. Az értékesség deriválhatóságának problémája mindenesetre lényeges mozzanatként tartalmazza azt az oldalt, hogy deskriptív kijelentéseink, faktuális állításaink, valamint a *jó*-t, *kell*-t kifejező értékítéleteink között van-e valamilyen szükségszerű logikai viszony. A deriválhatóság problémája így logikai-nyelvelméleti terminusokban is megfogalmazható, bár a nyelvelméleti síkon folyó elemzésnek megvannak a maga határai. Mint e tanulmány is mutatja, a logikai-nyelvelméleti elemzés szükségképpen elérkezik ahhoz a ponthoz, ahonnan ontológiai előfeltevéseink mozgósítása nélkül magában a grammatikai-logikai problémában sem lehet továbblépni.

II

„A jóról — mondja Arisztotelész — ugyanannyi értelemben szólhatunk, mint a létezőről; mondhatjuk az alannyal kapcsolatban: pl. az istenről, az észről; a minőséggel kapcsolatban; az erényről; a mennyiséggel kapcsolatban: helyes mértékről; a viszonyal kapcsolatban: a kellő pillanatról; a helyvel kapcsolatban: az egészséges lakóhelyről stb.; ebből tehát következik, hogy a *jó* nem lehet olyasmi, ami egyetemesen közös és egységes volna, mert különben nem lehetne róla szólunk valamennyi kategóriában, hanem legföljebb csak egyben.”³ „Nem lehet tehát a *jó* valami közös vonás, amely egyetlen ideát fejez ki” — vonja le a következtetést Arisztotelész, hozzátéve, hogy „ha még volna is olyasvalami *jó*, ami egy, s amit közös érvénnyel lehet kijelenteni, vagy ami önmagában elkülöníthető: az csak világos, hogy az ember ezt meg nem valósíthatja, sem meg nem szerezheti; holott pedig mi ilyesmit keresünk.”⁴

² Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmülethez. I.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5, 782.

³ Arisztotelész: „Nikhomakhoszi etika”; 1096/a (ford. Szabó Miklós; Magyar Helikon, Bp. 1971).

⁴ I. m. 1096/b.

Ismeretes, hogy e fejtegetés Platón ellen szól, aki szerint a *jó* egyetlen és „egyetemes érvényű” idea. Ha Platónnak igaza lenne, akkor a *jó*-t valamiképpen a dolgok mintájára kellene felfognunk legalábbis abban az értelemben, hogy úgy kellene tudnunk jellemezni, mint a dolgokat. Fel kellene tehát sorolnunk néhány tulajdonságát (illetve az ezeknek megfelelő néhány leíró terminust), mely ugyanúgy jellemzi, mint — mondjuk — a fehér, az édes stb. jellemzi a cukrot. Amikor Arisztotelész ennek az eljárásnak a lehetetlenségére figyelmeztet, azt sugallja, hogy a *jó* nem valamiféle ideális tárgy, hanem olyan tulajdonság, mely a legkülönbözőbb kategóriák alá tartozó jelenségeket megillesheti. S mivel a legkülönbözőbb kategóriákban használható, nem is egy meghatározott tulajdonságot kell rajta értenünk. Olyasmit, „ami egy”, s „ami önmagában elkülöníthető”, nem valósíthatunk meg, és meg sem szerezhethetünk. Márpedig: a *jó*-n azt értjük, aminek megvalósítására vagy megszerzésére törekszünk, és minden kategórián belül szükségképpen valami másra fogunk törekedni.

Amit Arisztotelész észrevesz, az az, hogy a *jó* az általában vett preferenciát fejezi ki, s ezáltal cselekvésvezérlő funkciója van. Minden kategórián belül más és más tulajdonságok alapján preferálunk, részesítünk előnyben valamit. Ami egyben azt is mutatja, hogy ha a *jó* nem is egy meghatározott tulajdonság, mindig kapcsolatban van — az adott kategórián belül — meghatározott tulajdonságokkal. Itt persze nyitva marad az a kérdés, hogy miben is áll ez a kapcsolat. Vajon a *jó* azonos-e az adott kategórián belül jelentkező tulajdonságok valamelyikével, vagy valamilyen formában együtt jár-e e tulajdonságokkal? Arisztotelész természetesen nem így teszi fel a kérdést, mint ahogy különben a *jó* (az értékes) levezethetősége sem probléma a számára. Mindenesetre az a megállapítás, hogy a *jó*-nak nincs „ideája”, s hogy a *jó* nem „egy idea”, jelzi a *jó* tisztán leíró terminusok alapján való meghatározhatóságának valóságos nehézségeit. Ti. ha volna ilyen idea, a *jó*-ról alkotott mondatok nem vezérelhetnék a cselekvést („az világos, hogy az ember ezt meg nem valósíthatja”), hanem egyszerűen valamilyen létezőnek, már mint ennek az ideának a leírásai lennének. Arisztotelész a létező, faktuális *jó* helyett, melyet valamilyen érzékfeletti formában megfigyelhetünk és szemlélhetünk, a cselekvéssel megvalósítható *jóról*, másképpen: a *jó*-ról mint „célról” beszél, s ez arra enged következtetni, hogy a *jó*-t tartalmazó mondatok szerinte nem lehetnek pusztán a világról szóló tény-állítások, nem lehetnek pusztán deskriptívek.

III

Az a nehézség, melybe a *jó* leíró terminusokkal való meghatározása során ütközünk, a filozófia történetében több fontos következménnyel járt. E következmények közé számíthatjuk Hume híres tételét, melynek értelmében a „van”-mondatok semmilyen sorából sem dedukálhatók „kell”-mondatok.⁵ S ezzel függ össze az az álláspont is, amely mellett a leghatásosabb érveket talán H. Moore hozta fel: az nevezetesen, hogy a *jó* egyáltalán nem határozható meg.

⁵ Hume: A Treatise of Human Nature, Ed. L. A. Selby-Bigge, „Oxford Clarendon Press”, 1967, 469—470.

Moore abból indul ki, hogy a tulajdonképpeni meghatározás egy tárgy vagy egy fogalom leírása, s így csak akkor lehetséges, ha a szóban forgó tárgy vagy fogalom összetett egészet alkot. Problémánkat illetően ebből az a következtetés adódik, hogy a *jó* vagy összetett komplexum, vagy nincs jelentése.

Az első alternatívát Moore annak az érvek alapján veti el, melyet „nyíltkérdés argumentumnak” („open question argument”) szokás nevezni, s mely így hangzik: „bármilyen meghatározást is adjunk, az így meghatározott komplexumról mindig feltehető az a jelentéssel bíró kérdés, hogy maga jó-e.”⁶ Vegyük a *jó* bármilyen meghatározását, azt pl., hogy „jó az, ami gyönyört okoz”. Ekkor a következő helyzettel állunk szemben: ha bármiről azt kérdezzük, hogy jó-e, a definíció értelmében azt kérdezzük, hogy a szóban forgó dolog gyönyört okoz-e. Ugyanakkor továbbra is értelmes feltenni a kérdést, hogy „jó-e, ami gyönyört okoz?”. Mármost, ha definíciónk helytálló, akkor a kérdés önmagát megválaszoló kérdéssé válik, hiszen ekvivalens lesz azzal a kérdéssel, hogy „gyönyört okoz-e, ami gyönyört okoz”. Az érv nyilvánvalóan abból meríti erejét, hogy egy hedonista sem ezt érti az előbbi kérdésen, nem gondolja tehát, hogy aki kételkedik abban, hogy „bármi, ami gyönyört okoz, az jó”, abban kételkedne, hogy „bármi, ami gyönyört okoz, az gyönyört okoz”. Más szóval: még egy hedonista sincs azon az állásponton, hogy a „bármi, ami gyönyört okoz, az jó” kijelentés egyszerűen tautológia lenne. Márpedig, amennyiben a *jó*-ról alkotott definíciónk korrekt, ez a kijelentés üres tautológia. Így ha valaki a *jó*-t *x*-nek definiálja, akkor az „*x* nem jó” kijelentés önelentmondó lesz. Itt kell megjegyezni, magának Moore-nak is az a meggyőződése, hogy „a *jóról* alkotott minden egyes mondat szintetikus és sohasem analitikus”.⁷

A második alternatíva többek közt azzal a következménnyel jár, hogy az etika mint olyan nem lehetséges. Moore ezt sem fogadja el. A *jó*-nak mégis van jelentése, s ennek alátámasztására az introspekcióra hivatkozik. Bárki, aki figyelmét az aktuálisan lelki szemei előtt lebegő tárgyra összpontosítja, könnyen belátja: értelmes feltennie a kérdést, vajon jó-e, ami gyönyört okoz, s ez nem önmagát megválaszoló kérdés. Ha ezt a műveletet minden számításba jövő definícióval megismételjük, akkor felismerjük, hogy minden egyes esetben egyetlen tárgy lebeg előttünk, melynek minden más tárggyal való kapcsolatát illetően egy különböző kérdés tehető fel. Mindenki megérti azt a kérdést, hogy „ez jó?”, ami azt vonja maga után, hogy a *jó*-nak van jelentése, de nem lehet meghatározni (a *jó* — akár a „sárga” — egyszerű fogalom: „semmilyen eszközzel sem magyarázható meg annak, aki már előzetesen nem ismeri”⁸).

Moore érvei nem kivédhetetlenek. Azzal a megfontolással szemben, melynek alapján az első alternatívát veti el, felhozható, hogy túl sokat bizonyít. Vagyis: amennyiben érvényes a *jó*-ra, annyiban minden olyan szóra érvényes, melyet más szavak segítségével meghatározhatónak tartunk. A második alternatívával szemben ajánlott introspektív eljárás ugyancsak súlyos ellenvetésekre ad okot. Moore nemcsak azt mondja, hogy a *jó*-nak van jelentése, hanem természetesen azt is, hogy birtokában vagyunk e jelentésnek, megértjük a *jó* kifejezést. Mármost, ha a „meghatározás” valamilyen értelmében

⁶ H. Moore: *Principia Ethica*; „Cambridge University Press”, 1971, 15.

⁷ I. m. 7.

Uo.

nem tudjuk egy kifejezés jelentését meghatározni, akkor arra sem vagyunk képesek, hogy másoknak megmagyarázzuk. S itt — mutatis mutandis — feltehető a más összefüggésben, az érzetszavakkal kapcsolatban elhangzó wittgensteini kérdés: „Tehát megérti a nevet, de jelentését senkinek sem tudja megvilágítani?”⁹ Hasonló logika alapján kérdezhajjuk: ha megértjük a *jó*-t, de jelentését nem tudjuk megvilágítani, akkor mit jelent egyáltalán, hogy megértjük, és valamire használni tudjuk? A kérdés önmagában véve arra figyelmeztet, hogy a feltételezés valamiképpen abszurd.

Azáltal, hogy Moore argumentációja nem bizonyul meggyőzőnek, még nem kerül kedvezőbb megvilágításba az a felfogás, melynek cáfolatára hivatott lett volna, s melynek Moore követői a „naturalista fallácia” nevet adják. A jóról alkotott naturalista felfogásra az ad alapot, hogy nyilvánvalóan értelmetlen ilyesmit mondani: „A minden tekintetben azonos *B*-vel, kivéve, hogy *A* jó, *B* nem jó.” Az ilyen típusú kijelentések abszurditásáról látszólag vagy úgy lehet számot adni, hogy a *jó* tulajdonképpen a tárgyhoz rendelhető többi predikátum összefoglaló neve (jelentésében megegyezik a *többi predikátum konjunkciójával*), vagy úgy, hogy a többi predikátum legalábbis *implikálja* a *jó*-t. Ami azt jelentené, hogy a *jó* valamiképpen a tárgyak „természetes” tulajdonságaival azonos, s amikor egy tárgyat jónak mondunk, akkor nem teszünk mást, mint leírjuk a tárgyat, ugyanúgy, ahogy a „piros”, „háromszögű” stb. terminusok használatakor is leírunk valamit. Könnyű észrevenni, e magyarázatnak is furcsa következményei vannak. Egyrészt: ha a magyarázat helytálló, akkor a *jó*-t tartalmazó mondatok nem lehetnek mások, mint analitikusak. Másrészt: a magyarázat a *jó* használatára vonatkozó empirikus megfigyeléseknek is ellentmond. Ha valakitől megkérdezzük, hogy adott összefüggésben miért használja a „jó” melléknevet, nem fogja azt mondani, hogy egyszerűen valamely más melléknevet, vagy a melléknevek egy meghatározott sorát helyettesíti vele. Ez pedig azt fejezi ki, hogy senki sem azonosítja a *jó* jelentését semmilyen más melléknévnek, illetve a melléknevek valamely csoportjának a jelentésével. A *jó* nem jelenti azt, hogy kemény, sem azt, hogy puha, bár egy kemény bot bizonyára jó bot, s egy puha ágy valószínűleg jó ágy.

A naturalista ott követi el a hibát, hogy tulajdonképpen a referens oldaláról vizsgálja a *jó*-t: kizárólag azt keresi, hogy mire referálunk vele. Lényegében Moore sem tesz mást, ezért jut arra az eredményre, hogy a *jó* jelentése definiálhatatlan.

A fentiekből következik, hogy nem elegendő azt vizsgálnunk, mire referálunk a *jó*-val. A referenst illető kérdésen túl más kérdéseket is fel kell tennünk, mindenképp azt, hogy a *jó grammatikailag* hogyan viselkedik.

IV

A „jó” melléknév szembetűnő grammatikai vonására P. Ziff hívta fel a figyelmet. Ha prenominális helyzetben több melléknév szerepel, akkor a melléknevek sorát általában a *jó*-val kezdjük.¹⁰ Inkább azt mondjuk tehát,

⁹ L. Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen”; § 257 — Oxford Basil Blackwell 1958, 92.

¹⁰ P. Ziff: *Semantic Analysis*; Ithaca, „Cornell University Press” 1960, 203.

hogy „jó nehéz piros asztal”, s nem azt, hogy „nehéz piros jó” vagy „nehéz jó piros asztal” stb. Ez a szórendi sajátosság összefügg a *jó* nagy előfordulási privilegizáltságával, mely nemcsak szemantikai, hanem szintaktikai természetű is. Nemcsak abban áll tehát, hogy jelzős szerkezetekben a *jó* a főnevek igen széles körével kapcsolható össze, hanem abban is, hogy olyan szintaktikai konstrukciókban is használható, melyekben a melléknevek többsége nem fordulhat elő. Vegyük a következő példákat:

1. ez egy jó asztal,
2. jó álmom volt,
3. jó, hogy esik az eső.

Nyilvánvaló, hogy a *jó*-nak a *nehéz*zel való helyettesítése nem megy 3.-ban, s hogy a *jó*-nak a *pirossal* való helyettesítése elfogadhatatlanná teszi mind 2.-t, mind 3.-t. A *nehéz* tehát nagyobb privilegizáltsággal rendelkezik, mint a *piros*, a *jó* pedig nagyobb, mint a *nehéz*. Ennek felel meg a melléknevek sorrendje a „jó nehéz piros asztal” szintagmában. Ziff megfigyelésével szemben számos ellenpélda hozható fel, ami arra utal, hogy az „előfordulási privilegizáltságon” túl valamilyen más elvet is feltételeznünk kell. Ez vezette Z. Vendlert arra, hogy Ziff megfigyeléseiből kiindulva további szempontok alapján részletesebben hasonlítsa össze a *jó*-t és a többi melléknevet.¹¹ Elemzéseiből az derül ki, hogy a melléknevek osztályán belül újabb alcsoportokat különböztethetünk meg, s hogy a felderített különbségek bizonyos szintaktikai kritériumoktól függenek. A prenominális melléknévi konstrukció legszembetűnőbb formája a restriktív vonatkozó névmással bevezetett mellékmondatokból deriválható („piros kalap”: „kalap, amely piros”). Természetesen nem minden melléknévi szerkezet deriválható ezen az úton. A melléknevek egyes csoportjai éppen abban különböznek egymástól, hogy a jelzett főnévvel való kapcsolataik különböző szintaktikai mélyszerkezetekre vezethetők vissza. Ez egyben azt jelenti, hogy a melléknév és a főnév kapcsolata egyrészt különböző *típusú*, másrészt *szorosabb vagy lazább* lehet. Pl. lényeges *típusbeli* különbséget rejt magában az a tény, hogy míg egy fehér elefánt egyben egy fehér állat, addig egy kis elefánt bizonyára nem kis állat. Ugyanakkor az utóbbi esetben a melléknév és a főnév kapcsolata közvettebb, mint az előző esetben (a „kis elefánt” ahhoz képest kicsi, hogy elefánt). Hasonló disztinkciók forrása az, hogy bizonyos melléknevek a szintaktikai mélyszerkezet szintjén csak igei konstrukciók segítségével kapcsolódhatnak a főnévhez, ezen belül egyesek passzív, mások aktív igealakot feltételeznek. Vendler e disztinkciók gondos elemzésével nyolc melléknév-osztályt különített el, s arra a megfontolásra jutott, hogy a *jó* az így kapott osztályoknak legalább a felébe beletartozik. Ami egyrészt egybevág a *jó* előfordulási privilegizáltságával, másrészt pedig arról tanúskodik, hogy használata meglehetősen heterogén szabályoknak engedelmeskedik. A szabályok e heterogenitása mögött persze kitapinthatunk egy közös alapelvet, s ez formálisan abban nyilvánul meg, hogy a *jó* azokba a melléknév-osztályokba tartozik, melyek igei konstrukciók segítségével kapcsolódnak a főnevekhez. A *jó* nem főnévvel együtt járó melléknév: a jelzett szóhoz a szintaktikai mélyszerkezet szintjén sohasem kapcsolódik közvetlenül. Még a legszorosabb kapcsolat esetében is egy megfelelő igére támaszkodik. Egy dolgot, személyt stb. annak alapján mondunk jónak, amit

¹¹ Z. Vendler: *Linguistics in Philosophy*; Ithaca, „Cornell University Press”, 1967, 172–197. (Izd. *The Grammar of Goodness*).

általában csinál vagy csinálni tud, amit csinálni lehet vele, illetve amit aktuálisan megtett vagy megtesz. Végül arra is gyakran mondjuk, hogy jó, ami egyszerűen megtörténik, vagy aminek az esete fennáll. Tehát:

- jó tanár, aki jól tanít;
- jó étel, amit jó enni;
- Péter részéről jó, hogy segített barátján;
- jó, hogy süt a nap stb.

A megfigyelt grammatikai sajátossággal függ össze, hogy mindig további kiegészítést igényel, ha valamire azt mondjuk, hogy jó. Hogy „Péter szöke”, az semmilyen problémát nem vet fel, de az, hogy „Péter jó”, önmagában hiányérzetet kelt: vagy azt a kérdést veti fel, hogy mire, minek a megtételére stb. jó, vagy azt a kiegészítést vonja maga után, hogy „jó ember”. Itt kell mellesleg megjegyeznünk, hogy megfelelő igei konstrukcióval a *jó* olyan főnevet is minősíthet, melynek a *jó*-val való összekapcsolása önmagában véve nonsense. Bizarrul hangzik, hogy „x jó galaktika”, de teljesen rendjén van, ha azt mondjuk, hogy „ez a galaktika jó arra, hogy megfigyeljük”.

Ha ezek után magát a „Péter jó ember” kijelentést vizsgáljuk meg, akkor azt vesszük észre, hogy korábbi gondolatmenetünk nem minden nehézség nélkül folytatható. A „jó ember” semmilyen további kiegészítésre nem szorul: sőt — mint láttuk — minden olyan esetben, amikor egy személyt valamilyen megszórítás nélkül nevezünk jónak, ez a formula szolgál végső magyarázatul. Minden etikai megfontolás számára kulcsfontosságú az a tény, hogy értelmesek a következő szembeállítások:

- „Péter nem jó, mint költő, de jó, mint ember”;
- „Pista nem jó orvos, de jó ember” stb.

A formula jelentősége még inkább szembe tűnik, ha észrevesszük, hogy az ilyen szembeállítások csak személyek esetében érvényesek. Bodrira nem mondhatjuk, hogy:

- „Bodri nem jó mint házőrző, de jó mint kutya”.

Sőt, egyáltalán nem élhetünk azzal a fordulattal, hogy „x jó mint kutya”, bár természetesen mindig mondhatjuk, hogy „x jó kutya”. Eltekintve most az itt adódó további következtetésektől, azt a kérdést kell megvizsgáljunk, hogy a „jó ember” formula nem illeszthető-e mégis eddigi gondolatmenetünkbe. Ha igen, akkor a „jó ember” mögött is kell feltételeznünk valamilyen igei konstrukciót, mely a melléknév és a főnév kapcsolatát közvetíti, s ez csakis annak a tükrözése lehet, hogy „embernek lenni” nem jelent mást, mint valamilyen speciális funkcióval való rendelkezést. Ezt a konklúziót vonja le Vendler is: „léteznie kell a tevékenységek egy olyan osztályának, melyre vonatkoztatva valaki jónak minősíthető, s nem mint táncos, költő vagy apa, hanem egyszerűen mint ember”.¹² A grammatikai sajátosságok elemzéséből — s ez nem kerüli el Vendler figyelmét — itt olyan konklúzió adódik, mely Arisztotelészhez vezet vissza: „Mert ahogyan a fuvolásnak, a szobrásznak, minden mesterembernek s általában mindenkinek, akinek valami munkája vagy tevékenysége van, ebben a munkájában nyilvánul meg a jó és a helyes, éppúgy van ez minden bizonnyal az 'ember' esetében is, ha ugyan neki is van valami külön 'emberi' munkája . . . No, mi lehet ez a munka?”¹³ Vendler ennél az arisztotelészi kérdésnél megáll. Azok a kérdések, hogy mi a „jó ember”, s hogy

¹² I. m. 194.

¹³ Arisztotelész, i. m. 1097/b.

mi az „ember munkája”, szerinte messze túlvezetnek egy szó grammatikáján. „Még egy teljes grammatika is csak a kezdet” — állapítja meg.¹⁴ Ebben nyilván igazat kell neki adnunk, különösen akkor, ha az értékproblémára marxista megoldást keresünk.

Levontunk-e azonban minden következtetést akárcsak az eddigi rudimentális grammatikai megfigyelésekből? Úgy tűnik, az adott gondolatkörön belül még nem merítettünk ki minden lehetőséget. Hogy a jó meghatározott szintaktikai szerkezeteken belül szabályszerű viselkedést mutat, az azt sugallja, hogy bizonyos értelemben tulajdoníthatunk neki leíró jelentést, hiszen egy szó más szavakkal alkotott tipikus kapcsolatait jelentést konstituálnak.

Ezen túlmenően: a jó nyelvi elemzésének síkján egyedül a strukturális aspektus, a szintaktikai dimenzió vizsgálata jelenthet-e alternatívát azzal a hagyománnyal szemben, mely kizárólag arra kérdez rá, hogy mire referálunk a jó-val?

Vannak eszközeink arra, hogy egy másik kérdést is fel tudjunk tenni. Azt nevezetesen, hogy „mit csinálunk” a jó-val, milyen tipikus beszédaktust hajtunk végre, amikor a jó-t használjuk.

V

E kérdés feltevésének és megválaszolásának keretét a beszédaktusok, ezen belül az *illokuciós aktusok*¹⁵ elemzése alkotja.

Ebben a keretben azt mondhatjuk, hogy a jó problémáját tradicionálisan

¹⁴ Z. Vendler, i. m. 195.

¹⁵ A beszédaktus elmélet a „performatív megnyilatkozásokra” vonatkozó megfigyelések általánosításaként jött létre. (J. L. Austin: *Performative Utterances*; *Philosophical Papers*, „Oxford University Press”, 1970, 232–252. és Austin: *How to do things with words*; „Oxford University Press”, 1962.) E megfigyelések alapján először lehetett grammatikai síkon is megragadni azt az összefüggést, hogy a tények leírása, a valóság-ról szóló információk, az igaz vagy hamis gondolatok közlése a nyelvnek csak egyik, bár igen fontos funkciója. Az ún. performatív igék esetében megfigyelhető, hogy amikor mondunk valamit, akkor nem egyszerűen jeleket és információt továbbítunk, hanem a szó legteljesebb gyakorlati értelmében „csinálunk” is valamit, aminek — mint minden cselekedetnek — visszavonhatatlan gyakorlati következményei vannak. Ahhoz, hogy a leírással szemben ez a gyakorlati aktus legyen az adott megnyilatkozás elsődleges funkciója, bizonyos feltételeknek teljesülniök kell. Ha a performatív igét jelen idő egyes szám első személyben mondom ki, ha arra illetékes személy vagyok, s ha a megfelelő társadalmilag konvencionizált szituáció is fennáll, akkor az olyan kijelentésekkel, mint: „Önt ezennel tanúnak megidézem”, „Ezt a hidat Szabadság-hídnak nevezem el”, „ezt és ezt megígérem”, nemcsak mondtam, hanem csináltam valamit. A hidat ezután Szabadság-hídnak hívják, a tanú meg van idézve és fennáll egy ígéret (mely attól függetlenül, hogy őszintén tettem-e vagy sem: ígéret). A példákban szereplő igék szemantikai tartalma, „jelentése” nem más, mint az a cselekvés, melyet az említett feltételek között történő kimondásukkor éppen végrehajtunk, „performálunk”. Ilyenkor a cselekvést végrehajtjuk és nem leírjuk, ellentétben az olyan megnyilatkozásokkal, amelyek beszámolnak arról, amit éppen csinálok („most írok”). A performatív megnyilatkozások nem igazak vagy hamisak, mert egy cselekvés nem igaz vagy hamis, hanem sikeres vagy sikertelen. Ha egy performatív igét múlt időbe teszünk, akkor persze a megnyilatkozás elveszti performatív jellegét, leíró jellegűvé válik, hiszen szemantikai tartalma már nem esik egybe magával a cselekvéssel (a „tegnap ezt és ezt magígértem” kijelentés már igaz vagy hamis). — A tüzetesebb vizsgálat megmutatja, hogy a performatív megnyilatkozások a nyelv egyik általános vonását hozzák felszínre: azt az oldalát, mely a tevékenység, a gyakorlati aktus kategóriája alá vonható. A nyelvnek nem egy vagy két, hanem

az ún. lokúció (referens és értelem) szintjén próbálták megoldani, s nem vizsgálták meg az illokúció oldaláról.

Mit jelenthet azonban az utóbbi alternatíva? A válasz első pillantásra kézenfekvőnek látszik: miután a referenciából kiinduló és csupán a deskriptív jelentésre összpontosító magyarázat nem bizonyult kielégítőnek, fel kell tételeznünk, hogy a jó-t tartalmazó mondatok egy speciális illokúciós jelentéssel rendelkeznek. Más szóval: minden esetben, amikor a jó-t használjuk, egy meghatározott illokúciós aktust hajtunk végre. A feladat tehát ennek az illokúciós erőnek vagy jelentésnek a meghatározása.

R. Hare, aki a vázolt megoldási javaslat mellett leginkább elkötelezte magát,¹⁶ a jó és a morális értékszavak segítségével végrehajtott illokúciós aktust az ajánlás aktusaként határozza meg, jellemzőjének a preskriptív erőt tartja. A jóval ezek szerint nem leírunk, hanem előírunk. Persze Hare sem tagadja, hogy mindenki, aki használja a jó-t, a szóban forgó tárgy leírását is intencionálja; megnyilatkozásának deskriptív jelentést, informatív tartalmat is tulajdonít. Ennek azonban Hare szerint nincs köze az értékproblémához, a jó specifikumához. A deskriptív jelentés minden esetben más lesz, legalábbis nincs garancia arra, hogy ne legyen más. Így arra sincs garancia, hogy a jó segítségével valamiről tényleges információt adjunk. (Érdemes megjegyeznünk, hogy Locke, akinek jelentéseméletére nézve igen kényelmetlenek voltak az erkölcsi szavak, hiszen ő sem tudhatott „pontos és meghatározott ideákat” rendelni hozzájuk, a deskriptív jelentés e bizonytalansága miatt jelenthette ki: „... az erkölcsi szavak a legtöbb ember ajkán alig egyebek,

nagyon sok funkciója van: a performatív igék e funkciók sokaságát képviselik. — A funkciók bizonyos típusai minden egyes megnyilatkozásban jelen vannak, ami azt is jelenti, hogy egy megnyilatkozás segítségével egyszerre több aktust hajtunk végre. Egyrészt kiejtünk bizonyos hangsort, másrészt kimondunk valamilyen mondatot (melynek logikai alanyával a referálás, állítmányával pedig a predikálás aktusát hajtunk végre), végül állítunk, kérdezőnk, ígérünk, figyelmeztetünk, előírunk valamit stb. Maguknak a hangoknak a produkálása (egy mondat fonetikai realizálása) az utterance (a kiejtés) aktusa (*utterance act*). Egy mondat konstitutív részeinek, a referáló és a predikáló kifejezéseknek a segítségével *propozicionális aktust* hajtunk végre. A funkciók harmadik típusára utalnak a performatív igék. Egy-egy performatív ige tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy mit lehet „csinálni” egy mondatnál. Az, amit egy mondatnál csinálni lehet, vagyis az állítás, a kérdés, a megígérés, az ajánlás stb. aktusa: az *illokúciós aktus*. A teljes beszédaktus tehát egy illokúciós aktust, a referálás és a predikálás propozicionális aktusát, valamint az utterance act-ot foglalja magában (lásd J. R. Searle: *Speech acts*; „Cambridge University Press”, 1969, 22–26.). Az illokúciós aktus grammatikai jellemzője a teljes mondat, a propozicionális aktusé pedig egy mondatrész. Így az utóbbi sohasem fordulhat elő magában, egy illokúciós jelentés vagy „erő” kísérete nélkül. A propozicionális aktus szintjén helyezkedik el a deskriptív jelentés (referens és értelem). Ez a szint a maga fonetikai realizálódásával alkotja a *lokúciót*. A hagyományos nyelvelméletek és grammatikai modellek lényegében a lokúcióra korlátozódtak. — Könnyen belátható, hogy ugyanaz a mondat különböző illokúciós aktusokban fordulhat elő, hiszen egy állításnak, egy kérdésnek stb. lehet ugyanaz a *propozicionális tartalma*. Ez az összefüggés úgy is kifejezhető, hogy ugyanannak a mondatnak különféle *illokúciós ereje* lehet. Egy mondatot különböző célból mondhatunk ki: egyes esetekben az illokúciós erő dominál benne, más esetekben a propozicionális tartalom, de mindig van valamilyen illokúciós ereje vagy jelentése. A performatív megnyilatkozások csak explicit megnyilvánulásai az illokúciós erőnek, illetve az olyan eseteknek, amikor a mondatnál nem a propozicionális tartalom kifejezése, hanem egy illokúciós aktus végrehajtása az elsődleges célunk.

¹⁶ R. M. Hare: *The language of Morals*; „Oxford University Press”, 1952 (újrányomva 1970).

mint üres hangok. Ha pedig van valamilyen jelentésük, akkor az laza, határozatlan, tehát homályos és zavaros.”¹⁷ Hogy a jó segítségével mégis meg tudjuk értetni magunkat, azt az illokúciós jelentés biztosítja, mely minden esetben változatlan. A jó-nak nincs érvényesen megadható deskriptív jelentése, de van „preskriptív jelentése”, mely meghatározásának és értelmes használatának alapjául szolgál. Hogy ki milyen deskriptív jelentést tart szem előtt, illetve ki mit tekint jónak, az antropológiai, pszichológiai stb. kérdés, míg az érték-elmélet vagy morálfilozófia számára releváns mozzanatot a preskriptív jelentés rejti magában. A kannibál és a misszionárius tökéletesen mást ért a jó-n: a két esetben különbözik a lokúció (a referens és értelem). Mindkettőnél megegyezik azonban az illokúció, és ezért érthetik meg egymást.

Hare tehát egy külön illokúciós jelentést feltételez, ami általánosabb síkon azt jelenti, hogy a morális beszéd jelentését illokúció erejével azonosítja. Ez egyben azt is maga után vonja, hogy a lokúció és az illokúció eredeti Austin-féle meghatározását felülvizsgálja. Austin álláspontját legvalószínűbben úgy lehet interpretálni, hogy a jelentés a lokúcióhoz tartozik, következésképpen egy megnyilatkozást, egy teljes beszédaktust a lokúció alapján értünk meg. Hare ezzel szemben úgy érvel, hogy egy megnyilatkozást nem érthetünk meg illokúciós jelentésének ismerete nélkül, anélkül, hogy tudnánk: állításról, kérdésről, parancsról stb. van-e szó. Így a jelentés konstituálásában az illokúciós aktus is részt vesz. Az értékszavakat pedig éppen az jellemzi, hogy a lokúció szintjén nem is értelmezhetők, s jelentésüket teljesen az illokúció adja.

E gondolatmenet a következőképpen foglalható össze. Az értékszavak — köztük a jó — nem „üres hangok” a beszélő ajkán. Van mindenki által ismert jelentésük, releváns és fontos használatuk. Ez a jelentés azonban nem hasonlít deskriptív terminusaink jelentéséhez, mert teljes egészében a preskripció szintjén konstituálódik.

Ha ez így van, akkor az értékszavak nem kölcsönözhetnek deskriptív jelentést az őket tartalmazó kijelentéseknek sem. Pontosabban: amit a kijelentéshez „hozzáadnak”, az nem az esetlegesen valóban meglévő (a beszélő által intencionált) deskriptív jelentés, hanem a preskriptív erő. Az értékítéletek — a preskriptív jelentés révén — olyan specifikus tulajdonsággal rendelkeznek, mely visszavezethetlenné teszi őket a deskriptív funkciójú faktuális állításokra.

Ez a konklúzió a hume-i tradícióhoz való csatlakozást jelenti. Az értékítéletek visszavezethetlenségét valló hagyományos felfogásoktól abban különbözik — s ez nem lényegtelen különbség —, hogy a visszavezethetlenséget nem azonosítja az értelemnélküliséggel, illetve: az értékterminusok jelentését nem tartja merőben szubjektívnek, azaz csak pszichológiailag relevánsnak.

Hare *preskriptivizmus*a szerint az értékítéletek sajátos logikának, a preskriptív nyelv logikájának engedelmességek. Mivel a „preskriptív erő” legszembetűnőbb megnyilvánulása az imperatívusz, az értéknyelv leírása szempontjából az imperatívuszra vonatkozó megállapításokat tartja mérvadónak. Különös fontosságot tulajdonít annak a szabálynak, hogy egyetlen imperatív konklúzió sem vonható le érvényesen olyan premisszákból, melyek közül legalább az egyik nem imperatívusz. Az értékítéletek ennek analógiájára úgy foghatók fel, mint egy praktikus szillogizmus konklúziói, ahol a

¹⁷ Locke: „Értekezés az emberi értelemről” III. IX. 9. Akadémiai, Bp. II. k. 91.

felső premissza tartalmazza az értékszót (*jó, kell*), az alsó premissza pedig egy faktuális állítás. Ez egyrészt azt fejezi ki, hogy az értékítéletek nem vezethetők le (nem következnek) tények leírásából, másrészt pedig azt, hogy értékítéleteink mindig további igazolásra szorulnak, értékítéleteinket mindig valamire hivatkozva tesszük meg. (Minden esetben jogos feltenni a kérdést, hogy miért, milyen alapon mondok valakit vagy valamit jónak.) A hivatkozási alap egy univerzális értékítélet (az erkölcsi ítéletek esetében valamely morális princípium). Egy további premissza hozzáadásával ebből nyerjük a konkrét szituációra vonatkozó értékítéleteinket.

Bizonyos, hogy a szinguláris értékítéleteket egy univerzális princípiumra alapozzuk, s hogy pusztán az adott szituáció leírásából nem következnek. Az igazi kérdés nem is itt merül fel, hanem az univerzális értékítéleteknél, a morális princípiumoknál. Hare elemzésében ezek egy végső választástól függenek, melyre már nem adható további magyarázat. Az alapelv megválasztása, a *principiális döntés* nem igazolható.

A preskriptivizmusnak ez a következménye kétségtelenül nem megnyugató. Az austini fogalmi apparátuson belül ugyanakkor más elemzési lehetőség is van. Ezt Austinnak azok a követői képviselik, akik a „deskriptivizmus” talaján állnak, mindenekelőtt Warnock és Searle. Searle a van- és a kell-mondatok esetében próbálja megmutatni, hogy olyan logikai kapcsolat van köztük, melynek alapján az utóbbiak visszavezethetők az előbbiekre.¹⁸ Warnock — fenntartva a lokúció és az illokúció eredeti disztinkcióját, melynek értelmében a jelentést a lokúció hordozza — abból indul ki, hogy értékítéleteinkkel a legkülönbözőbb dolgokat „csinálhatjuk”, ugyanúgy, mint bármilyen más kijelentésünkkel.¹⁹ Hiba tehát az erkölcsi ítéleteknek egyetlen illokúciós jelentést tulajdonítani, s jelentésüket ezzel azonosítani. Ami egy erkölcsi ítéletet erkölcsivé tesz, az nem egy speciális illokúciós erő, hanem egy meghatározott tartalom (az emberi boldogság, az érdekek, szükségletek, kívánságok és vágyak stb.).²⁰

A preskriptivizmusnak vannak ellenérvei azoknak az érveknek az elhárítására, melyeket Warnock és a deskriptivisták fel tudnak hozni saját álláspontjuk mellett. E helyütt az érvek és ellenérvek elemzése helyett elégedjünk meg a két álláspont összefoglaló jellemzésével. Hare szerint a morális beszéd speciális logikai formával — mindenekelőtt a preskriptivitással — rendelkezik, míg tartalma kontingens. (A preskriptivitás általában a preskriptív nyelv jellemzője; az erkölcsi ítéleteket ezen belül az univerzalizálhatóság sajátos típusa különbözteti meg.) A deskriptivisták ezzel szemben azt vallják, hogy a morális beszédet speciális tartalma jellemzi, míg logikai formája, vagyis az a mód, ahogyan kifejezésre juttatja ezt a tartalmat, kontingens.

VI

Új eszközt ígértünk a *jó* jelentésének eldöntésére, s ez ismét dilemmákhoz vezetett. Ugyanakkor a *jó*-nak mint általános értékszónak a problémája — melynek vitatása elsődleges célunk — meglehetősen összefonódott a morális nyelv problematikájával.

¹⁸ J. R. Searle: Deriving „ought” from „is”; „Speech acts”, 175–199.

¹⁹ G. J. Warnock: Contemporary Moral Philosophy; „Oxford University Press”, 1967, 40.

²⁰ I. m. 55.

Utóbbi dilemmáinknak éppen ez az összefonódás az egyik forrása. Hogy vajon a logikai forma vagy a speciális tartalom a lényeges mozzanat, az másként merül fel az értékprobléma általános szintjén és az erkölcs különös szintjén, másként merül fel a *jó* általános értékszóként és morális szóként való használatakor.

Az értékszavak megvilágítása szempontjából feltétlenül releváns kérdés, hogy mit „csinálunk” velük, s ez a kérdés azt foglalja magában, hogy milyen illokúciós aktust hajtunk végre a segítségükkel. A preskriptivizmusnak igaza van abban, hogy amikor valamit jónak mondunk, akkor azt a valamit „ajánljuk”. Az illokúció figyelembevétel nélkül, csupán a referencia oldaláról lehetetlen a *jó* specifikumát megragadni. Ez tulajdonképpen azt a megállapítást fedi, hogy a *jó* értékorientációs (nemcsak érték-) kategória. Emellett a preskriptivistáknak azt a konklúzióját igazolja, hogy az értékítéleteknek, konkrétan pedig a *jó*-t tartalmazó kijelentéseknek lényegi jellemzőjük egy specifikus logikai forma, más szóval: a logikai forma nem kontingens mozzanat. Csakhogy igaz-e, hogy a tartalom kontingens mozzanat? Ez egyértelmű azzal a kérdéssel, hogy a *jó* jelentése valóban kimerül-e preskriptív jelentésében.

E kérdésre több szinten is tagadó a válasz.

Mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy amennyiben csak az illokúció és a logikai forma lenne a lényegi mozzanat, az értékszavaknak a különböző értékszférákban való használatát nem tudnánk megkülönböztetni. Nem tudnánk pl. megkülönböztetni a *jó* általános értékorientációt kifejező szerepét és morális jelentését. A deskriptivistáknak igazuk van abban, hogy a morális beszédet speciális tartalma is jellemzi, ami egyértelmű azzal, hogy e szférában az értékszavak jelentése nem merül ki preskriptív jelentésükben. Az esztétikai és az etikai szférában használatos értékenyelv éppen tartalmában különbözik egymástól.

Utóbbi megjegyzésünk azt sugallhatná, hogy az értékítéleteket egy speciális illokúciós jelentés teszi értékítéletekké, tehát jelentésük közös elemét egy illokúció, egy logikai forma alkotja, míg deskriptív jelentésük, „tartalmuk” abból az értékszférából fakad, melyben használjuk őket.

Bár ez a konklúzió is érvényes, többet szándékozunk mondani. A *jó* általános értékorientációs használata sem korlátozható az illokúciós erőre. Vagyis egy adott értékszférától függetlenül is van olyan deskriptív jelentése, mely lényeges értékszóként való meghatározásához. Ez azzal a következménnyel jár, hogy az értékítéletek abban az értelemben nem visszavezethetetlenek faktuális állításokra, amilyen értelemben Hare gondolja. Így azok a principiális döntések sem igazolhatatlanok, melyekből egyedi értékítéleteink következnek.

E konklúziót részint a *jó* grammatikájának korábbi elemzése, részint a következő megfontolás támasztja alá.

Mint láttuk, Hare nem azt mondja, hogy a *jó*-nak egyáltalán nincs deskriptív jelentése, hanem azt, hogy a deskriptív jelentés az egyedi használatától függő kontingens mozzanat, s egyszerűen nem releváns. Hare egyébként nem zárkózik el az így felfogott deskriptív jelentés elemzésétől.

Egy földieperrel mondhatjuk pl., hogy „édes”, vagy hogy „nagy, piros és zamatos”. Világos, hogy e kijelentéseink deskriptívek. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy „ez a földieper irtó jó”, vagy hogy „ez a földieper olyan, mint amilyennek egy földiepernek lennie kell”. Az előzőkhez hasonló leírásainkat igen gyakran használjuk az idézett értékítéletek megokolásaként; vagyis:

„ez a földieper azért jó, mert édes, zamatos stb.” A leírás — állapítja meg Hare — mégsem foglalja magában az értékelést, és fordítva sem áll fenn hasonló viszony, bár kétségtelen, hogy e kétféle ítélet között van valamilyen logikai kapcsolat.

Miben áll szerinte ez a kapcsolat? Ha egy autóra azt mondjuk, hogy jó, akkor nyilvánvalóan azt mondjuk, hogy megfelel bizonyos leíró terminusokkal megadható kritériumoknak, megfelel egy standardnak. A *jó* deskriptív jelentése tehát egy standardnak való megfelelés, s ezt idáig el is fogadhatjuk. Ha tehát a *jó*-t olyan kategóriába tartozó tárgyra alkalmazzuk, melynek a standardja ismert, akkor nemcsak azt fejezzük ki, hogy „ajánljuk” az illető tárgyat, hanem valódi információt közlünk a segítségével: leírjuk az adott standard szempontjából releváns tulajdonságait. Ebben az esetben egy leírás és egy értékítélet közötti logikai kapcsolat úgy fogható fel, hogy a *jó* a leírásban szereplő predikátumokat helyettesíti.

A standardra vonatkoztatott deskriptív jelentés ad magyarázatot arra, hogy tökéletesen elfogadhatók a következő mondatok:

- X a legjobb méregkeverő egész Velencében;
- Y jó skalpvadász.

A helyzetet bonyolítja, hogy a standard többé-kevésbé a beszélő standardja, így a *jó* deskriptív jelentése nemcsak a tárgyak adott körétől függ. A következő két esetben nyilván más-más predikátumokkal helyettesíthető a *jó* „leíró része”:

- A plébános szerint Kati jó asszony;
- E cikk szerzője szerint Kati jó nő.

Hare ezeknek az összefüggéseknek az alapján az értékelő jelentést *elsődlegesnek*, a deskriptív jelentést *másodlagosnak* nevezi. Az említett összefüggéseken alapuló érvek mellett arra is hivatkozik, hogy a *jó* preskriptív erejét a tárgyak bármely osztályán belül felhasználhatjuk deskriptív jelentésének megváltoztatására. Ha pl. egy új gépkocsi-márka jelenik meg a piacon, melynek az eddigiekhez képest kisebb a fogyasztása és nagyobb a maximális sebessége, akkor a ma jónak nevezett kocsikat a jövőben nem hívjuk jónak. Ebben az esetben tulajdonképpen az történik, hogy — a preskriptív jelentés változatlansága mellett — megváltoztatjuk a standardot. A standardok folyamatos változása miatt a *jó* deskriptív jelentését állandóan újra kell tanulnunk, míg értékelő erejét korai gyermekkorunkban — a nyelvvel együtt — elsajátítottuk.

A *jó* deskriptív és preskriptív jelentése közti viszony az eddigi elemzés alapján tehát a következőképpen festene. A *jó* jelentésének nélkülözhetetlen elemét a preskriptív jelentés alkotja. A preskriptív jelentés nyelvi tudásunk része, a nyelv ismeretével együtt szükségképpen adva van. A deskriptív jelentés, a *jó* által hordozott tulajdonképpeni információ ehhez képest külsődleges. Deskripció és preskripció között kontingens a viszony, így az utóbbi a szó semmilyen értelmében sem vezethető le az előbbiből, s nem kell hogy együtt járjon az előbbivel. Ha azonban feltételezünk bizonyos — a levezethetőség logikai problémája szempontjából természetesen irreleváns — nyelven kívüli, faktuális ismereteket (a beszélő standardját), akkor a konkrét használat egy-egy körén belül a kontingens viszony logikai kapcsolattá válik.

Úgy hisszük, nincs okunk tagadni, hogy az értékelő-preskriptív jelentés elsődleges. Kérdés azonban, hogy valóban megértjük-e a *jó*-t, ha egyben

valamilyen deskriptív jelentést nem tulajdonítunk neki. Kérdéses tehát, hogy a deskriptív jelentés másodlagossága, a standardhoz való relativizáltsága mit jelent, milyen elméleti általánosításra jogosít fel.

VII

Ezen a ponton túl nem tudunk tisztán logikai eszközökkel előrehaladni. Szükségünk van a történelmiség és a társadalmiság marxi kategóriáira,²¹ melyek igénybevétele nélkül a deskriptivizmus és a preskriptivizmus melletti érvek a végtelenségig szaporíthatók lennének.

Ha abból indulunk ki, hogy a nyelv inherens mozzanata a társadalmiság, s hogy a nyelv szintaktikai és szemantikai struktúráiban a közösségek társadalmi-történelmi tapasztalatai, ismeretek és magatartási stratégiák objektívalódtak, akkor a szójelentések standardhoz való relativizáltságát és az illokúciós erőt nem szakíthatjuk el. A standard ismerete sem nyelven kívüli ismeret, nem irreleváns a szavak használatára vonatkozó szabályok szempontjából. A közösségek tapasztalatai folyamatosan kódolódnak, a standardok változását kifejező új kijelentések folyamatosan a nyelvi kód elemévé, szükségyszerű-logikai összefüggések konstituálóivá válnak. Ennek az összefüggésnek a rögzítése nagyon fontos az analitikus és szintetikus ítéletek viszonyára vonatkozó, sokáig oly meddőnek bizonyult vita eldöntésében is. Témára szempontjából nem mellékes, ha aláhúzzuk, hogy e két ítélettípus különbsége is az ismeretek rendszerének történeti állapotától s az ezt tükröző nyelvi szabályrendszertől függ. Egy új megállapítás szintetikus ítéletben jut kifejezésre, ám az új megállapítások hatására megváltoznak a vizsgált tárgyra vonatkozó fogalmak, új kapcsolatok jönnek létre a fogalmak és a szójelentések rendszerében. Az ilyen átrendeződések hatására egy korábbi szintetikus ítélet átalakulhat analitikussá. Így a szintetikus és analitikus ítéletek viszonyában a megismerés mozgásának dialektikája fejeződik ki: az analitikus ítéletekben ismereteink történelmileg adott rendszerének logikai összefüggései jelennek meg.

Deskriptív terminusaink jelentése között a beszéd történelmileg konkrét univerzumában olyan logikai kapcsolatok vannak, melyeket analitikus ítéletek hoznak felszínre, világítanak meg. Ebbe az univerzumba illeszkedik a *jó* jelentésének „deskriptív része”. Ez a „deskriptív rész” nem kontingens mozzanat tehát, hiszen részét képezi a jelentések átfogó hálójának. A *jó* csak ott használható értelmesen, ahol a deskriptív jelentés feltételét képező standard

²¹ Adott összefüggésben közvetlen jelentőségük van a nyelv társadalmiságára vonatkozó marxi észrevételeknek. (A német ideológia; MEM 3, 31.). Ugyancsak mérvadóak Marxnak azok a konkrét elemzései, melyek bizonyos szavak (tulajdon, érték stb.) használatára vonatkoznak, s a szó modern értelmében szemantikai jellegűek. (Uo. 215.) A hivatkozott marxi elemzések azt mutatják, hogy Marx szerint a nyelvben, a nyelvhasználat módjában osztályviszonyok és osztályideológiák rögzítődnek. Példái mai grammatikai fogalmainkba úgy ültethetők át, hogy a társadalmi viszonyok és az ideológiák speciális szemantikai alkódok formájában a nyelv formális szerveződésének szintjén is megjelennek. (Vö. Kelemen J.: Lukács és a nyelvprobléma; „Valóság”, 1975/12, 48.) Az értékiszavak deskriptív jelentését (a kritériumként tekintetbe vett standardot) megszabó tényezők közül minden bizonnyal a társadalmi-gazdasági és az ideológiai viszonyok a döntőek. Mint látjuk, Marx szerint ezek nem nyelven kívüli, tehát nem kontingens, hanem kódolt mozzanatok.

a publikus nyelvhasználatban már kódolódott. Ha a *jó* leíró funkciójában folyamatos változásnak van alávetve, akkor ebben sem áll egyedül: a „tisztza” deskriptív terminusok jelentése szintén változékony.

A mondottakból következik, hogy a nyelv egy-egy szemantikai részrendszerén belül a *jó* és a „tisztán” leíró terminusok között szükségszerű kapcsolat van. Más szóval: a többi predikátum és a *jó* között minden esetben fennáll egy — külön elemzendő — logikai-grammatikai reláció, ha ez nem is a bennfoglalás, az implikáció vagy a jelentésazonosság. Amikor a *jó*-t egy tárgyra alkalmazzuk, minden esetben feltételezzük, hogy legalább néhány predikátum igaz módon állítható a tárgyról. *Ez a többi predikátummal meglevő, a nyelv társadalmi használatában kódolódo kapcsolat a jó deskriptív jelentése.*

Igaz, a deskriptív jelentés még így is rendelkezik bizonyos specifikummal: a *jó* — mint láttuk — a többi melléknévhez képest nagy előfordulási privilegizáltsággal rendelkezik, ami egyrészt abban áll, hogy a főnevek sokkal szélesebb körére alkalmazható, másrészt abban, hogy prenominális pozícióban kitüntetett helye van. E privilegizáltság szintaktikai magyarázatát abban találtuk meg, hogy a mélyszerkezet szintjén valamilyen igei konstrukció segítségével kapcsolódik a jelzett szóhoz. Ami annyit jelent, hogy mindig valamilyen más predikátumra támaszkodik. A *jó* deskriptív jelentése másodlagos, mert a *jó* másodlagos predikátum.

A nagy előfordulási privilegizáltság ellenére bizonyos specifikálatlan esetekben nem használhatjuk a *jó*-t. Mondhatjuk, hogy „x jó méregkeverő”, de nem mondhatjuk, hogy az „Androméda-köd jó galaktika”. Az utóbbi esetben nincs olyan predikátum, mellyel a *jó* olyan kapcsolatban állna, hogy értelmesen használhassuk. Ez azt jelenti, hogy nincs deskriptív jelentése; de vegyük észre, *preskriptív jelentése sincs!* Ott ahol valamilyen értelemben (valamilyen közvetítő leíró terminusra való utalással) nem írja le a tárgyat, ott értékelő erejét is elveszti, *maga az illokúciós aktus is elhibázott.* Vagyis nincs olyan eset, amikor a *jó*-t csak preskriptív jelentésében értelmezzük. Láttuk azonban, hogy amikor további specifikációt vezetünk be, vagyis találunk valamilyen közvetítő igei konstrukciót, akkor az Androméda-ködre is mondhatjuk, hogy jó („jó a megfigyelésre”, „jó megfigyelni” stb.).

Ha az értékelő jelentés elsődlegességén azt értjük, hogy a *jó* használatában ez az elem az *állandó*, akkor *valóban az értékelő elem az elsődleges.* Ha az elsődlegességbe azt is beleértjük, hogy az értékelés létezhet *leíró mozzanat nélkül*, akkor az értékelő jelentés *nem lehet elsődleges.* A preskriptivizmus hibájának egyik forrása, hogy csak azokra az esetekre fordít figyelmet, melyekben a *jó* minden további nélkül, legalábbis a felszíni szerkezetben megjelenő konstrukciók nélkül használható, míg nem vizsgálja meg azokat az eseteket, melyekben a *jó* nem, vagy csak további specifikációk segítségével jelenhet meg. A vizsgálódásnak az előbbi esetekre való szűkítése elfedi, hogy a preskriptív erővel szükségképpen jár együtt valamilyen leíró funkció.

Miután a *jó* deskriptív jelentésének alapját meghatározott leíró terminusokkal való kapcsolatában megleltük, ideje, hogy ezt az összefüggést általánosítva és összefoglaló igénnyel fogalmazzuk meg. Azt mondhatjuk, hogy a *jó logikailag kapcsolódik a leírások egy sohasem véglegesen specifikált halmazához* (melyek közül legalább néhány igaz a tárgyra). Más szóval: *a jó analitikusan kapcsolódik meghatározott leírások diszjunkciójához.* (Könnyen belátható, ez nem vezet a naturalista fallációhoz. E megodásban a konkrét értéktételek nem analitikusak, míg a naturalista felfogásban, mely a *jó*-t a predikátumok

konjunkciójával kapcsolja össze az implikáció vagy a referenciális azonosság értelmében, minden *jó*-t tartalmazó mondatnak analitikusnak kell lennie.)

Formális meghatározásunknak a következőképpen adható tartalmi interpretáció. A szóban forgó leírások különböző osztályokat alkotnak, melyek a nyelv történelmileg adott univerzumán belül egyes szemantikai részrendszerekhez tartoznak. E szemantikai részrendszerekben a valóságnak azok a tulajdonságai nyernek nyelvi kódolást, melyek a történelmi gyakorlat adott fokán az emberi tevékenység szférájába kerültek, vagyis beépültek az emberi tevékenységet konkrétan meghatározó feltételek rendszerébe. A *jó* deskriptív jelentését megszabó predikátumok a valóság e vonatkozásainak leírásai. Egyszerűbben fogalmazva itt arról az ismert tényről van szó, hogy a *jó* személyekre, tettekre, emberi tevékenységek produktumaira, az emberi tevékenység és az emberi élet szempontjából releváns tárgyakra, dolgokra stb. alkalmazható. S mivel elvileg minden az emberi tevékenység tárgya lehet (pl. a galaktikák a megfigyelés tárgyai), a *jó* alkalmazási köre és előfordulási privilegizáltsága minden leíró terminusénál szélesebb.

Hogy a *jó* esetenként (egy autó, egy ember, egy galaktika esetében) mást és mást „jelent”, az nem sokban különbözik a poliszémia megszokott jelenségétől. A *jó* deskriptív szinten több jelentésű terminus („annyi” jelentése van, „ahány” szemantikai kategóriában használható), s ugyanúgy, mint a „tisztán” leíró terminusok, a mondat kontextusában válik egyértelművé (disambiguálódik). Elvileg ugyanolyan szelekciós szabályokat alkalmazunk rá, mint amilyeneket a leíró terminusokra alkalmazunk.

Morális kontextusban sem lesz más a helyzet. Megállapítottuk: Hare-nek igaza van abban, hogy morális értékítéleteinkben is az imperatívusz logikája érvényesül. Az egyedi értékítéletek tisztán faktuális premisszákból nem vonhatók le: egy univerzális értékítéletet, principiális döntést involválnak (ha Pétert elítélem, mert hazudik, involválom, hogy hazudni bűn, s hogy az igazat kell mondani). Csakhogy a principiális döntést kifejező univerzális értékítéleteknek is van — a főtebbiek értelmében vett — deskriptív jelentésük. A történelmileg kialakult közösségek, osztályok, rétegek érdekei és szükségletei tükröződnek bennük, a „morális beszéd” kódjának szervező elemévé válva. A „morális beszédet” deskriptív tartalma ugyanúgy jellemzi, mint preskriptív formája.

AZ IRÓNIA MINT ÉRTÉKSZERKEZET

VERES ANDRÁS

Az esztétikai minőségek vizsgálata képtelen vállalkozásnak tetszik, már csak jelentkezésük végtelen változatossága miatt is, de az eddigi értelmezések története sem ígér sok jót. Az antik megközelítésekben a retorikai, poétikai és esztétikai aspektus még szorosan összefonódott, az újkorban pedig (mindezekelőtt a XVIII. és XIX. században), ha megkísérelték is a poétikai és esztétikai szempontok elválasztását, az elhatárolás nem volt következetes és az eredmények sem bizonyultak tartósaknak. A XX. században — s ez részben összefügg az európai fejlődéssel, a művészet magas bonyolultsági fokával, a műfaji és esztétikai határok elmosódásával — már maguknak az esztétikai minőségeknek a vizsgálata sem örvend különösebb népszerűségnek. A művészetértelmezésben uralkodó neopozitivistá áramlatok a „metafizikainak”, „spekulatívnek” felfogott problémafelvetéseket — így az esztétikai minőségek kérdéskörét — elutasítják, illetve megkerülik. Amennyire nem fogadható el ez az álláspont, annyira fontos annak hangsúlyozása is, hogy az esztétikai minőségek vizsgálatában figyelembe kell venni az újabb művészet-tudományi ismereteket, az esztétika XIX. századi fénykora óta felmerült nézőpontokat, eljárásokat. Ilyen újfajta nézőpontnak tűnik az értékelméleti megközelítés is.

Természetesen a hagyományos esztétikák is figyelembe vettek számos érték-vonatkozást. Kezdetben az esztétikai minőségek értéktartalmát összekapcsolták az esztétikai érvényesség problémájával. Később nyilvánvalóvá vált, hogy különbséget kell tenni a művészi megjelenítés értéke és a művészileg megjelenített érték között. A megjelenített értéket azután eltérő módon értelmezték: a művészi tevékenység teremtményeként vagy a művészetten kívül is megjelenő entitásként. Az esztétikai minőségek jellemzése általános szinten mozgott ugyan, de mint értékformák az egyes minőségek élesen elkülönültek egymástól, különösségük elfedte a közöttük mélyebb szinten fennálló érték-összefüggést. A hagyományos esztétikáknak — az itt felvetett probléma vonatkozásában — paradox módon nem az volt a korlátjuk, hogy túlon túl általánosak voltak, hanem éppen az, hogy nem eléggé.

Ha megkísérelnénk a hagyományos felfogásokat csoportosítani, a legalapvetőbb osztályozási szempont nyilván az lenne, hogy a különféle megközelítések miben látták az esztétikum (esztétikai minőségek) forrását és érvényességének körét. Az így kapott legátfogóbb — ideáltipikus értelemben vett — megközelítési módok közé soroljuk az *immanens* esztétikai álláspontot, amely az esztétikai minőségeket objektívnak fogta fel és autonómnak; az *intellektuálisat*, amely ezeket objektívnak fogta fel, de nem autonómnak és más (főként erkölcsi) elvékre próbálta visszavezetni; s végül a *pszichológizálót*, amely

az esztétikai szubjektum adottságaival (kivált az érzékeléssel és az érzelemmel) magyarázta őket. E lényegében statikus megközelítési módokkal szemben dinamikus felfogásnak nevezhető a *történeti* és az *értékelméleti* megközelítés.

A történeti nézőpont a *genesis* problémájára összpontosított s az immanens és pszichologizáló felfogások között feszülő ellentétet próbálta feloldani elsősorban, az esztétikumot az objektum és szubjektum (dialektikus) viszonyában megjelenő „objektívált” képződménynek tekintve, viszonylagosan és változó mértékben autonómnak — már csak azért is, mivel önállóságára történeti fejlődés során tett szert. Az értékelméleti nézőpont az *érvényesség* problémájára összpontosított s az intellektuális (moralizáló) esztétikák álláspontját tagadta elsősorban, az esztétikai minőségek autonóm voltát feltételezve, de — szemben az immanens felfogással — elismerte és elemezni próbálta a szubjektum szerepét is. Az a bizonytalanság, amely a történeti megközelítést jellemzi az esztétikum „viszonylagos önállóságának” konkrétabb meghatározásában és a lényegesen összetettebb álláspontot sokszor az intellektuális felfogáshoz közelíti, más oldalról jelentkezik az értékelméleti megközelítésben: itt az objektum és szubjektum viszonyának tisztázatlansága teszi kétértelművé az álláspontot, amely hol az immanens, hol pedig a pszichologizáló felfogás megoldásait teszi magáévá.

E kettősség már a modern értékelméletek kiindulópontjánál, a kanti kérdésfelvetésnél is megmutatkozik: az (erkölcsi) érték autonómiájának hangsúlyozása egyszersmind az érték és valóság merev heteronómiájának elismerése is. A megismerés és az erkölcsi akarás elkülönült világait még az esztétikai élmény sem képes igazán áthidalni, mivel maga is *kettős*: a szépségre vonatkozó ítélet az értelmi megismerés felé tendál, míg a másik alapvetőnek tartott minőségre, a főségre vonatkozó ítélet az erkölcsi akarás irányába.

A dichotómia, amely az érték és valóság, érték és értékelés, érvényesség és érvényesülés között tapasztalható, később más és más formában jelentkezett az értékelméleti koncepciókban. Egyszer a pszichologizmus, másszor a logicizmus irányában próbálták feloldani. Az „empirikusok”, mint Lotze vagy Brentano, tudati adottsággal, az értékérző képességgel magyarázták az értékelés lehetőségét, s jöllehet az értékelő mechanizmus objektívnek és leírhatónak bizonyult, az (értékelésnek alávetett) értékek viszonylagosnak, érvényességük pedig szubjektívnek minősült. A neokantiánusok és a pszichologizmussal szakító fenomenológusok, mint Scheler, éppen ellentétesen jártak el értékelméletükben: az értéket az értékeléstől, az érvényességet az érvényesüléstől függetlennek nyilvánították; elképzelésük szerint az értékek — mintegy a tapasztalat „előtt” járó — „ideális lényegiségekként” funkcionálnak.

A történeti nézőpont felől nyilvánvaló, hogy a normativitás, az érték elsődlegesen (mint primér ontológiai tény) a kollektív tapasztalat eredménye; az emberi *eszköztermelés* hívta életre mind magát az értékviszonyt (hogy az ember — célja elérése érdekében — különböző eszközök között válogathatott, a megtermelt eszköztárgyhoz normativitás tapadt), mind pedig az egész kultúrát, amely az értékek újabb és újabb területeit foglalja magába. A kollektív tapasztalat közvetíti az értéket az újabb generációk felé is, s ezek számára már „adott” érvényességgel, a tapasztalást orientáló képességgel rendelkezik. Voltaképp nem annyira adott, mint inkább „feladott” összefüggés: a korábban elismert értékek ismételtlen értékesnek kell bizonyulnia, s az érték elfogadása maga is értékteremtő művelet.

De az érvényesülés csak részben magyarázza az érvényességet: funkcioná-

lásának *feltétele* ugyan, de nem mutatója. Az értékek pozíciója nem minősíthető pusztán érvényesülésük hatóköre vagy tartóssága alapján, s az érvényesülés hiánya is egészen mást jelent a megerősítés nélkül maradó érték esetében, mint a (még) fel nem ismertnél. (A művészi hatás vizsgálatában például különbséget kell tenni a műalkotás mindenkor más mértékben realizálódó *esztétikai értéke*, a befogadások sorozatában megvalósuló *átlagos esztétikai értéke*, a befogadások összességében érvényesülő *teljes esztétikai értéke*, valamint az esztétikai megvalósulásának azon *legnagyobb mértéke* között, amely valaha egyetlen befogadás folyamán ténylegessé vált.) Míg a genesis-probléma esetében a történeti megközelítés meggyőzőnek bizonyult, az érvényesség kérdéseiben már sokkal kevésbé.

Az értékelméleti nézőpont jelentős felismerése, hogy az értékelő mechanizmus működése-működtetése nem lehetséges egy *általános értékszerkezet* feltételezése nélkül. Ez semmiképp sem jelenti az esztétikai viszonyulások teljes azonosságát, hanem csupán azt, hogy az értékelés — mind egyéni, mind kollektív szinten — a különböző értékhelyzeteket egyrészt analóg módon strukturálja (gondoljunk olyan állandó összetevőkre, mint a „viszonyítási pont” vagy az „értékintenzitás”), másrészt egymásra vonatkoztatja őket: az értékérés minden bizonytalansága mellett is érzékelünk bizonyos összefüggéseket egyes értékek, értékosztályok között, amelyek meghatározzák az értékek pozícióját egymáshoz képest. Az összefüggések sokszor szilárdabbnak mutatkoznak, mint maguk az értékek. Az így kialakult általános értékszerkezet fölöttébb dinamikus: összetevőinek helyzete állandóan változik, de minden esetben valamely adott (esetleg tipizálható) konfigurációt alkot; s a különös értékszerkezetek voltaképp az általános *modifikációiként* is felfoghatók. Az esztétikai minőségek esetében ez úgy fogalmazható meg, hogy az egyes minőségek nem egymástól merőben eltérő értékek, hanem egy általánosabb értékszerkezet nagy gyakorisággal érvényesülő alakzatai — s ez az összefüggés magyarázza egymásba való átmenetük lehetőségét éppúgy, mint az újabb minőségek kiemelkedését a már meglévőkhöz képest.

Az az általános értékszerkezet, amelyhez így jutunk, formális abban az értelemben, hogy igen sokféle szemléleti konkretizációt enged meg (illetve feltételez). De nem formális abban az értelemben, hogy a legalapvetőbb emberi viszonylatokra épül és meghatározott jelentésbeli univerzuma van. Például a tragikum leírható úgy, mint *értékvesztés*, a komikum pedig úgy, mint *értékhiány*. E leírásban csupán tapasztalatainkat összegezzük, miszerint a tragikum forrása mindig valamely érték megsemmisülése vagy megvalósíthatatlansága, míg a komikumé az, hogy az érték megtévesztő módon jelenik meg (rendszerint az értéktelen tünteti fel magát értékesnek). Értékelő mechanizmusunk nemcsak „beállítódik” arra, hogy bizonyos értékhelyzeteket tragikusként vagy komikusként érzékeljünk, hanem létrehív egy olyan általános értékszerkezetet is, amibe az értékvesztés és az értékhiány élménye egyaránt beépíthető.

Külön tisztázásra szorul természetesen, hogy ezek az értékhelyzetek mennyiben esztétikai jellegűek s hogyan rendelhetők alá egy „általános” értékszerkezetnek. Az egyik lehetséges válasz erre Ingardené, aki különbséget tett az esztétikailag értékes „metafizikus” és a kizárólag esztétikailag értékes minőségek között. Egy másik lehetséges válasz Nicolai Hartmanné, aki az esztétikai tárgyat többretegűnek fogta fel: a külső, érzékeltes rétegek a sajátosan esztétikai értéket, a belső, mélyebb rétegek az esztétikait megalapozó egyéb (főként erkölcsi) értékeket tartalmazzák. Az esztétikai minőségek eseté-

ben tehát a megjelenítés értéke (a tulajdonképpeni esztétikai érték) és a megjelenített érték szorosan összefügg. A szépség az az „általános” értékszerkezet, amely keretet ad a különféle értékek összekapcsolódásának; egy minőség csakis ebben a szerkezetben — mint a szépség egyik „genusza” — funkcionálhat *esztétikai* minőségként. (A hartmanni megoldás kétségtelen előnye, hogy a külső és a belső rétegek viszonyának elemzésével nemcsak az egyes minőségek összefüggését képes érzékeltetni, hanem e minőségek előfordulási esélyeit is magyarázza a különböző művészetekben.)

A két felfogás különbségében az értékelméleti nézőpont érvényesülésének eltérő fázisait kell látnunk. Ingarden koncepciója még statikus; az egyes minőségek értéktartalmát funkcionálisan elkülöníti, s az így kapott értékosztályokat felsorolja. Hartmann már nem csupán rendezzi a minőségeket, hanem különféle összefüggéseket is kimutat közöttük: értékhatárokat, értékátcsapásokat állapít meg. Például a fenségessel oppozíciós viszonyban van a komikus is, a bájos is; de míg a komikumba átcsaphat a fenséges, addig a bájosba nem — vagyis az utóbbi esetben a két minőség nemcsak opponálja, de ki is zárja egymást. Hartmann koncepciója dinamikus, mert figyelembe veszi azt az *értékmozgást*, amely az egyik minőségnek a másikba való átcsapásakor végbe megy. De találhatunk még dinamikusabb felfogást is; N. Frye mítoszelméletében — igaz, az esztétikai minőségek problémáját poétikai szintre redukálva — a művésziileg megformált alapvető magatartások olyan sort alkotnak, amelyek határozott *iránya* van. Az egyes minőségeket a tartalmi elemzés az „évszakok mítoszainak” felelteti meg (a komikumot a tavasznak, a tragikumot az őszenek, az iróniát és a szatírákat a télnek), s így pozíciójuk már nemcsak egymáshoz képest bizonyul meghatározottnak, hanem egymásra következően is.

Mindazonáltal számunkra most a különféle esztétikai minőségek alapvető értékösszefüggései a fontosak, s az egyszerűség kedvéért eltekintünk attól, hogy az általános értékszerkezet mennyiben esztétikai jellegű és mennyiben nem. A javasolt leírási mód így is elegendő ahhoz, hogy segítségével kimutathassuk azt: például a tragikus és komikus szerkezetben szerepet játszó tényezők milyen mértékben viselkednek azonos (vagy eltérő) módon. Mindkét értékszerkezet *határozott értékelési (viszonyítási) pontot* feltételez (tudatában kell lennünk annak, hogy a megsemmisülő érték valóban érték, illetve az értékesnek látszó valójában értéktelen) és éppen ehhez viszonyítva — legalább ideiglenes — zavart jelez az értékek érvényesülésében. A tragikus és komikus szituációnak egyaránt döntő alkotóeleme az *értéktelítődés* és az *értékküresedés*; s bár sorrendjük a két szerkezet esetében fordított (a tragikus helyzetben az értéktelítettséget hirtelen értékesítés követi, a komikusban az értékhianyt értéktelítődés), viszonyuk egymáshoz képest állandó (az értéktelítettségtágabb, az értékküresedés szűkebb érvényű) és váltakozásuk — az értékelési pont megváltoztatása esetén — tovább folytatható: a tragikum komikumba csap át, a komikum tragikumba.

Az értékelméleti nézőpont következetes érvényesítésével tisztázni lehetne valamennyi esztétikai minőség értékszerkezetét, egymáshoz való közelség-távolságát s az újabb (összetettebb) minőségek kialakulásának folyamatát. Az irónia vizsgálatában különösen fontos az ilyen értékösszefüggések figyelembevétele, mivel meglehetősen összetett értékszerkezet, amely más (primér) esztétikai minőségek elemeiből épül fel. A tragikum vagy a komikum szerkezetétől éppen a *szintváltása, többsíkúsága* különbözteti meg elsősorban.

A tragikus helyzet alapvető sajátossága, hogy értékviszonyai egyértelműek: benne az érték az, ami — azaz *kongruens*. A komikus szituációban éppen ellentétes a helyzet: az érték megtévesztő módon jelenik meg, *inkongruens*; de az értékhiánynak tudatában vagyunk, legkésőbb a szituáció végén az értéktelenség feltétlenül lelepleződik. Azonban mindkét értékhelyzet — az értékek megfelelése a tragikus és meg nem felelése a komikus szerkezetben — *azonos szemléleti szinten* történik. Az irónia éppen abban különbözik tőlük, hogy értékei *különböző szinten inkongruensek*.

Az irónia — legalábbis a kifejezés modern értelmében — egyszerre feltételezi a két-, illetve többértelműséget és az értékek megfordulását. Az érték- és szemléletváltás egyszerre következik be: az ironikus szerkezet úgy állítja egy érték (és álláspont) létjogosultságát, hogy magán az állításon keresztül megsemmisíti. A kijelentés közvetlen, betű szerinti jelentése közvetve, elsősorban az ellentmondó kontextus által egy második, mélyebb jelentésre tesz szert, és az utóbbi az elsővel ellentétes értékviszonyt fejez ki. Például Lady Macbeth szavai a király látogatása előtt, hogy „. . . Aki jön, azt el kell látnunk . . .”, önmagukban csupán a háziasszony kötelességtudásáról vallanak, mivel azonban a Lady gyilkosságra készül, meghazudtolják eredeti jelentésüket és ironikusan hatnak.

A tragikomikus és az ironikus megnyilatkozás egyaránt bonyolult érték-szerkezetet feltételez, mégis jól érzékeljük különbségüket. A tragikomikus szituáció nem jelent radikális eltérést a tragikushoz és a komikushoz képest — tulajdonképpen a kettőt kapcsolja egybe. Az értékek egyszer kongruensek, mászor inkongruensek, de mindvégig azonos szemléleti szinten: az értékelési pont változik (amit korábban értékesnek tudtunk, értéktelennek, vagy éppen fordítva, utóbb újra értékesnek bizonyul), azonban ez is minden fázisban határozott, egyértelmű. Míg a tragikomikus szerkezet *mellérendelő*, addig az ironikus *alá- és fölérendelő*; itt az értékelési pont bizonytalan, többértelmű (ami eldönthetetlené teszi, hogy változik-e avagy változatlan) és az inkongruens értékek érvényessége is alapvetően más a szemléletváltás miatt. (Az már más kérdés, hogy a tragikomikus szerkezet — ha az értékelési pont túl sokat változik, ennek elbizonytalanodásával — iróniába eszaphat át.)

Az irónia tehát — a tragikomikummal ellentétben — radikálisan eltér a korábbi érték-szerkezetektől. De akkor fölmerül a kérdés: hogyan épülhet rájuk? Nem haszontalan, hogy ha a legfontosabb történeti változatait ebből a szempontból megvizsgáljuk; s még előtte tisztázzuk egy ilyen áttekintés lehetőségeit. A ma is használatos irónia-fogalom, amely átfogó esztétikai problémát jelöl, elméleti szinten először a német romantika teoretikusainál bukkant fel — tehát viszonylag modern értelmezés. Azonban ez nem jelenti azt, hogy magát a jelenséget ne érzékelték volna az antikvitásban is. Éppen ezért nehéz eldönteni, hogy mit tekintünk valóságosan érvényesülő ironikus alkotásnak: minden ironikusnak ható szerkezetet vagy csak a szándékoltan ironikusnak? (Itt a dilemma még hangsúlyosabb, mint más esztétikai minőségeknél, mivel a *szubjektív* elem, az ironizáló alany jelenléte az irónia esetében nyilvánvaló.) Annak veszélye kísért, hogy mikor az antikvitás művészetében „ismerünk fel” modern értelemben vett iróniát, tulajdonképpen utólagosan vetítjük bele — ha tetszik, történetietlenül — kései nézőpontunkat.

Már csak a módszertani nehézségek miatt is szükségesnek látszik, hogy a vizsgálandó felfogások körét szűkítsük, de emellett szól az anyag kimeríthetetlen gazdagsága is. Az irónia jelentkezésének két alapvető területe a filo-

zófia és a művészet. Az ironikus irodalom történetét keresztezi és kiegészíti az irónia szakirodalmának története. A helyzetet még bonyolultabbá teszi, hogy a három terület nem különül el egymástól élesen: egyrészt a filozófia nem csupán alkalmazza az iróniát, hanem filozófiai alkalmazását értelmezi is, sőt egyik ágazata, a művészetfilozófia (esztétika) által a művészi alkalmazást is elemzi; másrészt az irónia szerepeltetése olyan kiemelkedő filozófiai művekben, mint amilyenek a platóni dialógusok, egyúttal művészi megformálásnak is tekinthető. A művészi irónia pedig hasonló funkciót tölthet be, mint a filozófiai, mivel az irónia a műalkotásban is lehet átfogó szemléleti tényező. Mindezt figyelembe véve korlátozzuk áttekintésünket a legfontosabb irónia-értelmezésekre.

*

Az irónia legrégebb jelentése az volt: *tettetés, színlelés*; az i. e. 5. századi görög komédia egyik állandó szereplőjének (az eirón-nak) beszéd- és viselkedésmódját jelölte. Az eirón-figura természetes ellenpontja volt a komédia másik állandó szereplőjének, a mindig kérkedő alazón-nak; az eirón, aki mindig „kisebb” és ezért hátrányos helyzetű, ravaszságával és fortélyosságával rendszerint győzedelmeskedett a hiú és pöffeszkedő alazón felett. (A bohóctréfákban a mai napig megtalálni mindkét figurát.) Arisztophanész vígjátékaiban is csalást, hazugságot jelentett. Az arisztotelészi meghatározás még ebben az értelemben használja, amikor az iróniát a kérkedéssel állítja ellentétbe. Eszerint a kérkedés a meglevőnél többnek, az irónia pedig a meglevőnél kevesebbnek a színlelése.

Az irónia tehát a komikum erőterében kapott először értelmezést, s ez azért látszik különösen érdekesnek, mert világossá teszi: a későbbi bonyolult érték-szerkezet először elemi szerkezetként jelentkezett s ezt a később ráépülő új jelentések sem fedhetik el. Az irónia ugyanis a későbbi jelentésváltozásai mellett is megőrizte *komikus eredetének* azt a sajátosságát, hogy egymásnak meg nem felelő (inkongruens) értékviszonyt feltételez és fejez ki. Történetileg pedig mindig van rá lehetőség, hogy jelentését először értelméhez közelítsék; az irónia e komikumhoz közeli válfaja akkor is feltűnhet, amikor a bonyolultabb szerkezet már kialakult.

A művészi szövegek szintjén már az antikvitásban kimutatható bizonyos eltolódás a komikumtól a tragikum irányába, ez azonban csak utólag rekonstruálható. A korabeli alkotó és befogadó egyértelműen tragikusnak (és fenégesnek) érzekelte Oidipusz sorsát, akit megtréfáltak az istenek és nem gondolt iróniára. Még a híres szokratészi irónia is csak a komikumhoz képest jelentett fordulatot, s igen lényeges, hogy a jelentésváltozás nem kifejezetten művészi, bölcséleti alkotásokban jelentkezett először és csak sokkal később vált a művészi jelenségekre alkalmazott esztétikai kategóriává.

Az irónia legfontosabb, legismertebb és leginkább vitatott jelentése Szókratész módszeréhez fűződik, ahhoz a módszerhez, amelyet lényegében Platón dialógusaiból ismerünk. A szókratészi irónia abban állt, hogy tudatlannak vallotta magát, úgy tett, mintha teljesen osztaná társa véleményét, hogy azután a beszélgetés során felismertesse partnerével: álláspontja önellentmondó, megalapozatlan. Az ironikus magatartás lényege itt is az, hogy a látszólagos tudatlanság mögött magasabb tudás rejlik — legalább annak bizonyos tudása, hogy a vélekedés még nem tudás. De az érték-szerkezet alapvetően

módosult. A szókratészi ironia nemcsak azért „finomabb” a korábbinál, mert intellektuálisabb (bölcseleti igényű) társalgásban kerül alkalmazásra, hanem azért is, mert 1. megváltozik a *kommunikációs helyzet*: az ironia közvetlenül a „közönség”, a beszélgető partner ellen irányul; 2. megváltozik az *ironizáló szándéka*: nem becsapni akar, hanem felvilágosítani.

Míg a komikus helyzetben az értékviszonyok egyértelműek s legfeljebb a komikus figurákat éri meglepetés, a kommunikációs helyzet változásával eltűnik az egyértelműség: a jelentések és értékek megfordulása váratlanul éri a befogadót. „Megtévesztését” azonban elfogadja, mivel — az ironizáló nyilvánvaló szándéka szerint — az igazság megismerése érdekében történik, az értékbizonytalanság voltaképp egy magasabb értékrend tisztázásának előkészítő szakasza. Az értékbizonytalanság megjelenésével mindenesetre *önállósul* az ironikus szerkezet a komikumhoz képest: már nemcsak azt jelöli, hogy valamely ismeret (-érték) megtévesztő módon jelenik meg, hanem azt is, hogy az értékek meg nem felelése különböző szemléleti szinten áll fent. A fordulatot az ókori értelmezők is érzékelték, erre mutat, hogy Cicero és Quintilianus az ironiát inkább a szellemesség, mint a nevetségesség körébe utalták.

Az ironia később már e megváltozott jelentéssel terjedt el a filozófiai és művészi irodalomban, a politikai szónoklatokban s a műveltebb társalgásban. A szemléletváltás és az értékmegfordulás az ironiának retorikus funkciójában is alapvető sajátossága. Bár a retorikai értelmezésekkel itt nem foglalkozunk, érdemes felfigyelni arra, hogy az ilyen meghatározások is megegyeznek abban: az ironia különös nyelvi-logikai fordulat, állítás formájában kifejezett tagadás, amely (miként a paradoxon is) váratlanságával és érdekességével képes felkelteni a figyelmet, befolyásolni a hallgatót és megszegyenyíteni — nyilvános vitákon — az ellenfelet. De míg Szókratész — Platónnál az ironia nem csupán eszköz volt az igazság keresésében, hanem *módszer* is, vagyis a látszatok leleplezésére törvő magatartás, addig a retorika — beállítottóságának, „szakszerűségének” megfelelően — mint eszközt leválasztotta erről a magatartásról.

A retorikai szemlélet azután az ironia új értelmezései felé nyitott utat. Ha csupán eszköznek számít, akkor felhasználható bármihez — még az igazság ellen is (gondoljunk pl. Antonius demagóg gyászbeszédére Shakespeare „Julius Caesar” c. drámájában). Így azonban gyanússá vált s éppen a plebejus szellemű gondolkodók előtt; még Vico is úgy határozta meg, mint *művelt hazugságot*, amely az igazság álarcát ölti magára. Még bonyolultabb a helyzet, amikor az ironikus szerkezetben semmiféle szilárd támpont nincs és az általa kifejezett értékbizonytalanságot nem oldja fel a kontextus semmilyen irányban sem. Talán elég itt Swift „Gulliver”-jére utalni, amelyben az ironia átfogó szemléleti elvként érvényesült és a vállalt értékek bemutatása nincs arányban az elutasított értékek keptelenségének érzékeltetésével. E típus elméleti megragadása azonban még hosszú ideig váratott magára.

Először a német művészetfilozófiában vetették fel kifejezetten esztétikai kérdésként az ironia problémáját. E fogalommal immár a művész és általában az *alkotó ember* viszonyát próbálták magyarázni mind művéhez, mind pedig valóságos világához képest. Az ironia-elméleteknek két vonulata jött létre: a szubjektív-monista és az objektív-dualista. A kétféle felfogásmód ellentétben kirajzolódott az ironia érték szerkezetének kettőssége; egyrészt — szemléletváltása révén — egyszerre képes különböző, egymással ellentétes nézőpontokat összefogni, és így érvényét a szubjektivitás és az objektivitás irányába egyaránt kiterjeszteni; másrészt — értékellentézetése révén — egyszerre

képes feltételezni a világegyetem disszonáns egységét, illetve polarizációját konszonáns részekre. Mindez megfelel a modern polgári lét alapvető élményének, annak a történeti tapasztalatnak, amely a megosztottság egyetemessé válását és az egyetemesség megosztottá válását mutatja.

A szubjektív-monista felfogást a jénai romantikus kör elméletírói dolgozták ki, mindenekelőtt Friedrich Schlegel. Eszerint az alkotó személyiség számára a világ úgy jelenik meg, mint önmagában üres, tartalmat tőle kapó valóság, amelyhez ironikusan viszonyul: felveszi ugyan annak formáit, de szabadon — tetszése szerint — lendülhet át egyik formából a másikba; egyedül a cél köti mozgásában, vagyis az, hogy a formák során keresztül eljusson önmaga szemléléséhez. Az ironikus magatartás egyszersmind egyetemes érvényű, mivel a világ és a műalkotás elve azonos az alkotó számára; a művész voltaképp a kiteljesedett ember, a művészet a kiteljesedett élet. Nyilvánvaló, hogy a szubjektum túlhangsúlyozása és a világ egységességének elve ebben a felfogásban feltételezi egymást.

Az irónia fogalmát a romantikus értelmezés olyan problémakörhöz kapcsolta, amely az esztétikai kérdésfeltevést messze meghaladja: a polgári lét átfogó ellentmondásairól van szó. A természetesség egykori állapotának elvesztése, a mesterkéltség világának kiteljesedése egyrészt az egyén önmagára találását, másrészt fokozott alávetettségét segítette elő; az ebből eredő meghasonulást azután a kanti filozófia kiterjesztette az egész emberi létezésre, az embert olyannak mutatva fel, mint aki kettészakadt egy szükségszerűségek közé szorított természeti és egy akaratában szabad erkölcsi lényre. A kettősséget a művészet vonatkozásában is érzékelték, elsősorban az alkotó és a megjelent világ viszonyában; amikor Schiller megkülönböztette a „naiv” és „szentimentális” művészetet, az antik és a modern művészet szembeállításakor abból indult ki, hogy a világ egykor harmonikus volt, így az eszme az alkotó számára adott volt a valóságban, csupán ki kellett fejeznie, míg a modern világ diszharmonikus, az alkotó maga kénytelen az eszmét belevinni művébe. Az eszme „eltűnése” a valóságból kényszerítette arra a művészeket, hogy előbb számonkérjék a valóságon, majd pótolni próbálják, végül úgy gondolják, hogy pótolhatatlan.

A romantikus irónia-felfogás a modern meghasonulást fejezte ki és próbálta feloldani. A formai korlátok túllépésének kinyilatkoztatásával, az alkotói önkény elismerésével a művészetet az emberi szabadság érvényesítésének elsődleges terepévé és eszközévé emelték. Az alapelvként felfogott iróniát (együtt az *érdekes* és a *rút* kategóriájával) Schlegel okkal kötötte a modern élet (és művészet) *individualizmusához*. Az ironikus mozgás ugyanakkor nem csupán filozófiai értelemben, tehát az én és a világ viszonyában „szüntette meg” a határokat, hanem esztétikai szempontból is; olyan kategóriákat kötött össze egymással és vonatkoztatott egymásra, mint a *fenséges* és *alantas*, a *tragikus* és *komikus*, a *szép* és a *rút*. Ez is mutatja a fogalom összetettségét az elemibb esztétikai minőségekhez képest s egyúttal azt is, hogy az irónia meghatározása túlságosan általánosságban maradt.

Így könnyen volt behelyettesíthető más kategóriákkal, mint a *groteszkekkel* Victor Hugo, vagy a *humorral* Jean Paul művészetelméletében. Az már más kérdés, hogy a három esztétikai minőség szorosan összefügg. Közös romantikus eredetükre vall, hogy mindháromat az eszmét nélkülöző valóság élménye hatja át és mindháromban érvényesül az abszurditás s az ellene szegülő akarat is. Az olyan hagyományos esztétikai minőségekkel szemben, mint a szépség vagy

a fenség, ezekben hangsúlyos a *reflexió elem*, a *szubjektum szerepe*. Már akkor is, ha tükröt tart az üresség elé, s még inkább, ha fantáziája túllendít a végeség birodalmán, a művészet az ember megváltozott lehetőségeit bizonyítja. A groteszk látásmód a végletekig élezi a világban rejlő abszurdumot, míg a humoros — felmérve a következményeket is — oldani próbálja.

Az irónia talán átfogóbb kategória, mint a másik kettő; a groteszk is, a humoros is felfogható az irónia egy-egy változatának. A *satirikus* kielevezéstől a groteszket éppen az különbözteti meg, hogy — mint ironikus szerkezet — nem rendelkezik határozott értékelési ponttal. Az ironikus értékszerkezet nagyszámú variánsa közül a groteszk és a humoros önállósult, az összefüggést azonban nem nehéz kimutatni. A groteszk szerkezetben a szemléletváltás nem nyitott, hanem *zárt*, így az egymást kizáró értékek közvetlenül összekapcsolódnak, azt a fenyegető látszatot keltve, mintha valóban összetartoznának (s a hatást Santayana frappánsan összegezte, amikor a groteszkről azt írta: „sokatmondóan rettenetes”); míg a humoros szerkezetben az értékellentétést egy újabb szemléleti síkon az értékek kibékítése ellensúlyozza.

E fogalmak jelentéseinek tisztázása azonban a romantika teoretikusainál csak elkezdődött, és ők maguk a különféle elnevezéseket következetlenül, ötletszerűen alkalmazták. Az is előfordult, hogy az iróniával kifejezett problémát szembeállították az irónia fogalmával. Talán elég, ha Jean Paul felhívására hivatkozunk, amely szerint az irónia csupán az egyes tárgyat semmisíti meg (tehát részleges érvényű), míg a humor magát a végességet (tehát átfogó, egyetemes); a későbbi értelmezők közül pedig Schopenhauerra, aki az iróniában komolyság mögé rejtett tréfát látott, ellentétben a humorral, amely tréfa mögé rejtett komolyság. Schopenhauer értelmezése már megfordítja a romantikus magyarázatot: az irónia *objektív* minősül (míg a humor szubjektív), mivel mások ismeretére számít, s így a régiek mesterműveit jellemzi, nem az újakét.

A romantikus kérdésvetítéshez kapcsolódott Solger is, de objektív-dualista módon értelmezte a problémát. Ő is abból indult ki, hogy az irónia alkotói viszonyulás a semmisnek mutatkozó világhoz, de a világ nem az alkotó szubjektum, hanem az objektív isteni eszme mértékével mondható semmisnek. Míg a romantika megelégedett azzal, hogy kimutatta a szubjektum szerepét, Solger külső, *objektív* támpontot keresett. Úgy gondolta, az ironikus helyzet művészi és metafizikai szempontból egyaránt indokolható: egyrészt nélkülözhetetlen feltétele a művészi tevékenységnek (ha tartalmaznak fogadná el az alkotó a világot, értelmetlenné válna művészi újrateremtése), másrészt a valóság határolt eszméi metafizikai értelemben nem igazi eszmék, hanem csak látszatok. A solgeri gondolatmenet, amely azzal indul, hogy az iróniának a transzcendencia segítségével adjon súlyt, végül odajut, hogy az isteni eszmét is súlytalannak mutatja (hiszen nem teszi tartalmassá a világot).

Hegel, aki radikálisan elutasította a romantikus értelmezést, világosan látta a solgeri megoldás belső ellentmondását is. Ezért elvetette magát a kiindulópontot, a világ ürességének gondolatát (az irónia fogalmát nem is használta pozitív értelemben). A problémának azonban új értelmezést adott. Interpretációjában az irónia szubjektív (szókratészi) formája annyiban reális, hogy követi és kifejezi azt a mozgásfolyamatot (dialektikát), amely a valóságnak — a valóságot alkotó világszemléletnek — legfőbb sajátossága. Ami a szókratészi iróniában számunkra megjelenik, tisztán a *megismerés* módszerének problémája: a látszatok mögé tekintő bölcs ennek az intellektuális csapdának segít-

ségével zökkenti ki magabiztosságából a látszatokban elmerülő közönséges emberi értelmet. (S e gondolatot folytatta tovább a fiatal Marx is, amikor felvetette, hogy az irónia nem csupán egyik módszere a filozófiának, hanem mindenkori *alapállása* a köznapi tudathoz.)

Hegel álláspontja objektív, de *monista*; felfogása szerint a szubjektum is csak azért (és annyiban) tehet szert objektív érvényre, mert (és amennyiben) az objektum jelenik meg benne és általa. Az én és a valóság között felmerülő (mindig szükségszerű és mindig átmeneti) konfliktusokban — a romantikus értelmezéssel éles ellentétben — Hegel a „valóság” aktivitásának elsőbbségét vallja: nem az egyén ironizál a világ, hanem a világ az egyén felett. Ez a „valóság” természetesen nem a közvetlen-érzéki, ténylegesen történeti realitás, hanem az abban kifejeződő, szüntelen változásban levő lét- és lényegstruktúra: az előrehaladó világsszellem, amely szükségképpen lép át (és túl) személyeken, családokon, népeken. Az objektív szellem maga gondoskodik arról, hogy a világ „tartalmat” kapjon, és csupán kifejeződése, *reflexiója* ennek a művészet és a filozófia (s külön fejlődési foknak számít, amikor a művészet reflektív volta is tudatosodik).

De ha nem az egyén ironizál a világ, hanem a világ az egyén felett, akkor az alulmaradás okát nyilvánvalóan nem az ember fogyatékoságában kell látni, hanem gyengeségében, az erőviszonyok egyenlőtlenségében. A „sors iróniáját” nem az értékhiány, hanem az értékvesztés élménye kíséri, ez pedig a tragikum alapja. A romantikus értelmezésben az irónia még az *egyéniesség lehetőségét* jelölte, s meghatározatlanul lebegett a komikum és tragikum (és a többi primér esztétikai kategóriapár) közti térben; most a hegeli értelmezés nyomán már az egyéniesség *függőségét* jelenti s a szubjektum nézőpontjából határozottan tragikus színezetű. (A szubjektum nézőpontjának jogosultságát — kivált a művészetben — Hegel sem tagadta.)

A „tragikus irónia” elemzői később (ebben is Hegelt követve) gyakran választották példának az antik tragédiákat, amelyek világát a szükségszerűség és szabadság egyedülálló harmóniája hatotta át. Aiszkhülosz és Szophoklész tragikus hősei tudattalan követik el bűnüket, de ha már elkövették és tudatára ébrednek, vállalják tettük következményeit, a bűnhődést. Bukásukban éppúgy, mint gyűzelmeikben, feltétlenül azonosítják magukat körülményeikkel, végső soron a sorssal, amit az istenek mértek ki rájuk. Oidipusz nem sejtette, hogy felesége nem más, mint tulajdon anyja, mégis — mikor fény derül rá — habozás nélkül elítéli és megvakítja magát. A bűnbeesés elkerülhetőségének és a bűnhődés elkerülhetetlenségének hite volt az antik tragédiák szemléleti alapja, amelyet ironikussá színezett az a körülmény, hogy a bűnbeesés (a tragikus hős esetében) mégsem volt elkerülhető.

De az antik tragédiákra hivatkozni már a kivételességük miatt sem volt szerencsés; a feloldás nélküli tragikum majdnem annyira ritkaságnak számít (a romantika előtt), mint amennyire megismételhetetlen e típus társadalmi forrása: a demokratikus polisz-közösség, amely *egyszerre* igényelte a szabad individualitást s a zárt közösségi normák szigorú betartását. Elkerülhetetlen, hogy merőben más szemlélettel közelítsünk az antik tragédiák jelentéséhez; kései nézőpontunkból teljességgel paradox, hogy a tragikus hős egyszerre bűnös és áldozat s az autonómia és az alávetettség egymással összeférjen. A *feloldás nélküli* tragikum is önmagában elviselhetetlen, s ha más nem, akkor a *távolságtéremtő* irónia oldja. Heine helyesen vette észre, hogy az irónia elmaradhatatlan eleme a tragédiának: a legszörnyűbbet, a legborzasztóbbat, a leg-

iszonyatosabbat, hogy ne váljék elviselhetetlenné, csakis ironikusan lehet megidézni. Feltehetően ez is szerepet játszik abban, hogy kései nézőpontunkból (amikor a bűnhődés mértékét mindenképpen túl szigorúnak érezzük) már ironikusan hat az antik tragédiák tragikumai.

Az irónia végső soron kizárja a „tisztá” tragikumot, két irányból is: egyrészt az ironikus alany — kétségbe vonva a világban érvényesülő értékevidenciákat — a maga szempontjából értékesnek vagy értéktelennek minősíthet át bármit, s ehhez mindig talál elegendő támpontot a valóságban. Másrészt az ironikus világ — kétségbe vonva az egyén által elismert értékevidenciákat — értelmetlenné tehet bármilyen áldozatot. Mindkét esetben az értékek át- és megfordíthatósága lehetetlenné teszi az egyértelmű, határozott viszonyítási pontot a „tisztá” tragikumhoz. Ha a lehetőségek azonos értékűek, a választás formális: nem jó és rossz, még csak nem is rossz és kevésbé rossz, hanem két egyenlő módon rossz között — akkor nincs érték, amivel azonosulhatnánk, nincs tragikum, csak katasztrófa van. A „tragikus irónia” pozícióját tehát nem csupán a tragikumhoz való közelség jellemzi, hanem az is, hogy *helyettesíti és kizárja* azt: olyan szituációt jelöl, amikor „innen” vagy „túl” vagyunk a tragikum lehetőségén.

Elsőként a fiatal Kierkegaard elemezte az iróniát ebben az értelemben. Számára az irónia nem csupán a megismerés, hanem egyúttal a *morális* problémája is: válságos, átmeneti korok jellegzetes magatartása — olyan koroké, amelyekben az embereket szabályozó elvek érvényüket veszítik, anélkül, hogy végleg eltűnnének. Az ironikus magatartás már elutasítja a még uralkodó konvenciókat s az új értékek majdani győzelmét segíti elő, de az új értékek ismerete nélkül, *kizárólag a régi értékek tagadásával*. A válságos, átmeneti korok másik jellegzetes magatartása, a *prófétikus* éppen abban különbözik az ironikustól, hogy (valamilyen mértékig) tudatában van az eljövendő új értékeknek s így van mivel mérnie (állít inkább, mint tagad). Ezért a profétikus egyéniség bukását mint tényleges, vállalt értékek elvesztését éljük át, míg az ironikusét nem — hiszen nem azonosult egyetlen értékkel sem. De nem azonosult az értéktelennel sem s a tagadás gesztusa önmagában is érték. Az ironikus egyéniség nem tragikus hős, ám magatartása *tragikus helyzetet* jelez: a történelem „követeli” áldozatát, kudarcra elkerülhetetlen.

A fiatal Kierkegaard elemzése is egy bizonyos pontig a hegeli értelmezést követi. Az irónia „végtelen, abszolút negativitás”, azaz nem csupán a téves eszmék, hanem *valamennyi* eszme megsemmisítéséhez vezet; funkciója nem az alkotás, hanem a rombolás: a világ „tartalmatlanná” üresítése. Az ironikus rombolásnak azonban Kierkegaard szerint egyértelműen pozitív, „világtörténelmi” szerepe van. Egyrészt (objektíve) előkészíti az új értékek győzelmét. Másrészt segíti az *egyénné válás* folyamatát: az ironikus magatartás kiszakítja az egyént környező világából és szembeállítja vele anélkül, hogy a jövőző új világ polgárává válhatna (mint a próféta). Kierkegaard-t — Hegellel ellentétben — nem nyugtatta meg az előrehaladó világszellem diadala, de nem osztotta a romantika illúzióit sem; az ironikus egyéniségnek nem az aktivitását hangsúlyozta, hanem a *magára utaltságát* — megtéve az első lépést egzisztencializmusa kialakításában.

Az ironikus magatartás ebben az értelmezésben még a tragikumon „innen” van, hiszen tehetetlenségében is tényleges értékváltás előkészítője. Ahogy az átmenetinek és feloldhatónak felfogott tragikum, az irónia is „világtörténelmi” igazolást nyer. De már Kierkegaard további fejlődésében megfigyelhető az

ironikus magatartás pozíciójának elmozdulása a tragikumon „túl”-ra. Egyrészt felcseréli a világtörténelmet személyiségtörténetre, másrészt az egyéniség-fejlődés *paradox* mozgása lehetővé teszi a tragikus — és szélesebben az etikus — magatartás „meghaladását” is. Kierkegaard egzisztencializmusa azonban még elismeri a vigasz, a kegyelem állapotát. A század végére már oly mértékben leépültek a transzcendens támpontok, hogy a tragikum (mind a művészek, mind a gondolkodók szemében) feloldhatatlan állapotnak tűnt, amelyet csak elidegeníteni lehet — ironikusan.

Jó példa erre Lukács ironia-értelmezése, melyet regény-elméletében fejtett ki. Lukács teljes mértékben elfogadta a „kultúra tragédiájának” simmeli elemzését (az objektív és a szubjektív szellem, az objektívációk és az élet feloldhatatlan konfliktusáról) s mintegy a simmeli diagnózis szimptomájaként vette számba az iróniát, mint a modern kor „adekvát” műfajának, a regénynek „normatív érzületét”, alapvető magatartását. (Az ironia e felfogásban bizonyos mértékig *alpoétikai* kategória, mivel az epepeia és a regény szembesítése nem annyira a valóságos műfaji tényezőket, mint inkább a velük reprezentált léhelyzeteket — s világgállapotokat — állítja szembe egymással.) Lukács szerint az ironikus magatartás tulajdonképpen a modern, „isten nélkülivé” vált és prózaivá sülyedt kor kényszerű művészi viszonyulása, amelyben kifejeződik a világ üressége, „iránynélkülisége”; az eszmény után vágyakozó ember szembenállása ezzel a világgal; és egyúttal az is, hogy a szembenállás, a harc reménytelen: nemcsak azért, mert a világ hatalmasabb, hanem azért is, mert az ember meghasonlott.

A lukácsi értelmezés az *intellektuális tehetetlenséget* már szinte *kötelező érvényűnek* mutatja. Nemcsak arról van szó, hogy világossá vált: a világ nem értelmes. Egy értelem nélküli világnak az ember még adhatna értelmet, mint ahogy végül is ez történt a kultúra egész eddigi története folyamán. De az emberi értelemadáshoz már csak lélektani okból is szükség van arra az illúzióra, hogy a világ értelmes; s még inkább ennek szociális fedezetére: az „organikus közösségformára”, amely valaha — a klasszikus görögség idején — létezett s amelyre a kultúra kései képviselője már csak elégikusan sóvároghat. Az emberi viszonyok modern közvetítettsége leküzdhetetlen távolságot teremtett az emberek között s a külső kényszer „bensővé válása” az ironia, amely immár *tudatos távolságtartás*: egzisztenciálisan az (későbbi, találó kifejezéssel élve) „egydimenziójú” többiek, esszenciálisan az egyértelműsíthető értékek világával szemben.

*

Az ironia-értelmezéseknek még e vázlatos áttekintése is meggyőzhet arról, hogy amit az értékszerkezet analízisével (értékelméleti nézőpontból) kimutatunk, az történetileg is alátámasztható. Az ironia először (elemi szerkezetként) kifejezetten komikus hatású volt, a komikum erőteréből kikerülve azonban egyre bizonytalanabbá vált pozíciója. Összetettsége és meghatározatlansága egyaránt alkalmassá tette arra az átfogó és közvetítő szerepre, amelyet a romantikusok tulajdonítottak neki: az alkotó és a világ viszonyát magyarázva általa. Jelentése határozottá vált, s pozíciója a továbbiakban már annak megfelelően változott, hogy az alkotás esélyei hogyan alakultak és az esélyeket hogyan ítélték meg. A polgári társadalom kiteljesedésével a pozícióváltozás egyértelmű tendenciát mutat: az ironia közel került a tragikumhoz (mint ahogy a mozgás ellentétes irányból is kimutatható: a tragikum közel került az iró-

niához). Mindazonáltal a tragikum éppúgy határértéket jelent az ironikus megformálás számára, mint a komikum; már csak azért is, mert az irónia újabb jelentése is feltételezi a korábbiakat.

Történeti áttekintésünk azonban a legszélesebb értelemben vett irónia-fogalmat használta: mint általános *életminőséget* s nem mint sajátos esztétikai kategóriát. Igaz, a romantikusok az alkotói-művészi magatartásnak, Lukács pedig a regény nézőpontjának feleltette meg, de az irónia-fogalom ezekben az esetekben is túlmutatott az esztétikai, illetve a poétikai funkción. A XX. századi értelmezéseket már az jellemzi, hogy az iróniát — poétikai vagy esztétikai funkciójának megfelelően — a művészi szöveghez próbálják kötni. A művészetelméleti kérdésfeltevés alapvetően eltér a hagyományos esztétikaitól; például a művészet „torzító” voltának megállapítása merőben mást jelent az orosz formalistáknál, mint Nietzschénél: most már nem a művészet filozófiai értékeléséhez nyújt alapot, hanem a tudományos megértéséhez. Ezzel azonban óhatatlanul együtt jár, hogy a kategóriák érvényességi köre leszűkül; így az irónia az újkriticista Brooks felfogásában már nem sajátos magatartást, hanem csupán sajátos *közlésmódot* jelöl (s jöllehet a közlésmód maga is magatartás, a művész célja itt sokkal szerényebbnek tűnik, mint a korábbi értelmezésekben: nem „a” világhoz, az erkölcsi normákhoz, hanem csupán a köznyelvi normákhoz viszonyul ironikusan).

Brooks értelmezése különben, amit „Az irónia mint strukturális elv” című esszéjében ad, megfelelő kiindulópontnak látszik a művészi irónia esetében. Felfogása szerint a költői nyelv eleve ironikus. A költészetben a nyelvi elemeket a *kontextus* teszi jelentőssé: az eredetileg közvetlen és elvont állítások a művészileg megformált szövegben (kontextusban) közvetetté és konkrétá válnak — éppen ez a lényege a modern költői technikának, a metafora újrafelfedezésének. Az állítások kontextus által történő „nyilvánvaló” eltorzítása pedig nem más, mint az irónia, amely tehát a költészet alapvető „szerkezeti elvének” bizonyul. Brooks értelmezésében az irónia *retorikus* funkciója minősül átfogó poétikai és esztétikai sajátosságnak; úgy látja, hogy a költői állítások igazsága egyedül azon mérhető: vajon szervesen nőnek-e ki a kontextusból, tudomásul veszik-e a „kontextus nyomását”? Olyan álláspont ez, amely a hagyományos retorikai szemléletet próbálja összhangba hozni a modern poétika igényeivel. A költészet nyelvi megformálása érdeklődés elsősorban, de a romantika óta egyre erőteljesebben érvényesülő „szerves forma” eszmény kikényszeríti a retorika hagyományos nézőpontjának módosítását: a költői nyelv már nem csupán eszköznek számít valamilyen művészi cél érdekében, hanem célnak, „öncélnak”, olyasvalaminek, amely maga teremti önmaga normáját.

Brooks értelmezése túlon túl kitér az irónia jelentését, tulajdonképpen a nyelv költői megformálását jelöli vele. Így azután számos kérdés tisztázatlan marad. Ha az irónia szerkezeti elv, akkor *viszonyításteret* feltételez a köznyelv és a költőileg megformált nyelv között, s a művészi szöveg a köznyelvi normákhoz képest éppen úgy mérhető, mint az egyes állítások a kontextushoz képest. Ha a művészi megformálás ironikus, akkor a költészet mindenkor valami *távolságot teremt* az adott nyelvi valósággal szemben, ennek okait azonban Brooks csak a modern költészet esetében adja meg. Úgy látja, hogy a közös szimbolizmus csődje, az egyetemességekkel szemben táplált általános szkepszis s végül a köznyelv elsatnyulása, megromlása készítette arra a költőket, hogy „speciális és talán jellegzetes stratégiaként” használják az iróniát. Mintha a schilleri „szentimentális” költészet térne vissza nyelvi-retorikai aspektusból:

a művészet kénytelen konkrétságot és mélységet belevinni az elvonttá és banálissá torzult nyelvi valóságba és meg kell teremtenie esztétikailag a befogadóval közös világot (nem egy eleve közös világnak kell kifejezést adnia, mint ahogy a „naiv” művészet tehetné). Azonban a modern költészet sajátos sága egyúttal a költészet *egyetemes* szerkezeti elve is, az ebből fakadó ellentmondást pedig Brooks olyan semmire sem kötelező megállapításokkal „hidálja át”, mint az, hogy az iróniát „minden korszak ismeri, de korunk költészetében szembeszökő”.

A kontextus fogalma is tisztázásra szorul. A nyelvi-logikai elemeket összefogó entitásként jelenik meg, de nem világos: csupán a műalkotás szövegterét jelenti? Maga Brooks is túllép ezen a szinten, amikor Jarrell „Nyolcadik légierő” című költeményét elemzi, amelyben a közvetettséget éppen a bibliai illúziók biztosítják, a narrátor rájátszása Pilátus mítoszára. A műalkotás szövegtere nem létezik önmagában, mint kontextus maga is „kontextussal” rendelkezik és még igen szűk körét jelöltük meg ennek a tematikus hagyományok, a toposzok emlegetésével. Az irónia viszonyítástere nemegyszer kívülről is kerül a manifeszt szövegen, ilyenkor az alkotói szándék arra épít, hogy a befogadó nézőpontjáról eleve ironikusan hat a szerepeltetett figurák „tárgyilagosan” megjelenített viselkedésmódja, gondolkodása (például Flaubert „Bouvard és Pécuchet”-jének címszereplői vagy Joyce „Ülysszes”-ének Leopold Bloomja esetében). Máskor az ironikus elemek világosan felismerhetők a szövegtérben, hatásuk mégis alárendelődik a kontextusnak, pontosabban a kontextus más, domináns összetevőjének (például József Attila „Talán eltűnök hirtelen” c. költeményében az elégikus rezignációnak).

A viszonyítástér különösen fontos az irónia áttételessége, kétértelműsége miatt. Az ironikus szerkezet lényegéhez tartozik, hogy értékelési (viszonyítási) pontja nem határozott, s így igen nagy a veszélye annak, hogy érthetlenné válik. Ha a viszonyítástér a manifeszt szövegen kívülről kerül (mint Flaubert és Joyce előbb említett művei esetében), akkor a befogadó értékrendszerének nagy mértékben függvénye az irónia érvényesülése. De még ha a szövegen belül marad a viszonyítástér, akkor is komoly gondot jelent a kétértelműség „egyértelműsítése”. A legáltalánosabb szinten maradván, az ironikus szerkezetnek ebből a szempontból két jellegzetes megvalósítása lehetséges. Az egyik a *láncszerű* típus, amely az iróniát más esztétikai modalitás-minőségekkel együtt alkalmazza. Az ironikus szerkezet mintegy beépül a szöveg láncolatába, felvált más szerkezeteket, felváltják más szerkezetek. Várhatósági foka annak megfelelően alakul, hogy az értelmező viszonyítástér előtte vagy utána helyezkedik el. A másik a *koncentrikus* típus, amely az iróniát mint összegző modalitás-minőséget eredményezi. Az ironikus szerkezet ilyenkor a szöveg egészét fogja át, arra épül, hogy az értékelési pontok (amelyek lehetnek igen határozottak is) kölcsönösen érvénytelenítik egymást s így az összhatás feltétlenül ironikus.

A konkrét művészi megvalósítást természetesen döntően befolyásolja, hogy az egyes műfajok, műnemek, művészetek karaktere milyen lehetőséget ad ironikus ábrázolásra. A film formanyelve például igen tág teret nyújt erre; Fritz Lang „M” című alkotása már a hangosfilm megjelenése idején szívesen élt azzal a lehetőséggel, hogy a kép és a hang síkján egyidejűleg kapcsolhat össze egymást kizáró jelentéseket. A festészet már sokkal inkább kénytelen beérni azzal a megoldással, hogy a viszonyítástérrel a megjelenített látványon kívülre helyezze, és ha belül marad, akkor is inkább a koncentrikus típust tudja

megvalósítani. (Mivel az időben lezajló szemléletváltás megoldhatatlan a festészet számára, azt az ironikus szerkezetet kedveli, amelyben a szemléletváltás nem nyitott, hanem zárt: a *groteszk* szerkezetet.) De a költészetben is annak megfelelően alakul az irónia-típusok megvalósítása, hogy az alapvető poétikai tényezők mit tesznek lehetővé.

Baudelaire híres költeményében, „A macskák” címűben a gondolatcsúsztatás (a macskákat szerető szerelmesekről és bölcsekről a szeretett macskák tulajdonságaira) olyan vonásokkal ruházza fel a macskákat, amelyek azoknak nem sajátjai s ez ironikus hatást kelt. Később azonban a leírás kifejezetten idealizálttá válik s az irónia elégikus hangulatnak adja át a helyét. W. Stevens versében, az „Egy rigó szemlélésének tizenhárom módja” címűben az ironikus szerkesztés másik lehetőségét láthatjuk: az imagista technika laza kötésmódja sehol sem engedi meg az irónia lokalizálását, s ugyanakkor a vers *egészében* ironikus hatású. A magyar líra csúcsein is megtaláljuk mindkét változatot: Vörösmarty „Előszó” című alkotásában a látomás sajátos felépítése, a látvány és a reflexió elkülönülése a láncszerű típust érvényesíti (az irónia — mint arról már szó volt — jellegzetes reflexiós elem), míg Pilinszky „Mire megjössz” című költeményében a látvány és a reflexió összefonódása a koncentrikus típust juttatja érvényre. De a típusok voltaképp csak tendenciákat jelölnek; az ironikus szerkezet megvalósulhat egyszerre láncszerűen és koncentrikusan is (egyetlen művön belül), mint Lautréamont „Maldoror énekei” című költeményében.

Még hosszan lehetne folytatni azoknak a poétikai tényezőknél felsorolását, amelyek megszabják az ironikus ábrázolás lehetőségeit. Elég talán olyan döntő fontosságú alkotóelemekre utalni, mint a drámai költészet dialogikus előadásmódja vagy az epikus művészetben az elbeszélő nézőpontja. Az utóbbi esetben már nem is egyszerű poétikai tényezőről van szó, hanem olyan alkotóelemről, amely a művészi ideológiának is kitüntetett összetevője. A szerzői narrátor életfelfogását, erkölcsi normáit óriási távolság választhatja el hőseitől s ez már magában véve is ironikus elidegenítéshez vezethet, ahogy például Fielding „Jonathan Wild”-jában a címszereplőt vagy Kosztolányi „Édes Anná”-jában a Vízny házaspárt ironizálja az elbeszélő. (Különösen érdekes, ha az elbeszélő iróniája nem csupán a figurái értékrendjének szól, hanem rajtuk keresztül egy meghatározott műfaj konvencionális szemléletének is, mint Cervantes „Don Quijote”-jában vagy Sterne „Tristram Shandy”-jében.) De az elbeszélő nemcsak kommentárjaival, ismételt „leleplezéseivel” idegenítheti el hőseit, hanem azzal is, hogy történetének külső keretet ad; Thackeray „Hiúság vására” c. regényének például kettős érték szerkezete van: egyrészt fennáll a szereplők között bizonyos értékhierarchia — az önző Becky (a relatíve „rossz”) végül elnyeri méltó büntetését, az önzetlen Dobbin is (a relatíve „jó”) jutalmát; másrészt — a mű kerete által — mindenki értéktelennek minősül a szerzői narrátor megítélése alapján, akit jelentős morális távolság választ el történetének bábjaitól.

Más elbeszélő-szerkezetekben az ironikus ábrázolás áttételesebb, bonyolultabb formája valósítható meg. Ha az elbeszélő nem személytelen (csupán határozott állásponttal rendelkező) „mindentudó” szerzői narrátor, hanem érzékletesen megjelenített karakter, aki maga is résztvevője történetének s nem is tud mindent (amit nem látott a saját szemével, arról csak „feltételezései” vannak), mint Thomas Mann „Doktor Faustus”-ának tudós elbeszélője, akkor nemcsak az elbeszélő viszonyulhat ironikusan az elbeszélthez, hanem magának

az elbeszélőnek ironizálására is lehetőség nyílik. Akár úgy, hogy értékszempontjai elfogadhatatlanok saját szavai alapján is, akár pedig úgy, hogy ismereti: mások miképp viszonyulnak ironikusan hozzá. (Újabb lehetőség az önrónia, de ezzel a szerzői narrátor is élhet.) A „fiktív” elbeszélő szerepeltetésében — az ironikus hatás szempontjából — nem az a fontos, hogy a narrátor a cselekmény szintjén bekapcsolódjon a történetbe, hanem az, hogy valamilyen *értékviszonyban* álljon az elbeszélte eseményekkel, szereplőkkel. Az ír Clemens, „az isteni Benedek rendjéből” (Mann „A kiválasztott” című regényében) csak távolról követi az eseményeket, amelyek krónikásává szegődött, minthogy azonban határozott értékszempontokkal rendelkezik, ezek — külön kommentár nélkül is — érvényesülnek a történet előadásában és ironikussá színezik az elbeszélést. (Jó példa ez arra is, hogy az elbeszélő nézőpontja nem feltétlenül azonos a mű „nézőpontjával” — csupán egyik jelentős összetevője ennek.)

Még összetettebb és bonyolultabb az ironikus ábrázolás, amikor nincs ki-tüntetett nézőpont (egyetlen narrátor) és hol az egyik, hol a másik szereplő szemével nézzük az eseményeket. Különösen alkalmas erre a levélregény mű-faja; Laclós „Veszedelmes viszonyok” című alkotásában például a különböző szerzők nézőpontjából írt levelek állításai átértelmezik és érvénytelenítik egymást s nem fogadható el egyik levélíró értékrendje sem. De nem fontos, hogy az elbeszélés első személyű legyen, lehet harmadik személyű is, mint Anatole France „Az istenek szomszajnak” vagy Páral „Vihar a lombikban” című regényében — ami lényeges, az a nézőpont állandó változása: újabb és újabb megfeleltetése olyan álláspontoknak, amelyek kizárják egymást s ugyan-akkor megközelítően egyenértékűek. S nyilvánvaló, hogy a változó nézőpontot alkalmazó elbeszélő-szerkezet elsősorban az irónia koncentrikus típusának megvalósítását teszi lehetővé, míg a korábban tárgyalt elbeszélő-szerkezetek inkább a láncszerű típusét. (Hasonló a helyzet a drámairodalomban is, de a dialogikus előadásmód általában kizárja a szerzői narrátort alkalmazó elbeszélő-szerkezet lehetőségét.)

De nem folytatjuk tovább az ironikus ábrázolás poétikai összetevőinek számbavételét, hiszen célunk nem több, mint bemutatni, hogy miképp lehet konkretizálni az általános szinten javasolt értékszerkezetet, hogyan működik és hogyan működtethető különböző feltételek mellett. Az irónia típusainak megkülönböztetésével a művészi megvalósítás eltérő lehetőségeit próbáltuk felmérni; a tipizálás nyilván tovább finomítható s az irónia különféle fajtái válnak meghatározhatóvá. Itt csak utalhatunk arra, hogy a láncszerű típus variációinak elemzésétől olyan irónia-fajták sajátosságának megragadását reméljük, mint a „tragikus” és a „szatírába hajló” irónia, míg a koncentrikus típus esetében a groteszk és a humoros. Fény derülne az ironikus szerkezet alkotóelemeinek különböző kapcsolataira s ennek alapján az irónia-fajták összefüggéseire; például elképzelhető, hogy a „tragikus irónia” az ironikus aktus alanya és tárgya viszonyának oldaláról a „szatírába hajlóval” van oppozíciós viszonyban, míg más összetevő (az értéknagyság) oldaláról az ún. „játékos iróniával”.

Mint külön problémával kellene szembenézni azzal, hogy mennyiben tekinthető *autonóm* esztétikai minőségnek az irónia, vagyis éppen ellentétes irányból fogalmazva meg a kérdést, mint ahogy korábban — az értelmezések történeti áttekintése során — felmerült. És elképzelhető (áttekintésünk mintha ezt sugallná), hogy az irónia olyan összetett szerkezet, amely primér esztétikai minőségeket kapcsol össze egymással, vonatkoztat egymásra s lényegéhez

tartozik a *heteronómia*. Feltehetően a komikum és a tragikum erőterében jelölt először ilyen kapcsolatot s ebben az esetben az értékviszonyítás követhető, határozott, míg más minőségeket — például a fenségest és az alantast — már az előző analógiájára vonatkoztatta egymásra és csak a kapcsolat nyilvánvaló, az értékviszonyítás határozatlan.

Természetesen sem az alkotó, sem a befogadó nem gondolkozik ilyen elvont viszonylatokban, ezek az összefüggések azonban — amennyiben valóban fennállnak — érvényesítik erejüket mind az alkotásban, mind a befogadásban. Amikor a művész különféle lehetőségek közül választ, amikor az olvasó egyes megoldásokat előnyben részesít, a szüntelenül mozgásban levő értékelő apparátus átmenetileg nyugalmi helyzetet vesz fel s ez mindig meghatározott értékalkazathoz kötődik. Az értékelés végül is ugyanúgy megszüri a tapasztalatot, mint a megfogalmazás és csupán korlátozott gesztuskészlet áll rendelkezésünkre a legkülönbözőbb szituációkban. Ezért talán nem felesleges, ha az ironiát általános értékszerkezeti formaként is vizsgáljuk, jöllehet tudatában vagyunk annak, hogy az ironikus ábrázolás esetében (is) végső soron nem annyira a poétikai, mint inkább a *történelmi* „kontextus nyomása” érvényesül.

IRODALOM

- Arisztotelész: Nihomakhoszi ethika. (Szabó Miklós ford.) Magyar Helikon, 1971.
- Abrams, M. H.: *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition.* New York, 1953.
- Bahtyin, M.: Problémi poetyiki Dosztojevszkava. Moszkva, 1963.
- Barta János: Az érték problémája az irodalomtudományban. MTA NyIrOK, 1969. 1–4. sz.
- Baum, G.: *Humor und Satire in der bürgerlichen Ästhetik.* Berlin, 1959.
- Bergson, H.: A nevetés. (Szávai Nándor ford.) Gondolat, 1968.
- Bojtár Endre: Az irodalmi mű értéke és értékelése. Valóság, 1970. 12. sz.
- Bonyhai Gábor: Az értékek rendszere Th. Mann „A kiválasztott” c. regényében. Akadémiai K., 1974.
- Borev, J.: *Osznovnije esztyetyiceszkiye katyegorii.* Moszkva, 1960.
- Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* Leipzig, 1899.
- Brooks, C.: Az ironia mint strukturális elv. (Vámosi Pál ford.) In.: *Az el nem képzelt Amerika.* Európa, 1974.
- Brooks, C.: *The Well Wrought Urn.* New York, 1959.
- Cassirer, E.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs.* Darmstadt, 1956.
- Davidov, J.: A művészet és az elit. (Szabó Miklósné ford.) Gondolat, 1975.
- Dilthey, W.: *Élmény és költészet.* (Várkonyi Hildebrand ford.) Franklin, 1925.
- Dilthey, W.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* (Erdélyi Ágnes ford.) Gondolat, 1974.
- Empson, W.: *Seven Types of Ambiguity.* London, 1947.
- Fischer, E.: *A romantika lényege.* (Beck Erzsébet ford.) Gondolat, 1964.
- Friedrich, H.: *Die Struktur der modernen Lyrik.* Hamburg, 1956.
- Frye, N.: *Anatomy of Criticism.* New York, 1969.
- Gilbert, K. E.—Kuhn, H.: *Az esztétika története.* (Nyilas Vera és Székely Andorné ford.) Gondolat, 1966.
- Gulley, N.: *The Philosophy of Socrates.* London, 1968.
- Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Frankfurt a. M., 1965.
- Harcsev, A. G. (szerk.): *Problema cennosztyi filozófi.* Moszkva—Leningrád, 1966.
- Hartmann, N.: *Ästhetik.* Berlin, 1953. (magyarul: kéziratban. Bonyhai Gábor ford.)
- Hartmann, N.: *Lételméleti vizsgálódások.* (Redl Károly ford.) Gondolat, 1972.
- Hass, H. E. és Mohrlüder, G. A. (szerk.): *Ironie als literarisches Phänomen.* Köln, 1973.
- Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások.* 1. köt. (Zoltai Dénes ford.) Akadémiai K., 1952.
- Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelmélethez.* MFiSzle, 1970. 5. és 6. sz.

- Highet, G.: *The Anatomy of Satire*. Princeton, New Jersey, 1962.
- Hirsch, E. D. Jr.: *Value and Knowledge in the Humanities*. In.: *In Search of Literary Theory*. Ithaca and London, 1972.
- Ingarden, R.: *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*. Darmstadt, 1969.
- Jankélévitch, V.: *L'ironie*. Paris, 1964.
- Kant, I.: *Az ítéleberő kritikája*. (Hermann István ford.) Akadémiai K., 1966.
- Kayser, W.: *Das Grotteske, seine Gestaltung in Malerei und Dichtung*. Oldenburg und Hamburg, 1957.
- Kierkegaard, S.: *Az írónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra*. In.: *Írásai*. (Valaczkai László ford.) Gondolat, 1969.
- Kristeva, J.: *La revolution du langage poétique. L'avantgarde à la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Paris, 1974.
- Langer, S. K.: *Feeling and Form*. New York, 1953.
- Lotze, H.: *Über den Begriff der Schönheit*. In.: *Kleinere Schriften*. Leipzig, 1885.
- Lukács György: *A tragédia metafizikája*. In.: *Utam Marxhoz*. 1. köt. (Balázs Béla ford.) Magvető, 1971.
- Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. (Tandori Dezső ford.) Magvető, 1975.
- Lukács György: *Világirodalom*. 1–2. köt. Gondolat, 1969.
- Mann, Th.: *Válogatott tanulmányok*. 1–2. köt. Magyar Helikon, 1970.
- Marcuse, H.: *One-dimensional Man*. New York, 1964.
- Markiewicz, H.: *Az irodalomtudomány fő kérdései*. (Bojtár Endre ford.) Gondolat, 1968.
- Marx, K.: *A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége* Kossuth, 1969.
- Marx, K.—Engels, F.: *A német ideológia*. (Kislégi Nagy Dénes ford.) Magyar Helikon, 1974.
- Mészáros István: *Szatíra és valóság*. Szépirodalmi, 1956.
- Müller—Seidel, W.: *Probleme der literarischen Wertung*. Stuttgart, 1965.
- Paul, J.: *Vorschule der Ästhetik*. Leipzig, 1923.
- Paulhan, F.: *La morale de l'ironie*. Paris, 1909.
- Perry, R. B.: *A Study in the Theory of Value*. New York, 1926.
- Richards, I. A.: *The Philosophy of Rhetoric*. New York—London, 1936.
- Rickert, H.: *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Rodeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, 1922.
- Richmind, W. K.: *Socrates and the Western World*, London, 1954.
- Santayana, G.: *The Sense of Beauty*. New York, 1896.
- Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Berlin, 1916.
- Schillet, J. C. F.: *A naiv és szentimentális költészetéről*. In.: *Válogatott esztétikai írásai*. (Szemere Samu ford.) Magyar Helikon, 1960.
- Schlegel, K. W. F.: *Seine prosaischen Jugendschriften*. Jena, 1882.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1819.
- Sharpe, R. B.: *Irony in the drama*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1959.
- Simmel, G.: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. (Berényi-Gábor ford.) Gondolat, 1973.
- Solger, K. W. F.: *Vorlesungen über Ästhetik*. Leipzig, 1829.
- Sparshott, F. E.: *The Structure of Aesthetics*. Toronto—London, 1963.
- Strohschneider—Kohrs, I.: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. Tübingen, 1960.
- Szalay Károly (vál.): *A komikum breviáriuma*. Magvető, 1970.
- Vico, G. B.: *Az új tudomány*. (Dienes Gedeon és Szemere Samu ford.) Akadémiai K., 1963.
- Wagener, F.: *Die romantische und dialektische Ironie*. Arnberg, 1931.
- Weber, M.: *Állam, politika, tudomány*. (Józsa Péter ford.) Közgazdasági és Jogi K., 1970.
- Wellek, R.: *A History of Modern Criticism: 1750—1950*. 1—2. London, 1955.
- Wellek, R.—Warren, A.: *Az irodalom elmélete*. (Szili József ford.) Gondolat, 1972.
- Wimsatt, W. K.: *The Verbal Icon*. Louisville, 1954.
- Wimsatt, W. K.—Brooks, C.: *Literary Criticism*. New York, 1957.
- Windelband, W.: *Preludiumok*. Franlin, 1925.
- Wutz, H.: *Zur Theorie der literarischen Wertung*. Tübingen, 1957.

MUSIL ÉS WITTGENSTEIN

NYÍRI KRISTÓF

A grazi „Vereinigung für wissenschaftliche Grundlagenforschung” meghívására 1975. október 20-án tartott előadás szövege. — A „Vereinigung” által rendezett előadásokat elsősorban a grazi egyetem filozófia-szakos diákjai és filozófus munkatársai látogatják, az egyesület tagjai és az előadások hallgatói között azonban más szakterületek művelői is megtalálhatók. Az egyesület az egyetem Filozófiai Intézetével, mindenekelőtt a Filozófiai Alap kutatások Tanszékével (Lehrkanzel für Philosophische Grundlagenforschung) szoros kapcsolatban áll.

A grazi egyetem fontos szerepet játszik az osztrák filozófiai életben. A bécsi egyetem filozófusainak túlnyomóan transzcendentálfilozófiai érdeklődésével szemben Ausztriában Innsbruck, Salzburg és Graz filozófiai intézetei képviselik a tudományfilozófiai és ideológiai kritikai törekvéseket, és ezek között az intézetek között a grazi a legtekintélyesebb. Nyíri Kristóf előadására annak a törekvésnek a jegyében került sor, hogy az osztrák és magyar filozófiai kutatók között sokoldalúbbá és rendszeresebbé váljék a tapasztalatcsere.

*

A levegőben van a gondolat, hogy ideje volna Robert Musil-t és Ludwig Wittgensteint egymással összehasonlítani, az eszmetörténet ezen két alakját szinoptikus vizsgálatnak alávetni. Az utóbbi évtizedekben mind Musil, mind Wittgenstein szellemi vezércsillagokká lettek; és akkor tudni szeretnénk, hogy e vezércsillagoknak mi a kölcsönös helyzete. Az érdeklődést csak elevenebbé teszi az a körülmény, hogy Musil és Wittgenstein kor- és honfitársak voltak — mindketten a felbomlás felé közelgő Osztrák—Magyar Monarchia szellemi légkörében nőttek fel. Sorsuk is mutat hasonlóságokat. Hivatásukat kínzó keresés után találták meg, melynek során mindketten a mérnöki tanulmányoktól jutottak el a filozófiához; mindketten művükben és művükért éltek, és mindketten úgy haltak meg — mindketten két évvel a hatvan után és távol hazájuktól —, hogy művüket nem tudták befejezni. És ami mármost eszméiket illeti, itt is egész sor feltűnő párhuzamra bukkanunk. Így például a *misztikumról* vallott felfogásuk esetében. Mind Musil, mind Wittgenstein meg van győződve arról, hogy a világnak, és életünknek ebben a világban, olyan — kiemelkedő jelentőségű — aspektusai vannak, amelyek minden természet-tudományos-racionális leírásnak ellenállnak. Ezeket az aspektusokat, ti. a misztikum területét, csak *közvetve* közelíthetjük meg. Nem lehetséges (jóllehet erre újra meg újra próbálkozások történnek) a misztikumról *beszélni*, a misztikumnak mintegy a nyelv racionális szerkezetén kell *átsütnie*. „Racionalitás

és misztika, ezek a kor pólusai” — jegyzi Musil 1920-ban naplójába, és abbéli igyekezete, hogy a két pólusnak egyaránt igazságot szolgáltatson, a nagy regényben csúcsonylik ki, amelyről egy kritikusa azt állíthatta, hogy a misztériumot a misztikum teljes távollétével fejezi ki. Ez az a „világos misztika”, amelyről Musil a kéziratban hátrahagyott fejezetek egyikében ír, és hogy Musil a regényt annyi év alatt nem tudta befejezni, mutatja, milyen nehéz a világos misztika szószólójának lenni. „Misztika és elbeszélhetőség” — mondotta Musil 1940-ben egy barátjának — „kényes viszonyban állnak egymással”. Nem véletlenül állította Wittgenstein a „Tractatus”-ban, hogy csak a természettudomány tételeit lehet kimondani — hiszen „létezik kimondhatatlan. Ez megmutatkozik” — írta —, „ez a misztikum.” Wittgenstein, mint tudjuk, arra a következtetésre jutott, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. És mindjárt meg szeretném jegyezni, hogy ehhez a maximához úgynevezett késői filozófiájában semmiképpen sem lett hűtlen. Ellenkezőleg, rendkívüli szigorúsággal követte. Wittgenstein — tudósít 1932–33-ban tartott előadásairól egy hallgatója — „a mindennapi élet nyelvét használta. És szavaiban nyoma sem volt valamiféle miszticizmusnak, a kimondhatatlanra való utalásnak. Rejtélyesek voltak viszont szemléletes példái, melyek önmagukban könnyen felfoghatóak voltak, *csattanójuk* azonban megfoghatatlan maradt számomra. Olyan volt, mintha az ember egy tanmesét hallott volna, amelyből képtelen levonni a tanulságot.”

Lássunk további párhuzamokat. A „szellem” fogalma középponti szerepet játszik mind Musil elmélkedéseiben, mind Wittgenstein későbbi írásaiban. A kérdések, melyekkel Musil ill. Wittgenstein itt foglalkoznak, rokonságot mutatnak, és ez a rokonság jó néhány megfogalmazásban megnyilvánul. Mint Musil a regény 1930 végén megjelent első könyvében írja, a „szellem . . ., valamivel összekapcsoltan, a legelterjedtebb, ami csak létezik. A hűség szelleme, a szeretet szelleme, férfias szellem, művelt szellem, a jelen legnagyobb szelleme . . . : milyen szilárdan és illendően hangzik ez . . . De ha a szellem egyedül áll, mint pucér főnév, meztelenül, mint egy kísértet, melynek lepedőt szeretnénk kölcsönözni, — hogyan” — kérdezi Musil — „hogyan van akkor? . . . Ez a szellem oly szorosan egybefonódik föllépésének esetleges alakjával! . . . Hova, hol, mi ő? Talán, ha minderről többet tudnánk, szorongó csönd támadna a szellem főnév körül?!” Nos — van-e a „szellem” főnévnek egyáltalán jelentése? Wittgenstein 1933-ban megfogalmazott válasza így hangzik: „A ‚szellem’ szónak van jelentése, azaz használata van nyelvünkben; de ha ezt mondjuk, még nem mondtuk meg, hogy milyen módon használjuk ezt a szót.”

Musil és Wittgenstein egy közös problémája — hogy egy harmadik párhuzamra utaljak — abban áll, hogy beszélhetünk-e és mennyiben beszélhetünk az egyes ember személyes, privát mivoltáról — tehát privát élményekről, privát nézetekről és hasonlókról. Musil azon a véleményen van, hogy *korábbi* időkben a személyes, privát élmény, a privát jelleg *korlátozott* értelemben lehetséges volt; ma azonban egyre fokozódó mértékben lehetetlenné válik. „Ma részekre osztva élünk”, írja Musil a regényben, „és részenként más emberekkel összekapcsolva; amit álmodunk, az az álmodással függ össze és azzal, amit mások álmodnak; amit teszünk, az önmagával, de még inkább azzal függ össze, amit más emberek tesznek; és amiről meg vagyunk győződve, az olyan meggyőződésekkel függ össze, amelyeknek csak legkisebb részével bírunk mi magunk.” Musil arról ír, hogy nemcsak a beszélt nyelv áll eleve készen, hanem „az érzetek és érzelmek nyelve” is, arról, hogy „ember nélküli tulajdonságok

világa” jött létre, „a megélő valaki nélküli élmények” világa, és akképpen vélekedik, hogy „csaknem úgy néz ki, mintha ideális esetben az ember egyáltalán semmit sem tudna már privát megélni”. Wittgenstein, a maga részéről, azt a kérdést vizsgálja késői filozófiájában, hogy létezhet-e olyan nyelv, melynek „szavai . . . arra vonatkoznak, amiről csak a beszélő tudhat; közvetlen, privát, érzeteire”, és arra az eredményre jut, hogy egy ilyen, „privát” nyelv már, logikai okokból is lehetetlen.

Az utolsó feltűnő párhuzam, melyre bevezetőül még hivatkozni szeretnék, egy gyakran elkövetett, metafizikailag súlyos következményekkel járó gondolkodási hibával kapcsolatos — melyen mind Musil, mind Wittgenstein átláttak. Ulrich, a tulajdonságok nélküli ember, az egyik kéziratban hátrahagyott fejezetben a szeretet száz és egy válfaján elmélkedik. „A kérdés, hogyan lehetséges, hogy olyannyira különböző dolgokat az egyetlen szóval, szeretet, jelölünk”, gondolja Ulrich, „ugyanúgy válaszolandó meg, mint a kérdés, hogy miért beszélünk nyugodtan desszert-, vas-, ág-, evező-, hang és egyéb villákról! Mindezeknek a villabenyomásoknak egy közös ‚villaság’ az alapja; ez azonban nem mint közös mag rejlik bennük . . . Hiszen nem is szükséges, hogy valamennyien hasonlítsanak egymásra, már az is elegendő, ha . . . csak a szomszédos elemek hasonlóak; a távolabbiak között azután ezek közvetítenek. Még az is, amiben a hasonlóság áll, ami a szomszédokat összeköti, az is változhat egy ilyen láncban; és így érünk felbuzdulva az út egyik végétől a másikig, és szinte már magunk sem tudjuk, milyen módon tettük meg azt.” Ezek az elmélkedések 1937-ben születtek. Körülbelül ugyanebből az időből származnak Wittgenstein következő fejtegetései is. „Ahelyett, hogy megadnék valamit”, írja Wittgenstein, „ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös volna, azt mondom, ezekben a jelenségekben semmi olyan nincs, ami mindegyikükben közös, ami miatt mindegyikre azonos szót alkalmazunk, — hanem egymással sokféle különböző módon *rokonok*.” Hasonló eredményre jutunk, ha pl. különböző *játékokat* szemlélünk. „Társasjátékok, kártyajátékok, labdajáték, harci játékok stb. Mi az, ami mindezekben közös?” — kérdezi Wittgenstein. — „Ne mondjad: ‚Valami közösnek *kell* bennük lennie, különben nem hívnánk valamennyit »játékok«-nak’ — hanem *nézd*, hogy van-e mindegyikükben valami közös. — Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyat látni, ami mindegyikükben közös volna, de hasonlóságokat, rokonságokat, fogsz látni, és pedig egy egész sort.”

Természetes, hogy ilyen párhuzamok láttán óhatatlanul adódik a kérdés: vajon Musil és Wittgenstein hatottak-e egymásra, és ismerték-e egymást? — Musil neve sem Wittgenstein eddig megjelentetett írásaiban, sem pedig, tudomásom szerint, hagyatékának még publikálatlan részében nem fordul elő; de Musil ez ideig megjelentetett feljegyzéseiben sem esik említés Wittgensteinről. Ervin *Hexner*él viszont van egy utalás, amely itt releváns lehetne. Hexner 1933-tól kezdve baráti viszonyban volt Musillal, és emlékszik egy Mariazellben tett kirándulásra, melynek során Musil, egyebek között, „Wittgenstein radikális filozófiai fordulatáról a ‚Tractatus’ megjelenése után” beszélt. — Hogy ezt az utalást helyesen értékeljük, mindenekelőtt arra kell emlékeznünk, hogy Wittgenstein filozófiájában radikális fordulatról csak 1931-től kezdve lehet beszélni, és hogy azok az írások, melyekben Wittgenstein új felfogásmódját kidolgozta, Musil életében persze nem jelentek meg. Ha tehát Musil tudott erről a fordulatról, csak magától Wittgensteintől, vagy pedig közös ismerősöktől hallhatott róla. Nem ismerek olyan adatot, amely Musil és Wittgenstein

esetleges személyes ismeretségére utalna. Látásból valamiképpen ismerniök kellett egymást — hiszen a ház a Kundmannngassén, melyet Wittgenstein 1926 őszétől 1928 őszéig épített nővére, Margarete Stonborough asszony számára, mindössze egy saroknyira van a Rasumofskygasse 24-től, ahol Musil akkor lakott; és feltételezhető, hogy Musil figyelmes lett erre az egyébként is különös épületre, amelyben a bécsi értelmiségi és társasági körökben jól ismert Stonborough asszony szándékozott lakni. Személyes ismeretségre azonban, a jelek szerint, nem került sor. Világos ellenben, hogy közös ismerősökön keresztül Musil könnyűszerrel hallhatott Wittgensteinről. Wittgenstein először 1921-ben megjelent „Értekezés”-ét Bécsben már 1922-től kezdve élénk érdeklődéssel tanulmányozták, elsősorban olyan matematikusok és filozófusok, akik később azután a Bécsi Kör tagjaként váltak ismertté. 1927-től kezdve Wittgenstein gyakran találkozott Moritz Schlickkel és a Schlick-kör némely tagjával; 1929-ben jelent meg Bécsben a Der Wiener Kreis, „Wissenschaftliche Weltanschauung” c. írás, amely a „Tractatus”-ra részletesen utalt; és Schlick és Friedrich Waismann még Wittgenstein filozófiai fordulatát is, a harmincas évek elején, meglehetősen pontosan nyomon követhették, hiszen ahányszor csak Cambridge-ből Bécsbe jött, hosszú beszélgetéseket folytattak vele, sőt, írásos küldeményeket is kaptak tőle. Wittgenstein még a „Blue Book” egy példányát is, mely anyag 1934-ig elért eredményeit képviseli, megküldte Bécsbe. Azt mármost, hogy hol és mikor hallott Musil először Wittgensteinről, illetve annak későbbi fordulatáról, a jelek szerint nem lehet megállapítani. Úgy látszik, hogy Musil a húszas évek elején ismerte Otto Neurathot, és ebben az időben volt az is, hogy Achillest, Ulrich egyik elődjét a korai regénytervekben, logisztikusként akarta szerepeltetni; ezek azonban nagyon bizonytalan tájékozási pontok, és személyes közvetítések egész sora létezhetett a húszas években a Schlick-kör és Musil között, amelyekről nem tudunk. Egy közvetítésre ellenben, melynek létezése nyilvánvalóan elégséges a Hexner-adat magyarázatához, konkrétan utalhatunk. Musil 1931 végétől kezdve két évig Berlinben élt, ahol rendszeresen eljárt a matematikus Richard von Mises szalonjába. Mises szoros kapcsolatban állt a Bécsi Körrel; és hogy házában a Wittgensteinra vonatkozó fejleményekről tudtak, ill. hogy azok ott szóba kerültek, bizonyosra vehető. A kérdés, hogy Wittgenstein hathatott-e Musilra, ezek szerint akképpen válaszolható meg, hogy a „Tractatus” befolyása Musil művére nem zárható ki, semmiképpen sem *szükséges* azonban ezt a befolyást feltételeznünk, hiszen Musil már a „Tractatus” megjelenése *előtt* is foglalkozott misztikum és hallgatás témájával, és ez a téma akkoriban, különben is, a levegőben volt; Wittgenstein késői filozófiájának befolyása a „Tulajdonságok nélküli ember” első könyvére időbelileg lehetetlen, a második könyvre, illetve a hátrahagyott fejezetekre gyakorolt befolyás viszont valószínűtlen — hiszen Musil ismeretei Wittgenstein késői filozófiájáról a jelek szerint igen közvetettek és szükségképpen felületesesek voltak. Wittgensteinnek a kérdéses időszakban keletkezett írásai különben sem tartalmazznak semmi olyat, amivel Musilnak a harmincas években lejátszódott specifikus fejlődését összefüggésbe *kellene* hoznunk.

Hatott-e mármost Musil Wittgensteinra? Nehezen elképzelhető, hogy Wittgenstein pl. a „Törless”-t ne ismerte volna; ám ha arra a hatásra gondolunk, melyet mondjuk Schopenhauer és Tolsztoj a fiatal Wittgensteinra gyakoroltak, a „Törless”-befolyás feltételezését szükségtelennek fogjuk találni. Érdekesebb az a kérdés, hogy vajon a „Tulajdonságok nélküli ember” első könyve Wittgenstein filozófiai fordulatában, mely, mint mondtam, 1931-től kezdve ment

végbe, szerepet játszhatott-e. Wittgenstein 1930 telén, amikor a regény megjelent, Bécsben volt. Felfigyelt a könyvre? Olvasta azt? Talán Musil szkepszise, iróniája, hüvössége volt az, amelynek hatására azután Wittgenstein attitűdje és kifejezésmódja olyannyira megváltozott? Mindez nem zárható ki; csak valószínűtlen. Mert egy ilyen alapvető befolyásról Wittgensteinnak valamikor mégiscsak említést kellett volna tennie. Ránk maradt Wittgenstein egy feljegyzése 1931-ből, melyben gondolkodókat sorol fel, akik hatással voltak rá. Ez a feljegyzés nincs publikálva, és köszönettel tartozom Wittgenstein barátjának és tanítványának, a Helsinkiben élő G. H. von Wright professzornak, amiért felhívta rá figyelmemet. Musil neve ebben a feljegyzésben nem szerepel. Boltzmann, Hertz, Russell, Kraus, Spengler és Sraffa, a Cambridge-ben élő olasz közgazdász, kerülnek említésre. Spengler neve meglepetést kelthet. Pedig Wittgenstein ebben az időben többször is utal Spenglerre, és azt hiszem, hogy Spengler műve, ténylegesen, fontos szerepet játszik Wittgenstein késői filozófiájának kialakulásában. Spengler, mint ismeretes, Musil történelemfilozófiai eszmekörére sem maradt befolyás nélkül. Spengler hatása tehát magyarázatul szolgálhat némely párhuzamra Musil, ill. Wittgenstein írsaiban. Ugyanez áll más hatásokra is — például William *James* hatására. A mély rokonság persze, mely, mint még igazolni remélem, Musil és Wittgenstein között fennáll, nem vezethető vissza pusztán ezekre a közös befolyásokra. Ám — és ezzel a kérdéssel szeretném fejtegetéseim első szakaszát lezárni — mit nyernénk tulajdonképpen azzal, ha ezeket a párhuzamokat, ezt a rokonságot közös szellemi forrásra vagy kölcsönös szellemi befolyásolásra sikerülne visszavezetnünk? Érdekes volna, ha arra a megállapításra jutnánk, hogy Musil és Wittgenstein kölcsönösen befolyásolták egymást — de mennyivel érdekesebb, ha belátjuk, hogy rokonságuk egymástól szellemtörténetileg *független* fejlődési folyamatok eredményeképpen alakult ki!

Az, hogy a párhuzamok, amelyeket Musil illetve Wittgenstein egymáshoz megfogalmazásában felfedezhetünk, lényegiek-e avagy pusztán felszínesek, csak akkor dönthető el, ha annak a gondolati szerkezetnek összefüggésében szemléljük őket, amelyben fellépnek. Nem ezekből a párhuzamokból magukból kell a szinoptikus vizsgálatnak kiindulnia, hanem azokból az *alapproblémákból*, amelyek Musilt, illetve Wittgensteint foglalkoztatták; és nem pusztán összehasonlításra kell törekednünk, nem hasonlóságok és különbségek leltárát kell felvennünk, hanem kísérletet kell tennünk arra, hogy egyikük kérdésfeltevéseit és felismeréseit másikkal kérdésfeltevéseivel és felismeréseivel megvilágítsuk, és ilymódon alapproblémájukkal kapcsolatban pozitív állásfoglalásra jussunk.

Musil nagy regénye, a „Tulajdonságok nélküli ember”, mint ismeretes, egyrészt egy szociálpszichológiai orientáltságú ironikus-kritikus leírása a háború előtti évek osztrák társadalmának, másrészt annak a kísérletnek elbeszélése, melyre a tulajdonságok nélküli ember, Ulrich, hűgával együtt azért vállalkozik, hogy ebből a felbomlott és felbomlasztó társadalomból elmeneküljön. Musil szociálpszichológiai leltárfelvételének persze általános történelemfilozófiai relevanciája van, hiszen Ausztria, mint Musil újra meg újra hangsúlyozza, egyáltalán a modern világ különösen világos példájának tekinthető. A modern polgári világot, Musil ábrázolásában, az ideológiák sokfélesége jellemzi, ahol is egyetlen ideológia sem uralkodik, minden ideológia üresnek bizonyul, és az élet értelmét, irányát veszíti. Míg azonban az európai nemzeti államok a háború előtt mégiscsak rendelkeztek egy félig-meddig használható ideológiával, tudni-

illik a nacionalizmussal, addig az osztrák állami gondolat már akkor is minden erő híján volt. Ausztria — írja Musil — „az első olyan ország volt a jelenlegi fejlődési szakaszban, amelytől Isten megvonta a hitelt, elvette az életkedvet, az önmagában való hitet és minden kultúrállam ama képességét, hogy önnön hasznosságának képzetét terjessze”. Nem csak a nemzeti ideológia támasza hiányzott azonban az osztrákoknak. A felvilágosult *haladásgondolat* iránt is jóval kevésbé lehettek bizalommal, mint a magasabban fejlett nyugat-európai országok polgárai: hiszen az osztrákok a liberális haladással csaknem egyidőben ismerték meg annak árnyoldalait. A *Gründerzeit* az ezernyolcszázhetvenes évek krízisébe torkollott. A parlamentáris jogok elnyerése a *Reichsrat* megbénulásához vezetett. De a liberalizmus csődjétől függetlenül is, az arisztokratikus-patriarchális struktúrák továbbélésének egy bizonyos szellemi distancia megőrzését kellett eredményeznie a polgári haladásgondolattal szemben. Ugyanakkor a patriarchális-konzervatív ideológia is elvesztette erejét. Ulrich „különös helyzetnek” találja, „ha sem előre, sem hátra nem megy tovább és a jelenlegi pillanatot elviselhetetlennek érezzük”. Az idő, mindazonáltal, akkoriban is mozgott, „csak éppen” — írja Musil — „nem lehetett tudni, hogy hova. Azt sem nagyon lehetett megkülönböztetni, hogy mi volt fenn és mi volt lenn, mi haladt előre és mi hátra”. Iránynélküliség jellemezte a háború *utáni* periódust is — azt az időszakot, melyben Musil regénye megírásához fogott. Csak éppen az iránynélküliség akkor már elterjedtebb jelenség volt. „Nyugtalanság” — írja Musil. — „Németországban nyüzsögnek a szekták. Az ember Oroszországra tekint, Kelet-Ázsiára, Indiára. A gazdaságot vádolja, a civilizációt, a racionalizmust, a nacionalizmust . . . Franciaországban, Angliában, Olaszországban . . . a jelek szerint nem kisebb a bizonytalanság, jóllehet az egyes megnyilvánulások eltérnek.” Ebben a történeti szituációban akarja Musil egy olyan életforma modelljét megkonstruálni, amely mind értelmileg, mind érzelmileg kielégítő volna. Azaz: szellemileg kielégítő. Hiszen, amint Musil 1931-ben Adolf Frisének írt levelében írja, a szellem „értelemből, érzelemből és kölcsönös áthatoltságukból áll . . . És a tulajdonságok nélküli ember problémáját vagy legalábbis fő problémáját”, írja Musil, „az teszi, hogy ennek a triászának állandó megújítása ma nehézségekbe ütközik, melyeket újszerűen kell megoldani. Nem arról van szó, hogy Ulrich valami különös és másoktól különböző alkat, hanem csak megadatott neki, hogy személyében az általánost érzékelje.” Az, hogy Ulrichnak valami általánosat kell képviselnie, hogy problémáinak, csakúgy mint a mellékalakok problémáinak, *kor*-problémáknak kell lenniök, a regény egyik alapeszméje. Ha tehát Musil, utolsó éveiben, a testvéreket egy misztikus élmény irányába, a „másik állapot” irányába vezeti, ez, bizonyos értelemben, regényének kudarcát jelenti — függetlenül attól, hogy jogosult-e ezzel kapcsolatban, mint egyes értelmezések állítják, Ulrichnak illetve Musilnak az élet felett aratott győzelméről, lélektani diadalról beszélnünk. Hiszen a „másik állapot”, amint azt maga az író mindig hangsúlyozta, nem tehető meg a társadalmi élet hordozójául, a regénnyel azonban Musilnak, híressé vált megfogalmazása szerint, eredetileg az volt a célja, hogy „adalékokat nyújtson a világgal való szellemi megbirkózáshoz”, nem pedig az, hogy a kimondhatatlannak mutasson be áldozatot. A korábbi regényvázlatokban persze a hősnek még csak az sem sikerült, hogy individuális életformát teremtsen. A kaland ott ténylegesen incesztushoz vezet, és hideg kijózanodással végződik. „A szerelem” — kénytelen a hős belátni — „keletkezhet dachból, de nem lehet pusztá dac. A szerelem nem élettartalom. Hanem

tagadás, kivétel az élettartalmakhoz képest. De a kivételnek kell valami, amihez képest kivétel. Csak tagadásból nem lehet élni.”

Kiderül tehát, hogy a történet, melyet Musil az évtizedek során újra meg újra megkísérelt elbeszélni, sem démonikus-incesztuskísértő, sem pedig angyali-misztikus változatában nem képes választ adni arra a kérdésre, hogy milyen irányban volna lehetséges a kortárs társadalom szellemi újjászervezése. Pedig ez a kérdés, alapjában véve, Musil alapkérdése. Musil fő filozófiai érdeme abban áll, hogy ezt a kérdést, rendkívül erőteljes formában, feltette, és hogy a szokásos megoldások egyikét sem fogadta el. — A kérdéssel regényének *első* könyvében, és egyes 1930 *előtt* írt hátrahagyott fejezetekben néz szembe. Hogy filozófiáját Musil nem közvetlenül bontja ki, hanem közvetett módon, egy regény közegében, az azzal függ össze, hogy (amint arra „A német ember mint szimptóma” c. hátrahagyott esszéjének kiadói rámutatnak) problémái, „ha egyáltalán, úgy csak epikusan” voltak megoldhatók, „az elbeszélés, elmélkedés és beszélgetés mozgásterében, ahol minden sokrétű kapcsolatba kerül minden mással, relativizálható és visszavonható”. Ez a képtelenség a filozófiai probléma közvetlen megoldására abban gyökerezik, hogy hiányzanak a fogalmak, amelyek segítségével a helyes válasz, vagy akár a helyes kérdés, megfogalmazható volna. Hiszen ez a magyarázata Wittgenstein késői stílusának is — a tanmeséknek, imaginárius párbeszédnek, megválaszolatlan kérdéseknek. Pontosan meg kell azonban határoznunk, hogy *mihez* hiányzanak itt a fogalmak. Szükségtelen nyomban a misztikumra gondolnunk. Az az összefüggés, melyben Musil, a húszas évek folyamán, többször is utal fogalmak hiányára, a *történelmi*. Így pl. „A tehetetlen Európa” c. tanulmányában, 1922-ben, ahol az elmúlt évtized világtörténelmi eseményeire utalva azt írja, hogy a kor nem rendelkezett azokkal a fogalmakkal, amelyek a vonatkozó élmények feldolgozásához szükségesek lettek volna. — Csak miután a történelmi-ideológiai leltárfelvétel a regény első könyvében nem vezet pozitív eredményre, fordul az elbeszélés az individuális-misztikus kísérlet felé. És szeretnék utalni arra, hogy Musil a második könyvben, ahol tehát a misztikus élményről van szó, nemcsak a fogalmak hagyják cserben, hanem gyakran stílusa is. Pedig Musil stílusát, saját meghatározása szerint, éppen a gondolat egzakt kidolgozása adja. Musil regényének gondolati súlypontja, véleményem szerint, az első könyvben van. A két ideológiai pólus, amelyek között beszélgetés és elmélkedés itt mozog: a haladásba vetett hit és a konzervativizmus. Mindkettő elégtelennek bizonyul, mindkettő tartalmazza azonban az igazság mozzanatát is. Musil szintézisükre törekszik, ez a szintézis azonban, végül is, nem jön létre.

Semmiképpen sem az a helyzet egyébként, hogy a regényben Musil és Ulrich elmélkedései a szerző által keresett igazságot képviselik, a különböző komikus vagy ellenszenves mellékalakok megnyilvánulásai ellenben a Musil szemében hamis álláspontot. Stumm tábornok, például, nyilván nem mindenben téved, amikor azt állítja, hogy az emberek, „anélkül, hogy tudnák”, megint akarnak valamit, tudniillik: „nem akarják többé a komplikált intellektust, nem akarják az élet ezer lehetőségét; elégedettek akarnak lenni azzal, amit egyébként is tesznek, és ehhez egyszerűen új hitre vagy új meggyőződésre van szükségük”. Hiszen Ulrich sem vélekedik másképpen. „Régebben” — gondolja — „az emberek jobb lelkiismerettel voltak személyek, mint ma. Olyanok voltak, akár a gabonaszárak: Isten, jégeső, tűzvész, dögvész és háború valószínűleg hevesebben mozgatta őket ide-oda, mint most, de egészségben, városokként, vidékeként, táblaként, és ami az egyes gabonaszárak ezenkívül mint személyes

mozgástér még megmaradt, azt vállalni lehetett és világosan körülhatárolt dolog volt." Minden haladás azonban, gondolja Ulrich, „az emberi erők olyan megnövekedését jelenti, mely egyre fokozódó erőtlenségbe torkoll, és nem tudunk róla letenni". Ami a haladás vonata mögött elmarad, ami ott tovarepül — az tovarepül, mert nem lehet másképpen; de, írja Musil, bármily megadóan vegyük is ezt tudomásul, „egy kellemetlen érzés egyre inkább hatalmába kerít bennünket, mintha túltutaztunk volna a célon vagy rossz vágányra kerültünk volna. És egy napon viharos erővel jelentkezik a vágyakozás: kiszállni! leugrani! Honvágy a feltartóztatottság, a fejlődésnélküliség, az egyhelybenmaradás után, honvágy azután, hogy visszatérjünk egy ponthoz, amely a rossz elágazás előtt fekszik! És a régi szép időkben, amikor az osztrák császárság még létezett, ilyen esetben el lehetett hagyni az idő vonatát, fel lehetett szállni egy közönséges vasút közönséges vonatára, és haza lehetett utazni." De Musil ebben a hazautazásban sem hisz. Az egyszerű történelmi visszatérés gondolatát üresnek találja. Csak ha teremtőek vagyunk, szabad konzervatívnak lennünk. A gyógyítást nem kereshetjük úgy, hogy hátratekintünk. A kötelekeitől eloldozott embernek, írja Musil 1923-ban „A német ember mint szimptóma” c. esszéjében, a régi köteleket ajánlják: „Hit, tudományelőttiség, egyszerűség, humanizmus, altruizmus, nemzeti szolidaritás, állampolgári alávetettség: a kapitalista individualizmusnak és mentalitásának feláldozása . . . Azt hiszik, hogy egy hanyatlást kell gyógyítaniok. — Egészen ritkán ismerik fel, hogy ezek a jelenségek új problémát jelentenek, amely még nincs megoldva; alig ismerik”, írja Musil, „olyan feldolgozást, amely a jelennek ezt a problematikáját egyszer mint problémát, mint valami újat fogná fel és nem mint elhibázott megoldást.” Ha azt hirdetik, hogy korunkból hiányzik a szintézis vagy a kultúra vagy a vallásosság vagy a közösség, úgy ez, véli Musil, „alig több, mint a ,régi szép idők’ dicsérete, hiszen senki sem tudná megmondani, hogyan fessen ma kultúra vagy vallás vagy közösség, amennyiben a laboratóriumokat és repülőgépeket és a társadalom mammuttestét tényleg fel akarjuk venni a szintézisbe és nem pusztán meghaladottként előfeltételezzük”. A feladat, melynek megoldásán Musil dolgozik, és amelyet végül is *nem* old meg, de az utókorra világosan megfogalmazott problémaként hagy: egy *harmadik utat* konstruálni, azaz olyan életformát ill. társadalomformát, melyben a technikai fejlődés nem vezet az élet mechanizálódásához, a társadalmi kötelek megléte nem vezet az individualitás kihunyásához, fegyelem és rend a kegyetlenséghez, hit és meggyőződés a bornírtsághoz; ahol a tradícióhoz kötöttség és a tekintély elismerése nem csalás és öncsalás kényszerű eredménye, hanem közösségfenntartó *önértékként* hat. Hogy különösen a tradícióhoz kötöttség az új életforma lényeges mozzanatát fogja képezni, arra a regény számos helyén történik utalás. Az „ősi bölcsességet”, hogy „az embert lehetőségeiben, terveiben és érzéseiben először elítéletek, nehézségek és mindenfajta korlátozások által meg kell kötni . . . és csak akkor . . . lesz talán értéke, természetes formája és szilárdsága annak, amit létrehozni képes”, — ezt a bölcsességet Ulrich „rendkívül új gondolatnak” találja. Hogy „az emberi tehetségnek . . . egyáltalán bizonyos megkötöttségekre van szüksége ahhoz, hogy kifejlődhessék”, kedvenc gondolata Arnheimnak, Ulrich ellenlábásának, és Musil még 1936-ban is, egy beszédben, utal arra a tényre, hogy „határozott hatalmi formákkal nagyon is összeegyeztethető a szellem és az individualitás kultusza, amint azt a reneszánsz példája mutatja”. Valószínűleg a *szellem természetéből* adódik, véli Musil, hogy *határait* — *kívülről* kell megszabni.

Éppen ez a gondolat képezi azonban Wittgenstein vizsgálódásainak hátterét, illetve ezt a gondolatot alapozzák meg Wittgenstein vizsgálódásai. Wittgenstein késői filozófiájának eredményei abban foglalhatók össze, hogy a „szabadság”, amennyiben azon valami mást értünk, mint valódi tradíciók általi kötöttséget, mindenfajta racionalitással egyszerűen *összeegyeztethetetlen*. Wittgenstein maga határozottan konzervatív-tradicionalista beállítottságú volt. Ifjúkori barátja, Paul Engelmann, arról beszél, hogy Wittgenstein lojalitást tanúsított minden legitim, *valódi* tekintély iránt, legyen az vallási vagy társadalmi; és hogy ez az attitűd olyannyira természetévé vált, hogy mindenfajta forradalmi meggyőződést, egész életében, *erkölcstelennek* talált. Wittgenstein, aki, mint Engelmann hangsúlyozza, minden *jogosulatlan* konvención átlátott és felülemelkedett, tekintélytisztelő attitűdje következtében „napjaink „művelt emberé” számára érthetetlen figura” maradt. Fania Pascal pedig, akitől Wittgenstein a harmincas évek közepén Cambridge-ben oroszul tanult, azt írja, hogy a filozófus egy olyan időben, amikor Cambridge értelmisége egyre inkább balra fordult, „még mindig a hajdani Osztrák–Magyar Monarchia régimódi konzervativizmusát” képviselte. A békebeli Ausztria Wittgenstein számára olyan világot jelent, melyhez képest a háború utáni évtizedek egy züllött, nyomorúságos korszakot képeznek. „Az *osztrákok*” — írja 1921-ben Russellnek — a háború óta olyan mélyre züllöttek, hogy erről beszélni is szomorú!” Amit Franz Theodor Csokor Musilról mondott, hogy tudniillik „az 1918-as esztendővel . . . tulajdonképpen már elvesztette hazáját”, és azt művében támaszotta fel újra, Wittgensteinra is áll.

1946 körül befejezett, két évvel halála után megjelentetett főműve, a „Filozófiai vizsgálódások” mottójául Wittgenstein egy Nestroy-idézetet választott: „A haladást egyáltalán az jellemzi, hogy sokkal nagyobbnak fest, mint amekkorá.” Hogy ez a mottó nem — mondjuk — Wittgenstein filozófiai haladására, hanem éppenséggel a történelmi-társadalmi haladásra vonatkozik, világossá lesz, ha összehasonlítjuk azzal az 1930 novemberéből származó előszóval, melyet Wittgenstein egy akkoriban befejezett munkája, a „Filozófiai megjegyzések” elé szánt. „Ez a könyv” — olvashatjuk ott — „olyanok számára íródott, akik szellemével rokonszenveznek. Ez a szellem más, mint az európai és amerikai civilizáció nagy áramának mindnyájunkat körülvevő szelleme.” Az európai–amerikai civilizációt a haladásgondolat hatja át. Saját művének azonban, hangsúlyozza Wittgenstein, más a szelleme. — Ez utóbbi meglehetősen világosan nyilvánul meg egy beszélgetésben, melyet Wittgenstein 1930. december közepén Schlickkel és Waismann-nal folytatott. Wittgenstein Schlick fejtegetéseiről beszél, amelyek értelmében „a teológiai etikában két-féle felfogás létezett a Jó lényegéről: a laposabb értelmezés szerint a Jó azért jó, mert azt Isten akarja; a mélyebb értelmezés szerint Isten azért akarja a Jót, mert az jó. Úgy gondolom” — mondja azonban Wittgenstein —, „hogy az előbbi felfogás a mélyebb: jó az, amit Isten parancsol.” Wittgenstein minden olyan kísérletet elutasít, amely értékek, tradíciók *magyarázatára* irányul. A magyarázat mintegy az ész ítélete, az ész azonban — mutatja meg Wittgenstein késői filozófiájában — végső soron éppen a tradíciókban gyökerezik.

Egy Wittgenstein által gyakran elmondott tanmese a következőképpen hangzik. Arra kérek valakit, hogy a közeli rétről hozzon nekem egy piros virágot. Honnan tudja mármost, hogy milyen virágot hozzon, amikor én csak egy *szót* adtam neki? Hogyan talál a színtelen szótól — a piros virághoz? Nos, az illető — szeretnének mondani — egy piros képpel lelkében indul el a

piros virágot keresni, és ezt a képet összehasonlítja a virágokkal, hogy lássa, melyikük színe egyezik meg a kép színével. — Wittgenstein ezen a válaszon sok mindent kifogásol. Először is azt javasolja, hogy kísérjük meg az eseményeket a piros lelki kép elmosódott fogalma nélkül leírni — mert hiszen amit egy lelki kép teljesíteni tud, azt mondjuk egy festett kép is teljesíteni tudja! A helyzet akkor így alakul: az illető egy táblázatot hordoz magával, amelyen szavak és színes négyzetek vannak egymáshoz rendelve. Amikor azt a felszólítást hallja, hogy „Hozzál nekem egy piros virágot”, ujját a táblázatban a „piros” szótól egy meghatározott négyzethez vezeti, és elindul, hogy hozzon egy virágot, amelynek színe a négyzet színével megegyezik. Igen, lehet valamit így keresni, véli Wittgenstein, például olyankor, amikor egy szokatlan színárnyalatról van szó — de nem ez az egyetlen, és nem ez a megszokott módja a keresésnek. Közönségesen elindulunk, körülnézünk, odamegyünk egy virághoz és letépjük anélkül, hogy valamivel is összehasonlítanánk. És a táblázatra való hivatkozás a tulajdonképpeni problémát — hogy jutunk a szótól a virághoz? — amúgy sem oldja meg. Mert hogyan jutunk a *hallott* szótól a táblázatbeli *írott* színszóhoz? Elképzelhetünk persze egy másik táblázatfélélet, ami itt vezetne. „De — írja Wittgenstein — nem vezet minket semmi; az emlékezet semmilyen aktusa, semmi nem közvetít az írott jel és a hang között.” A cselekvés a jelet, végső elemzésben, *közvetítetlenül* követi. „Tekintsük — hangzik Wittgenstein egyik legfrappánsabb példája — a ‚képzeld el egy piros foltot’ utasítást. Ebben az esetben nem gondolsz arra, hogy *mielőtt* az utasítást végrehajtanád, el kellett képzelned egy piros foltot, amely mintául szolgál ahhoz a piroshoz, melyet elképzelni utasítva lettél.” Az embert gyermekkorában arra szoktatják, mondja Wittgenstein, hogy a színszavakra (és egyáltalán a szavakra) meghatározott módon *reagáljon*; és a szoktatás sikere, az a tény, hogy minden normális ember *azonos* módon reagál a színszavakra, teszi a megértést ebben a vonatkozásban egyáltalán lehetségessé.

Egy szót — pl. a „piros” szót — alkalmazni, ez annyit tesz, mint alkalmazásának *szabályait követni*. Egyáltalán, a szabálykövetés jelensége egészen központi szerepet játszik a gondolkodásban és cselekvésben. Grammatikai szabályokat követünk, ha beszélünk; logikaiakat, ha érvelünk; matematikaiakat, ha számolunk. De mit jelent voltaképpen, kérdezi Wittgenstein — egy szabályt követni? Nos, a szabály *vezet* bennünket; ahhoz hasonlóan, ahogyan egy parancs. A parancs és végrehajtása között azonban, úgy látszik, *szakadék* van. „Amikor parancsot adunk, úgy tűnhet, hogy a végső, amit a parancs kíván, kifejezetlen marad, hogy még mindig szakadék van a parancs és követése között. Azt kívánom, hogy valaki tegyen valamilyen mozdulatot, mondjuk emelje fel a karját. Hogy egészen világos legyen, a mozdulatot mutatom is. Ez a kép egyértelműnek látszik; de felmerül a kérdés: honnan tudja, hogy *ezt a mozdulatot kell tennie?* — Honnan tudja egyáltalán, hogy hogyan használja a jeleket, melyeket adok? — Most azt fogom próbálni, hogy a parancsot további jelekkel kiegészítsem, amennyiben magamról a másokra mutatok, biztató gesztusokat teszek stb. Itt már úgy tűnik, mintha a parancs dadogni kezdene.” Egyszerű szabálynak fogható fel pl. az *útjelző* — mondjuk egy nyíl. De az útjelző is dadogni kezd, ha feszült figyelemmel azt kérdezzük magunktól: *melyik* irányba menjek tehát — hogyan *értelmezzem* az útjelzőt? Hiszen mindig különböző értelmezések között *választhatunk*. „Így tehát bármit teszek is — kérdezi Wittgenstein imaginárius beszélgetőpartnere —, az min-

dig összeegyeztethető a szabállyal?' — Hadd kérdezzem így: Mi köze van a szabály kifejezésének — teszem azt, az útjelzőnek — cselekedeteimhez? Miféle kapcsolat áll fenn itt? — Nos, mondjuk ez: úgy szoktattak, hogy erre a jelre meghatározott módon reagáljak, és most így reagálok. — De hát ezzel csak egy oksági összefüggést adtál meg, csak azt magyaráztad meg, hogyan került arra sor, hogy most az útjelző után igazodunk; nem pedig azt, hogy miben áll voltaképpen ez a jelkövetés. Nem; arra is utaltam, hogy valaki csak annyiban igazodik egy útjelzőhöz, amennyiben állandó használatmód, szokás létezik." Az az alkalmazás a helyes alkalmazás, amelyben az emberek megegyeznek, és éppen a megegyezés tényét kell hangsúlyoznunk, sőt *követelnünk*, ha a nyelvi cselekvéseket, ill. a gondolkodást, egyáltalán *lehetőségként* akarjuk leírni. Az a nyelv jelensége a cselekvésbeli szabályszerűség, egyezően alapszik. Ezt az egyezést valami teljesen eredendőként kell elgondolnunk, korántsem olyasmiként, amin mondjuk vitatkozni lehetne — inkább úgy áll a helyzet, hogy ez az egyezés mindenfajta vita *alapja*. „Ahhoz, hogy a nyelven keresztül megértsük egymást, nem csak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármily különösen hangzik ez) ítéleteinkben is." Már ahhoz, hogy az ember *tévedhessen*, hangzik Wittgenstein egyik utolsó aforizmája, az emberiséggel *konformitásban* kell *ítélnie*. Az embernek, írja Wittgenstein, „bizonyos tekintélyeket el kell ismernie ahhoz . . . hogy egyáltalán ítélni tudjon"; tekintélyeket, mint például az *iskola* vagy az *áthagyományozott világgkép*: alapokat, melyekkel szemben minden kétely *üres*.

Engedtessék meg nekem, hogy eltekintsek egy olyan utalástól, mely szerint a problémák, amelyek Musil és Wittgensteint vizsgálódásaikra ösztönözték, az azóta eltelt idő folyamán csak nyilvánvalóbbakká lettek. Ahelyett, hogy egy ilyen utalásban elvesznék, befejezésül röviden össze szeretném foglalni, milyen eredmény adódik, véleményem szerint, a musili, illetve wittgensteini eszmevilág egy szinoptikus vizsgálatából. Musil műve, mondanám először is, kulcsot ad annak megértéséhez, hogy *mi* volt tulajdonképpen Wittgenstein problémája. Ez a probléma egy olyan kor sajátja, melyben a természetadta emberi közösségek bomlásfolyamata immár annyira előrehaladott, hogy a liberális antropológia illúziói többé nem tarthatók fenn. Hogy az egyed azáltal válik személyiséggé, individuummá, hogy kötelekeitől *megszabadítja* magát, és hogy ennek a szabadságnak lényege, eredete és végső menedéke egy belső autonómiában, egy privát szellemi világban rejlik — az alapvető elképzelések ezen rendszere szétesett. Wittgenstein fogalomanalízisei ennek a folyamatnak filozófiai nyomkövetését jelentik. Ugyanakkor meghatározzák azokat az előfeltételeket, amelyek mellett a vonatkozó elképzelések újrarendezése végbemehet. A klasszikus individuum-középpontú fogalmakat ennek során olyan fogalmak váltják fel, mint: szabálykövetés, szoktatás, szokás, konformitás. És ez ahhoz a második megfigyeléshez vezet, miszerint Wittgenstein eredményeinek számításbavételével a Musil regényében végső soron nyitva hagyott kérdés, hogy tudniillik *milyen* irányban volna a társadalom szellemi újjászervezése egyáltalán lehetséges, akképpen *válaszolható meg*, hogy a megoldás semmiképpen sem az ember további parttalan tradíciótlannátételében keresendő, hanem csakis kötelekek, határok, tradíciók teremtésében. Musil azonban megmutatja, és erre szeretnék harmadszor is befejezésül utalni, hogy ezek a tradíciók nem lehetnek egyszerűen a régi alapok, hanem, hogy most mindenekelőtt azt kell megteremtelnünk, ami újból — alappá válhat.

REFLEXIÓ

AZ ELMÉLETI ÁLTALÁNOSÍTÁS ÉS HATÁRAI

H A H N I S T V Á N

Az ELTE Tudományos Szocializmus Információs és Továbbképző Intézet szervezésében rendezett és „A fejlődő országok társadalmi viszonyai” elemzését célul kitűző konferencia (1974. dec. 9–11.) anyaga egységes formában még nem jelent ugyan meg, de egyes előadásai az „MTA II. Oszt. Közleményei”-ben (1975: 129. skk.; 145. skk.), a „Magyar Filozófiai Szemle” hasábjain (1975: 446. skk., 455. skk., 464. skk., 471. skk.) és a „Világosság”-ban (1975:2.) már napvilágot láttak. Két — egymástól meglehetősen eltérő állású és szemléletű — ismertetés is jelent meg az elhangzott előadásokról, az egyik az „MTA II. Oszt. Közleményei”-ben Puskás I.—Steinbach A. tollából (1975: 115. skk.), a másik a „Magyar Filozófiai Szemle”-ben (1975: 486. skk.) Ferenczy Mária részéről. A legerőteljesebb, hol többé-kevésbé burkoltan, hol teljes nyíltsággal élesre fogalmazott vitát az előadások azon csoportja kavarta, amelyek az ázsiai termelési mód problémájával foglalkoztak. Rövid hozzászólásomban *nem* a vita lényegéhez, még kevésbé a légköréhez, hanem a vita alapjául szolgáló koncepció megfogalmazásának, más szóval: a kétségtelenül szembenálló nézetek szubsztrátumának kérdéséhez szeretnék, elsősorban Ferenczy Mária cikkéhez kapcsolódva néhány megjegyzést tenni.

A szóban forgó konferencia záróülésén, amelyen a vita eredményeinek összefoglalására került sor, Tókei Ferenc és jómagam *egyértettünk* abban, hogy az ÁTM fogalma történelmi absztrakció, amely 1859-ben Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művének ismert megfogalmazásában született meg; a szakkutatás feladata az, hogy elsősorban meghatározza ezen történelmi absztrakció *kritériumait* (nevezetesen azt: milyen konkrét történelmi, gazdasági, társadalmi, jogi jelenségeket absztrahálunk ebbe a fogalomba); e kritériumok érvényének időbeli és földrajzi körét és határait; és végül: az így nyert elméleti eredményeket értékesítse saját konkrét szaktudományos kutató munkájában (vö. ehhez: „MTA II. Oszt. Közl.” 1975: 127.).

Mármost: egy történelmi *absztrakció*, azaz: egy történelmi *fogalom* körüli vita természete egészen más, mint a történelmi *tények* körüli vitáké. Hogy legfrissebb tárgyszerű történelmi vitáink köréből vegyek példát: olyan kérdés pl., hogy a mohácsi csata idején Török Bálint teljesítette-e a király személye körüli feladatát vagy nem: a források alapján ilyen vagy olyan irányban „igen” vagy „nem” formájában eldönthető, ill. egyik vagy másik álláspont kisebb vagy nagyobb mértékben valószínűsíthető; hogy a sumer és magyar nyelv egymással rokonságban van-e: exakt nyelvészeti kutatások alapján igenlően vagy tagadóan eldönthető, ill. valószínűsíthető; a válasz ilyenkor végső soron egy egyszerű állító vagy tagadó mondat lesz. Ámde olyan kérdés, hogy „létezett-e” ázsiai termelési mód: önmagában is értelmetlen.

Amennyiben ilyen jellegű kérdés egyáltalán felvetődhetik, annak megfogalmazása kb. ilyen formában lenne csak jogosult: értelmese, szükséges, hasznos absztrakció-e az ÁTM fogalma? Hiszen minden történelmi általánosítás végső értelmese és célja az, hogy bizonyos konkrét tényszerű jelenségek között kauzális, strukturális és analógiás kapcsolatokat fedezzen fel; ezeknek alapján az egyes tényeket, „factum”-okat nagyobb rendszerbe illessze bele (és éppen ezen tágabb rendszer felismerésével lép túl a merő faktológián); feltárja az egyes különálló tények kapcsolatát és lényegi egységüket, és éppen ezen kapcsolat s a belőle kialakuló rendszer, szerkezet, struktúra felismerésével teszi értelmessé, jelentőssé és érdekessé a külön-külön „érdektelen” tényeket. Lenin rengeteg, egymástól látszólag független gazdasági, társadalmi, politikai ténynek egybevetéséből, a közöttük meglevő kapcsolatok feltárásából teremtette meg az imperializmusnak mint a kapitalizmus legfelsőbb fokának történelmi fogalmát.

Az ÁTM körül fennálló kétségtelen nézeteltéréseknek forrása nemcsak az, hogy ez a fogalom a marxizmus klasszikusainak formáció-elméleti munkásságában nem foglal el olyan konstitutív helyet, mint a rabszolgotartó, feudális vagy kapitalista termelési mód, ill. társadalmi forma; a nézeteltéréseknek szerintem mélyebb oka az, hogy mindeddig nem sikerült akárcsak többekévesbé egységes álláspontot abban a kérdésben sem kialakítani, hogy milyen konkrét jelenségeket absztrahálunk az ÁTM fogalmában. Ha valaki megkérdezi, mi a kritériuma a *rabszolgotartó társadalom* fogalmának, egyértelmű választ adhatunk: az, hogy a termelésnek az egész gazdasági élet jellegét meghatározó döntő fontosságú területein a termelő munkát döntő többségben rabszolgák, azaz: személyi jogaiktól megfosztott, a termelési eszközöktől mint munkájuk természetes feltételétől jogilag elszakított, és az ezen termelési eszközök tulajdonosainak tulajdonában levő személyek végzik. Lehet, hogy egy ilyen megfogalmazás kissé bonyolult, „kacifántos” — de legalább egyértelmű, és pontosan vonatkozik meghatározott történelmi szituációkra: az i. e. V—IV. századi vezető görög poliszokra, az i. e. IV—III. századi Karthágóra, az i. e. II.—i. sz. II. századi római birodalomra stb. Az ÁTM ilyen szintű konkrét meghatározásával szakirodalmunk — számomra úgy tűnik — egyelőre adós maradt. Ha tehát vitatkozunk — magunk sem tudjuk igazán, min vitatkozunk; előfordulhat (sőt: elő is fordul, eléggé rendszeresen), hogy ugyanazon a szón, fogalmon, kifejezésen más-más kutató mást ért. „Nem ugyanazon a nyelven beszélünk.”

Ebből a szempontból látom aggályosnak Ferenczy Mária legújabb tanulmányának fogalommeghatározását az ÁTM lényegéről. Megállapítása szerint (i. h. 489.) „Legáltalánosabb értelmében véve tehát ez a kategória a világtörténelem preantik fejlődési fokát jelenti, amelyben az őseredetű formák többször, többféleképpen módosultak (a zárt kis közösségek alapvetően patriarchális viszonyai szélsőséges esetben despotikus preállamok 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”. . . . „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” (Uo.). Mi az, ami számomra *aggályos* ebben a meghatározásban? Elsősorban roppant

tág és átfogó jellege. Ha a világtörténelem egész preantik fejlődési fokát belefoglaljuk az ATM fogalmába, ezzel olyan tág kritériumot kapunk e fogalom számára, hogy az egyszerűen tautologikussá válik: annyi minden tartozik bele (a szerző maga is kiemeli egy korábbi mondatában a „szinte végtelen formai változatosságot”), hogy igazában nem magyaráz meg semmit, nem jellemez semmit: mindaz belefér, ill. „benne is van”, ami kronologikusan vagy stadiálisan megelőzi a görög archaikus kort, bármilyen is az konkrétan: hiszen belefér még a szinte végtelen formai változatosság is. Ilyen megfogalmazás alapján szétfolynak, megragadhatatlanná válnak azok az objektív kritériumok, amelyek egy értelmes absztrakciót jogosulttá vagy szükség-szerűvé tesznek.

Nem tűnik eléggé világosnak és egyértelműnek az a közös alap sem, amely szerző számára lehetővé teszi a „végtelen formai változatosság” egységbe foglalását: ez pedig a *termelés és tulajdon közvetlen és domináns közösségi meghatározottsága*. Ez lényeges és meghatározó tényező lenne — ha ez a kritérium megfelelően konkrét meghatározást nyert volna. Mit jelent, miben, milyen jogi kötöttségekben, megszorításokban fejeződik ki a termelés és tulajdon *közösségi meghatározottsága* az egész bronzkori Keleten? A „közösségi meghatározottság” akkor értelmes absztrakció, ha meg tudjuk mondani: a termelésnek, szolgáltatásoknak, adóknak, földátruházásnak, öröklésnek stb. milyen vonatkozásában érvényesülő milyen előírások, ill. kötöttségek teszik észlelhetővé a domináns közösségi meghatározottságot? A kérdés nem szónoki, és megfogalmazása sem implikál tagadó feleletet: hiszen az ókori Kelet különböző területein, pl. az ószövetségi törvényhozásban is (mint erre magam is rámutattam) fellelhetők a föld-átruházásnak különféle, közösségi meghatározottságú korlátozásai. De ilyen jellegű korlátozásokat, éppen a földbirtok átruházásában, a görög polisz-jog is ismer, bár ott, az antik tulajdonforma értelmében a föld-magántulajdon már kialakult. Ahhoz, hogy a *közösségi meghatározottságú földbirtoklás* fogalma használható és „taglalható” legyen, elsősorban meg kellene gondolatban húzni azt a határvonalat, amely elválasztja egymástól a — mondjuk — „közvetlen és domináns” közösségi meghatározottságot a nem-közvetlen és nem-domináns meghatározottságtól. Objektív, tényszerű, szignifikáns és ellenőrizhető kritériumok meghatározása nélkül mindig az marad a helyzet, hogy *ugyanazt* a földtulajdon-fajtát egyes kutatók csak birtoklásnak, mások teljes értékű tulajdonnak fogják tekinteni.

Az itt felvetett igényt a fogalmak tartalmának konkrétabb meghatározására nyomatékosabbá teszi az a tény, hogy éppen a hivatkozott cikk ATM-konceptiója észrevehetően tágabb, mint ahogyan ezt a fogalmat — Marx vonatkozó útmutatásai alapján — Tókei Ferenc megfogalmazta, s amelyet művének új kiadásában megismételt. Marx és Engels — mint Tókei F. teljes joggal hangsúlyozza — „az ázsiai termelési módot, bár alapjának a törzsi köztulajdon fennmaradását ismerték el, osztálytársadalomnak tartották”. A továbbiakban megállapítja: „A többletmunka termékére az ázsiai termelési mód viszonyai között . . . a közfunkciókból született állam tart igényt” . . . „Marx szavai szerint . . . a többleterméknek a legfőbb birtokosai . . . az állam, pl. a keleti despota” (vö.: Tókei F.: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez”, 2. kiad. Bp. 1975. 44.).

Messzire vezetne annak a talán csak árnyalati jelentőségű terminológiai ellentétnek fessegetése, hogy Marx az idézett helyen — és Tókei F. is ennek a szövegnek értelmezése kapcsán — az ókori keleti despotiákat teljes értékű

államoknak tekinti, míg az idézett cikk (és Tőkei Ferenc is más munkájában) ezeket csupán „preállamok”-ként ismeri el: úgy vélem, az *állam* fogalmának túlzott leszűkítésével. A lényeges kérdés inkább az, hogy Marx itt idézett megállapítása szerint az ÁTM meglétének nem kielégítő kritériuma az a pusztán tény, hogy a parasztok faluközösségben élnek, hanem az, hogy a többletterméket a tág „közösség” nevében valaki vagy valakik elsajátítják: „az ázsiai termelési módban tehát a földjáradék elsajátítója, a termelők kizsákmányolója, az adót szedő állam” (Tőkei F., i. m. 45.). Ami tehát Tőkei F. koncepciójában az ÁTM *tipikus és lényeges* megjelenési formája, az Ferenczy M. szerint legfeljebb „szélsőséges eset”, amelynek kivételes voltát a dűlt betűkkel szedett *is* még csak nyomatékosítja. Az ÁTM fogalmának ilyen kiszélesítésével és a Marx által kiemelt lényegmeghatározó tényező (a földjáradék állami elsajátítása) relativizálásával azonban az ÁTM olyan parttalan fogalommá válik, amely nem alkalmas a konkrét történelmi jelenségek értelmezésére vagy akár csak találó jellemzésére sem. Ilyen alapon róhatja meg az ókortudományi előadók többségét azért, hogy az egyes mozzanatokat „a despotikus államról elképzelt sémához mérik”, ill. nem találják meg az általuk vizsgált területen „a bürokratikus szervezett állam ... jellegzetességeit”. Ez a vita azonban csak látszatvita: alapja az a *terminológiai* nézeteltérés, hogy a szóban forgó előadások szerzői az ÁTM-nek egy szűkebb (véleményem szerint: Marx megfogalmazásához közelebb álló) fogalmát vették alapul, mint Ferenczy Mária.

A fenti észrevételek nem óhajtják kisebbiteni Ferenczy Mária gondolatainak számos értékes mozzanatát: különösen azokat a megállapításait nem, amelyekben ő maga is állást foglal az ÁTM sematikus értelmezése ellen, és a maga részéről is hangsúlyozza az absztrakció nyitottságát, kérdésfeltevéseinek, munkahipotéziseinek gondolatébresztő jellegét. Ami ellen szót kellett emelni: az *általában* a történelmi absztrakciók elmosódott, körvonalazatlan, a konkrétumoktól eltávolodó használata; közvetlenül pedig az ÁTM fogalmának olyan hipertrofizálása, amely az erre vonatkozó újabb hazai szakirodalomban eléggé gyakori jelenség. Ahhoz, hogy az ÁTM valóban hasznos és értelmes történelmi absztrakcióként ihletője és segítője, előrevivője lehessen a konkrét kutatásoknak: elsősorban az alapjául szolgáló kritériumokat, jelenségeket és tényeket kell a lehető legprecízebben meghatározni. Ezeknek a közösen elfogadható kritériumoknak meghatározásában látom a pre-antik társadalmakra vonatkozó „szakmai” és elméleti kutatások immár aktuális, legfontosabb és legsürgetőbb feladatát.

*

A fenti *reflexió* megírása óta két jelentős hozzászólás jelent meg az ázsiai termelési mód kérdéséhez. Az egyik *Tőkei Ferenc* 1974-ben tartott akadémiai székfoglalójának nyomtatott szövege („MTA Nyelv- és Irod. tud. oszt. közl.”, XXXIX, 55–76.); a másik *Lukács József* tanulmánya: „A történelmi fejlődés dialektikája és az ázsiai termelési mód” („Társ. Szle”, XXXI. k., 1976. máj., 56–68.). Mindkét tanulmány szerzőjének tudományos súlya és rangja, és nem kevésbé mondanivalójuk jelentősége indokoltá teszi, hogy legalább egyikét szóval az ő gondolatmenetükre is reagáljak; annál is inkább, mert mind a kettő világtörténelmi távlatba helyezve szól az ázsiai termelési módról. *Tőkei F.* határozottan megkülönbözteti az ÁTM „szűkebb” és tágabb” értelmezését (i. h. 68 sk.). Tágabb értelemben az egész pre-antik fázist érti rajta, szűkebb

értelemben az ókori Kelet bronzkori civilizációit, továbbá ezeknek a világtörténelmi ókorban és középkorban is továbbtengődő vagy éppen regenerálódó formáit. A megkülönböztetés a fogalom tág és szűk értelmezése között igen fontos, mert a fogalom pontosításának és árnyalásának új lehetőségei előtt nyit utat: bár magam az általa javasolt „tág” értelmezést szinte parttalannak, a szűk értelmezést is „túl tág”-nak érzem. Ebből a szempontból igen fontosnak látszik *Lukács J.* egy megállapítása, amelyet talán szabad szó szerint idézni: „Az általános kategóriák a valóságból származnak, tartalmukat a valóság elemzése közben állandóan konfrontálni kell a szaktudományos kutatás eredményeivel, és ha szükséges, magának az általános kategóriának a tartalmát is módosítani kell, nem is szólva konkrét érvényességének vizsgálatáról” (i. h. 65.). Éppen egy ilyen további „konkrét vizsgálat”-ot sürgettem reflexiómban. Ennek a „konkrét vizsgálat”-nak — vagy inkább a kutatások még előttünk álló hosszú sorának — nyilván még sok „viaskodni”-valója lesz a konkrét tények és absztrakt fogalmak egymáshoz való viszonyának meghatározásában; az olyan alapvető kategóriáknak, mint tulajdon és birtoklás egymástól való elhatárolásában; s a „végtelen változatosság” mellett azon jelenségeknek megismerésében is, amelyek *pozitív értelemben* is összekötik, magasabb egységbe fogják össze az antik polisz-társadalmakon kívüli világ társadalmait vagy azoknak egy részét. Reflexióm e vizsgálódásoknak közös erővel és kölcsönös megértéssel való elvégzését óhajtotta, kételyeinek és fenntartásainak hangoztatásával is, előmozdítani.

SZEMLE

A TÖRTÉNELEM KÉRDŐJELEI: ÁGH ATTILA TANULMÁNYAIRÓL

LENDVAI L. FERENC

Ágh Attila nemrég megjelent kötetének („A történelem kérdőjelei”, Magvető, Budapest 1974) címadó tanulmánya valóságosan összefoglalja a szerző szerteágazó munkásságának problémáit: Ágh eddigi tanulmányaiban ugyanis egyfelől a marxizmus klasszikusainak (mindenekelőtt Marxnak) történetfelfogását kívánta a tudomány mai eredményei alapján interpretálni; másfelől az interpretációkból leszűrt elveket próbálta alkalmazni egyes, történelmi vagy történetfilozófiai problémakörökre. A két kutatási irány találkozási pontja „A történelem kérdőjelei” című tanulmánya: kísérlet egy marxista történetfilozófia elveinek kifejtésére. Ezeket az elveket mint az emberi történelem egységének, az egyenlőtlen fejlődésnek és a történelmi érintkezésnek elveit jelöli meg a szerző, egy másik tanulmányában azt is hozzátéve, hogy ezek „a marxi konstruktív történelmi modell 'axiómái', olyan axiómák, amelyek természetesen az emberiség egész történetéből vannak elvonva, s csak a kifejtés logikájában szolgálnak a fejlődés modellezése alapjául és kiindulópontjául” („Az őstörténet aktualitása”, Kossuth, Budapest 1973, 203). Hasonló módon kezeli az általános – egyes és a szükségszerű – véletlen problematikáját is, jól hasznosítva Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatához” írt „Bevezetés”-ében foglalt elemzését, mely szerint a vizsgálat módja a konkrétól (az egyestől, a véletlenszerűtől) az elvontig (az általánostig, a szükségszerűig) halad; a kifejtés viszont megfordítva, az elvonttól a konkrét újraalkotásáig. Ezen az alapon – noha talán kissé könnyedén téve meg az oda- s visszavezető utakat – állítja föl elveit és elvonatkoztatásait Ágh Attila is és ezen az alapon írhat azután eme elveknek és elvonatkoztatásoknak a konkrét történelemben való érvényesüléséről.

A „történelem” mint olyan elvonatkoztatása ugyan valóságosan külön lényként manifesztálódik Ághnál: „a történelem

„kísérletező kedvében” – írja – „kipróbálja” a fejlődés összes lehetőségeit, egyidejűleg bejárja összes lehetséges útjait, s az egyedi formák széles diapazonját addig variálja, amíg a megismételt „dobások” sorozatából egy sikerült, s a véletlen körülmények összejátszásából adódóan valahol megtörténik az áttörés a fejlődés magasabb fokára” („A történelem kérdőjelei”, 17). Pedig az elvont Történelemnek, ennek a nagy kockavetőnek, akit Machiavelli és Vico, Kant, Fichte és Hegel óta szokás fölléptetni a történetfilozófia játéktérmeiben, nincs itt semmiféle keresnivalója: amazoknál ugyanis – és a különböző régebbi és újabb romantikus rendszerekben is, Friedrich Schlegeltől Crocén át egész Toynbee-ig – a történelemnek van valamilyen immansens belső célja és hajtóereje (csak az „ész csele” ismert hegeli példájára utalunk); Ágh viszont nem magyarázza meg külön a történelmi mozgást és annak általa is föltételezett irányultságát. Nem mintha tanulmányaiban nem lennének meg egy valódi történetfilozófia elemei. Nyilvánvaló: a történetfilozófia ott válik el a – relative – értékmentes történettudománytól, hogy megalkotása csak egy kitüntetett vonatkoztatási pont fölvételével lehetséges; ez a kitüntetett pont pedig a marxizmusban az *emberi természet (emberi lényeg)* fogalma, illetve – a másik oldalról – a *kommunizmus* mint ennek megvalósulása az emberiség „igazi történetének” folyamatában; és Ágh Attila – habár tematikailag elkülönítve – számos tanulmányt publikált mindkét témáról, beleértve idevágó Marx-interpretációit is.

„A marxi történetfelfogás kialakulása” (Akadémiai, Budapest 1975; első változata részletekben megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” hasábjain: 1967–1970) és „A materialista történetfelfogás születése” (Kossuth, Budapest 1974), tehát Ágh Attilának a fiatal Marxról szóló két nagyobb filozófiatörténeti jellegű tanul-

mánya közül az előbbi Marx 1839 és 1844 közti írásainak, az utóbbi a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-nak és — részben — a „Szent család”-nak történetfelfogását tárgyalja. Ezek a Marx-tanulmányok a marxi szövegek igen részletes és általában igen korrekt ismertetései, még ha ennél többet történelmi vagy filológiai szempontból nem is adnak Cornu vagy Ojzerman magyarul is megjelent munkáihoz képest. (Éltekintünk persze az olyasfajta, merő felszínességből fakadó baklövésektől, mint pl. az, hogy Ágh Attila szerint Marx a kommunizmust „nem-tulajdonosi” társadalomként jellemezte — „A történelem kérdőjelei”, 50., vö. ezzel szemben Marxnál „A tőke”, I.; MEM 23, 713. —, vagy hogy Alfred Schmidt, Ágh által hivatkozott könyvében valami egészen mást ír Marx, Engels és Lenin természetfelfogásáról, mint amit Ágh neki tulajdonít — vö. „A marxi történetfilozófia kialakulása”, 365. old., lj., ill. A. Schmidt: „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx”, Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1962, 26. sk., 41. sk.) Ágh jól ismeri és ismerteti az egész idevágó irodalmat, melyet saját álláspontja kialakítására okos szelekcióval fölhasznál: egy helyütt például hivatkozik Cornu-re, majd Ojzermanra Cornu-vel szemben, Lapinra Ojzermannal szemben, végül Botigellire Lapinnal szemben, hogy végül saját álláspontját is — egyértelműen — leszögezhesse; helyesen utasítja el a premarxista humanizmus-fölfogásokat — „igazi szocializmus” stb. — és Althusser ún. „elméleti antihumanizmusát” is. Sajnálatos ugyanakkor, hogy a voltaképpenileg filozófiai vonatkozások Ághnál háttérbe szorulnak: utal pl. arra, ami tényleg a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” igazi jelentőségét képezi, hogy ti. ez lényegében „A tőke” első variánsa; ám ahelyett, hogy fölmutatná itt az összekötő pontokat, inkább elhomályosítja őket. Így „A tőke” ama, filozófiai szempontból rendkívül nevezetes fejtegetése, mely szerint a munkafolyamat elvont elemzéséhez elegendő „az ember és munkája az egyik oldalon, a természet és anyagai a másikon”, anélkül, „hogy a munkást más munkásokhoz való viszonyában ábrázoljuk” (vö. MEM 23, 174) a „Kéziratok”-ban metodológiailag nagymértékben előlegezve van; Ágh azonban, ahelyett, hogy kiemelne ezt a pontot, és jöllehet korábbi munkája első változatában még — kifejezetten Márkus György elemzésére („Magyar Filozófiai Szemle”, 1960/3) támaszkodva — teljes egészében elismerte annak érvényességét, álláspontját most hallgatólagosan módosítva elveti azt, és bírálja

a Márkus által föltételezett úgymond „módszertani individualizmust”. Szimptomatikus, ahogyan a Marx-szövegeket filológailag mintaszerűen kiadó Ágh Attila Marx–Engels Műveinek egy, kivétel-számbamenően félrefordított helye alapján két ízben is helytelenül idézi Marxot; az „emberi természet” elméletéről eszerint a fiatal Marx ezt mondta volna: „Mind-ezek az excentricitások valójában azon a gondolon alapultak, hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról” (MEM 1, 78); a német eredetiben azonban ez áll: „Allen diesen Exzentritäten lag der richtige Gedanke zugrunde, dass die *rohen* Zustände naive niederländische Gemälde der *wahren* Zustände sind” (Marx–Engels Werke 1, 78).

Ágh Attila *történetfilozófiai—tematikus* Marx-, illetve marxizmus-interpretációi közé tartozik mindenekelőtt „Az őstörténet aktualitása” című könyv, Marxnak és Engelsnek a patriarchális társadalomra vonatkozó koncepciójáról, valamint az ehhez kapcsolódó tanulmányok: „Marx és Engels őstörténeti koncepcióinak marxizmustörténetéhez” és „Adalékok az „ázsiai” termelési mód marxizmustörténetéhez”; ilyenek továbbá a társadalmi formák elméletéről szóló tanulmányok („A tulajdonfogalom történetfilozófiai értelmezéséhez” és „A tér és idő történelmi dimenziói”) és ehhez kapcsolódva néhány konkrét probléma elemzése („Nemzet-ség vagy közösség?”, „Az óázsiai termelési mód Mezopotámiában”, „Az amerikai prekolumbián civilizációk termelési módja”, „Afrikai termelési mód?”, „A harmadik világ és az emberiség élő múltja”) is. (Az elsőnek említett kivételével „A történelem kérdőjelei” kötetben.) Ezekben Ágh Attila filozófiai és empirikus—történeti vizsgálódások *szintetizálására* törekszik. Egy káros „szétszakitottság — írja — még ma is, még a marxizmus bázisán is létezik; a történetírásban gyakorta idézet-panelek helyettesítik a marxi történetfelfogást, a történetfilozófiában pedig deduktív sémák a konkrét történelem ismeretét” („A történelem kérdőjelei”, 8). Nem kétséges, hogy ez így van, s ezért Ágh Attila törekvése nagyon is helyénvaló. Ágh műhelye hatalmas komputerként dolgoz föl minden információt, ami az adott téma szempontjából egyáltalán számításba jöhet (a hagyományos kézikönyvektől a legújabb folyóiratpublikációkig és a szaktudományos kutatásoktól a népszerűsítő irodalomig); majd, az analízist elvégezvén, általában okos és friss — némileg ismeretterjesztő jellegű — szintézist hoz létre valamennyi tárgyalt

kérdés tekintetében; és csak egyetért-
hetünk ama alapgondolatával is, mely
a történelmet az ősi társadalom – osztály-
társadalom – kommunizmus „alakulatok-
ban” fogja föl, s ezen belül társadalmi
alapformákat és formákat (vagy, az ő
szóhasználatával, „formációkat”) külön-
bőztet meg.

Nem hallgathatjuk el azonban, hogy
elnagyoltnak és elsietettnek, vagy jobb
esetben közhelyszerűnek tartjuk – pél-
dául – a „progresszív” óázsiai és a
„stagnáló” ázsiai forma szembeállítását
Marx esetleges szóhasználata alapján, a
párhuzamok keresésének erőltetését az
„amerikai” („óamerikai”, „újamerikai”)
formán belül, az „afrikai” termelési mód
egész hipotézisét és különösen annak
az „ázsiai” aleseteként történő tárgyalását,
a szláv formának a germán forma alesete-
ként való értelmezését. Ráadásul ezek az
– érdekes, ám az *egész* szempontjából
kellőleg át nem gondolt – ötletek persze
különböző tanulmányokban fordulnak elő,
nem állanak össze koherens rendszerre
s összességükben mozaikszerű csillám-

lást mutatnak. Ágh Attila nem tisztázta
mindenütt azt sem, hogy voltaképpen
kinek ír; egyfelől hatalmas tudásanyaga
ragadja el s írása ilyenkor a laikus számára
követhetetlen információáradattá válik;
másfelől viszont az is előrelátható volt –
be is következett –, hogy a szakemberek
előbb-utóbb kifogásolni fogják tanulmá-
nyaik sorozatos „megideologizálását”. És
végül persze nem lehet gondolatrend-
szereket úgy kezelni, hogy pl. Tőkei Ferenc
műveire valaki mellékes kérdésekben utal-
jon, nagyszabású elméletének egészét azon-
ban nemlétezőnek tekintse.

A magyar marxista történetfilozófia
és történetírás (az Ágh által vizsgált
problémakörök esetében hadd emeljük
ki az egyik oldalon Tőkei Ferenc, a mási-
kon Hahn István nevét) már komoly ered-
ményeket produkált az Ágh által is köve-
telt szintézis vonatkozásában. Az emlí-
tett problémák ellenére annak mindenkép-
pen csak örülni lehet, ha Ágh Attila
írásai most szélesebb olvasóközönséghez
is eljuttatják a marxista történetfilozó-
fia termékenyítő gondolatait.

J. Bayer: From the Objectivity of Culture-Sciences to the Valuefree Social Science

The paper discusses the relation of Max Weber's science-theory to H. Rickert's axiology. It exposes the role of the Newkantian axiology in making the social-historical sciences irrational. In the paper Rickert's theory on the objectivity of culture-sciences is analysed and its philosophical basis and apologetical ideological content are explored. The author shows how Rickert's theoretical resolutions recur in the Weberian concepts on the valuefree social science. The claim to value-freeness originates in the need of non-commitment which is incorrectly identified with objectivity by Weber. This pacification of social sciences is theoretically grounded on relativizing the values by dividing them from history. All things considered the postulate of value-freeness is not more than the explication of the basic values and normative presuppositions and the fact that the researcher restrains from commitment. In the theoretical framework the origin and the social content of values and norms are not to be queried. The division of values from the history not only makes the values relative but absolute as well insofar as it mythicizes the given value-collisions to perpetual conflict of values. Thus, the Weberian hypercritical rationalism becomes a more sophisticated and indirect type of the Rickertian apologetics only and in its theoretical expression — according to Lukács — the hitherto highest stage of irrationalism.

In the closing part the article refers to the methodological framework of the Marxist solution: on the one hand to the primarity of the ontological approach to society, on the other hand to the study of values in their genesis and social function in the course of which the values appear not only as conditions of human activity but as its products too.

Agnes Erdélyi: Critics of Historical Reason?

Since the time Comte and Stuart Mill outlined the conception of the unified sciences, the relation between natural and social sciences, and the possibility of an autonomous social science have been continually discussed. The present study deals with the first stage of the debate, which, of course, has not settled in the bourgeois philosophy up to our very days, i. e. with the efforts in the German philosophy at the turn of the century to work out the conception of an autonomous social science. After a critical survey of the „Geisteswissenschaft“ of the philosophy of life and the „Kulturwissenschaft“ of neokantianism, the author claims to answer first of all the question, why it was unsolvable to point out the possibility of the autonomy of social sciences in that special form, wherein the task was formulated at the turn of the century.

Elemér Hankiss: Social Justice: A Basic but Contradictory Value

Canons of justice have ever belonged to the most important regulating devices of social interactions yet they have ever been also major sources of confusion and conflict. In this paper the author analyses more closely one of them, *the canon of achievement*, tracing the series of semantic changes it underwent and the various roles it played in the course of European history. He then demonstrates that these semantic and pragmatic ambiguities still survive and have become prime sources of confusion and conflict in everyday social practice and issues defying easy solution in contemporary social theory. The difficulties are still multiplied by the fact that other canons of justice (the canon of need, or the canon of equity) keep

interfering and clashing with the canon of achievement and the problem of their „meshing” (Nicholas Rescher) is still far from being solved.

Péter Józsa: Wertfremdheit in Humanics

The claim to Wertfremdheit is not the same as the claim to scientific activity. According to the author the latter — conceived as an aim — is a value characterizing civilizations. Wertfremdheit is the presupposition of scientific activity. In natural sciences Wertfremdheit does not mean difficulties of principle, but in humanics there are praxeological and epistemological difficulties. Every kind of research serves values (Werte), if Man is its subject. This fact is independent of the scientist.

The scientist is member of a society, so he looks upon his subject in the light of values. In his work he prefers some values to others. Neither Weber's Wertfremdheit, nor Myrdal's restrictions of precaution can eliminate values in research; they influence scientific work and interpretation of results.

The author suggests two methods of improving objective knowledge (beyond the two others mentioned above). 1. the scientist may try to establish compatibility of his results and values, which he refutes; 2. he may shift his field, thus invalidating original values. These requirements of relative Wertfremdheit in humanics are equivalent to three others: 1. one has to become conscious of one's own values; 2. one has to doubt profoundly these values; 3. the subject of investigation should be explored in light of more general problems.

Gábor Bonyhai: The Language of Values

The present study deals with the methodology of the investigation of value systems. The author takes as a point of departure a hypothesis based on the possibility of analogy in the investigation of semiotics and value systems. On the analogy of the semiotic *sign vehicle* — *meaning* — *object* relationship, he outlines a *value expression* — *value feeling* — *object* relationship and deduces from it three different types which, however, presuppose one another: a behavioristic, a phenomenological, and an object-related type of investigation. From this, he arrives at the conclusion that the category of value should not be conceived

as a factor of the semiotic model but as a complete system which is homomorphic with the semiotic model. The author suggests that value systems have a generative character and their generative processes produce new qualities of value. In the dimension of value feeling he presupposes a category of value interpretant consisting of ever deeper interpretant levels. In his opinion the vertically infinite series of value deep structures is a specific feature of human value systems and the development of value competence involving deep structures of this kind is inseparable from the social and historical nature of man.

János Kelemen: Has „Good” a Meaning?

The paper's subject is the grammar of value words. The author's most important example is that of „good”. The analysis does not aim at giving specific statements on the language of morals, though references to this topic can not be omitted thoroughly. The author sums up his main interest in two points: 1. he wants to give some grammatico — logical characteristics of the language of values from the prescriptive point of view; 2. he wants to take up a position in the discussion of the topic, whether value words do or do not have a descriptive meaning; and if they have, what it is.

Aristotle points out, that *good* does not have „one idea”. This may be interpreted as follows: it is impossible to characterize *good* with descriptive terms (or at least this characterization is not sufficient). The difficulties of descriptive characterization had some consequences in the history of philosophy. The author examines one of them: Moore's „open question” argument. The analysis shows, that Moore could not overcome the naturalistic fallacy, as he examined *good* from the point of view of the referent.

There are two further questions to put beyond that of the referent: 1. how does *good* „behave” syntactically; 2. which are the speech acts in which sentences containing *good* are used.

Syntactical analysis shows that *good* is not an adjective, accompanying nouns. On the level of deep structure it is by an appropriate verb class that *good* is tied to the qualified word — this is the result of intrinsical exploration of *good*'s syntactical rules. This result grants indirect reasoning on its descriptive meaning too.

Answer on question 2. presumes reconsideration of the arguments of the descrip-

tivists (Warnock, Searle) and prescriptivists (Hare). The author agrees with prescriptivists in attributing to *good* a special illocutionary force. At the same time he acknowledges the descriptivist argument: the descriptive sense of *good* is not contingent. If the meaning of a value word would be the same, as its illocutionary force (prescriptive meaning), we could not tell the difference between using the same value word in different contexts.

Prescriptivists mean, that the language of values may be characterized by its mere logical form, its special sense being contingent. Descriptivists hold the opposite. Foregoing arguments and further considerations suggest the author's solution: both logical form and sense are inherent properties of the language of values. *Successfulness of an illocutionary act depends on the descriptive meaning of value words too; this meaning is attributed to these words according to social and historical circumstances.* Descriptive meaning of *good* is determined by a grammatico — logical relation between *good* and other predicates. The essence of the solution is the following: *good* is joined logically to a set of descriptions, but this set is never fully specified. So, *good* is joined analitically to a disjunktion of theoretically definable descriptions.

András Veres: Irony as a Structure of Values

In the study of aesthetic qualities it is necessary to take into account recent achievements in poetics, views and procedures which have emerged since the heyday of aesthetics in the 19th century. A more recent attitude is a theoretical approach to value. In the study of irony it is of particular importance to consider the relation of values, since irony is a complex structure of values built up from the elements of other (primary) aesthetic qualities.

By surveying the most important interpretations of irony, it becomes evident that in the earliest stage, irony had an elementary structure and was closely related to the comic. In Platon's dialogues its meaning became uncertain. Towards the

end of the 18th century ambiguity, heteronomy became regarded as the essence of irony; and so irony denoted a complex relationship first of the comic and the tragic, later of the other opposed primary aesthetic qualities. According to the theoreticians of German Romanticism, irony referred to the individual's expanding horizon, whereas in Hegel's interpretations it denoted individual dependence, receiving a definitely tragic connotation.

From the middle of the 19th century the position of irony has continued to change according to the aesthetic, social, and philosophical conditions of artistic activity. With the later development of Western society the further change of meaning displayed an unambiguous tendency: irony came nearer to the tragic (as the tragic approached irony more closely). Needless to say, the various interpretations of irony can be defined only in detailed analysis.

J. C. Nytri: Musil and Wittgenstein

Robert Musil and Ludwig Wittgenstein, two of the most important thinkers the declining Habsburg Empire gave birth to, are apparently on the road to become world-dominating spiritual powers. The present paper — which is identical with the text of a talk given in Graz, 1975 — touches upon the question whether and in what way these two thinkers knew, resp. influenced, each other, and strives, in particular, to reach a synoptic view of their ideas. Musil and Wittgenstein are trying to determine whether the phenomenon that man to-day lacks private experiences, real individuality, should be regarded as a symptom of decline or as the reflection of a general anthropological fact. Their answers, and their ideas as to a way of escape from the present unhappy situation, contain similar elements without, though, being identical. The purpose of the paper is not, however, to present a list of similarities or dissimilarities as to Musil and Wittgenstein; it attempts, rather, to grasp the ideas of one through the ideas of the other and thus reach a definite position in respect to their problem.

РЕЗЮМЕ

И. Байер: От объективности «наук о культуре» до свободной от ценности социологии

Автор в своей работе занимается с отношением теории науки Макса Вебера к аксиологии Рикерта. Он излагает, какую роль играла новокантианская аксиология в иррационализировании общественно-исторических наук. Автор анализирует теорию Рикерта об объективности «наук о культуре», открывает её философские основы, и апологетическо-идеологическое содержание. Показывает, что теоретические решения Рикерта каким образом повторяются в концепции о свободной от ценности социологии. Требование свободности от ценности исходит из претензии пребывания на платформе необязанности, которую Вебер ошибочно идентифицирует с объективностью. Теоретической основой этой партификации социологии является релятивизирование ценностей, которое происходит из отделения ценностей от истории. Постулат свободности от ценности в конечном итоге ограничивается экспликацией нормативных презумпций, и воздержанием от выбора исследователя. В рамках этой теории невозможно поставить вопрос насчёт происхождения и общественного содержания ценностей и норм.

Отделение ценностей от истории не только релятивизирует, но и абсолютизирует ценности, поскольку данные коллизии ценностей буржуазного общества мифизирует вечной борьбой ценностей. Гиперкритический рационализм Вебера таким образом становится только утончённым, посредственным видоизменением апологетики Рикерта, и в теоретическом отношении — по Лукачу — до сих пор достигнутой высшей стадией иррационализма.

Автор в конце своей работы ссылается на методические рамки марксистского решения: с одной стороны на первичность онтологического подхода к обществу вместо гносеологического исходного пункта: с другой стороны на исследование ценностей в их генезисе и общественной функции, в котором ценности оказываются не только предпосылками, но продуктами человеческой деятельности.

Агнеш Эрдейи: Критика исторического разума?

После разработки единой концепции науки Миллом и Комт, отношение естествознания и общественных наук и возможность самостоятельности общественных наук

стоит в прекрестной огне постоянных споров. Статья занимается первым этапом этого, в буржуазной философии до нашего времени не завершённого спора и теми стремлениями общественных наук, которые были сформулированы германской философией начала нашего столетия. Статья даёт критический обзор о «науке духа» философии жизни и «науке культуры» неокантианства. В этом плане хотим ответить на вопрос, почему являлось неосуществивым предприниманием обосновывать возможность самостоятельных общественных наук (в смысле противостоящих естествознанию), что было сформулировано в специальной форме к началу нашего столетия.

Элемер Ганкиш: О справедливости

1. На протяжении истории в различные времена и в различных обществах был сформулирован целый ряд принципов справедливости, которые становились принципом, регулирующим отношения людей в обществе (смотри например работы Решера и других). Среди этих принципов самую важную роль доказуемо играл до сих пор принцип вознаграждения, пропорционального достижениям (canon of achievement), несмотря на то, что он постоянно превращался из принципа справедливости в принцип несправедливости.

2. Социалистические общества с самого начала ставили своей целью полное осуществление принципа доходов, пропорциональных достижениям. Они достигли в этой области очень серьезных результатов, но в ходе этого они наткнулись и на ряд проблем. С течением времени оказалось, что этот, казалось бы сам по себе совершенно понятный принцип, может быть истолкован различным образом. Так например, в одном случае, люди отождествляют «достижения» (achievement) с усилиями (effort), в другом случае с «производительностью» (productivity), в третьем, с «общественной полезностью» (social utility) ит.д. Так различное и отчасти противоречивое истолкование этого принципа появляется не только в теоретическом плане, но особенно часто на уровне повседневного сознания. Последовательно принцип справедливости, вместо того, чтобы успешно регулировать отношения людей в обществе, часто приводит к обострению конфликтов и путанице.

3. Автор подробно рассматривает те попытки в науке экономики, которые стремятся теоретически осмыслить проблемы, связанные с принципом пропорционального вознаграждения (исследуя например

сложный вопрос возможности измерения произведённых человеком потребительных стоимостей). С другой стороны он на основе социологических исследований анализирует те стратегии, с помощью которых люди в повседневной практике пытаются осуществить принцип пропорционального вознаграждения, или же разрешить конфликты, возникшие из-за неосуществления этого принципа.

4. В заключительной части автор анализирует вопрос согласования принципа пропорционального вознаграждения и других принципов справедливости.

Петер Йожс: Проблема ценностной нейтральности в науках о человеке

Постулат ценностной нейтральности не тождествен постулатом научности: последний как цель является цивилизационной ценностью, а ценностная нейтральность является средством, предпосылкой достижения этой цели. Постулат ценностной нейтральности не причиняет принципиальных затруднений в исследованиях природы, но в исследованиях, относящихся к человеку, в этом отношении возникает ряд прагматических и гносеологических затруднений. Всякого рода исследования, относящиеся к человеку — волей-неволей — стоят на службе ценностей. Быть членом общества — а следовательно и быть исследователем — означает наблюдать мир через призму ценностей. Всякая человеческая действительность объявляется в исследовании через призму всегда характерных для общества ценностей и следовательно открытие каких-либо новых аспектов означает отрицание, но в то же время и постулирование ценностей. Ни требование Вебера, стремящееся освободить науку от ценностных суждений, ни относящееся сюда предложение Мирдала не обеспечивают исключения ориентирующих исследования, а следовательно искажающих действительность, ценностей. Кроме постулата методической чистоты (Вебер) и нивелирующей конфронтации всех существенных ценностных предпосылок, распространённых в данном обществе (Мирдал) исследователь может применить ещё и две другие методы:

а) он может попытаться истолковать результаты своих исследований с точки зрения именно тех ценностей, которые он пытается опровергнуть;

б) данный круг проблем он может попытаться всегда включить в следующий, более широкий круг проблем, в результате чего ценности более узкого круга постепенно релятивизируются и теряют свою функцию в более широком кругу проблем. Таким

образом, хотя требование ценностной нейтральности по отношению к человеческой действительности никогда не может быть полностью осуществлено, мы можем пытаться:

1. сознательно принимать ответственность за свои ценности,

2. в ходе их столкновения ставить их радикально под вопрос,

3. тем самым ставить под вопрос всегдашнюю конкретную почву наших исследований и подчинить их более общим проблемам.

Габор Боньхаи: Язык ценностей

Данная статья посвящена методологическим вопросам исследования систем ценностей. Автор исходит из гипотезы, что исследования значения и ценности могут быть сопоставлены по ряду общих признаков. Он по аналогии с семиотическим соотношением между носителем знака, значением и объектом набрасывает схему соотношения между выражением ценности, ощущением ценности и объектом и из этого выводит три различных, но в конечном итоге взаимно обуславливающих друг друга типа исследования ценностей: бихевиористический, феноменологический и направленный на объект. На этом основании он приходит к заключению, что категорию ценности следует рассматривать не как один из факторов семиотической модели, а как целостную систему, гомоморфную семиотической модели. По мнению автора, системы ценностей имеют генеративный характер, и их порождающие процессы приводят к созданию новых аксеологических качеств. В связи с понятием ощущения ценности вводится категория интерпретанта ценности, состоящая из пластов все более глубоких интерпретантных уровней. По мысли автора, вертикально бесконечный ряд глубинных структур ценности является специфическим свойством человеческих систем ценностей, и образование аксиологической компетенции, характеризующейся подобной глубинной структурой, неотделимо от общественно-исторической сущности человека.

Янош Келемен: Обладает ли «добро» значением?

Настоящая статья рассматривает, прежде всего на примере «добра», некоторые особенности грамматики слов, относящихся к ценностям. Хотя и в этом случае невозможно оставить вне внимания моральные аспекты вопроса, всё-таки задачей этого

анализа является не рассмотрение каких-то специфических положений, относящихся к моральному языку. Целью автора является обращение внимания на некоторые грамматическо-логические особенности языка ценностей как прескриптивного языка и занятие определённой позиции в дискуссии о том, обладают ли слова, относящиеся к ценностям и если да, то в каком смысле, дескриптивным значением.

Положение Аристотеля о том, что «добро» не обладает какой-то «одной идеей», может быть истолковано таким образом, что он заметил, что «добро» нельзя или же недостаточно истолковать с помощью одних лишь дескриптивных терминов. Затруднения, связанные с характеристикой при помощи дескриптивных терминов в истории философии приводили к различным последствиям. Среди этих последствий автор исследует «аргумент открытого вопроса» (open question) Мура. Анализ этого аргумента показывает, что и Муру не удалось преодолеть натуралистическую фаллацию (fallacy): и он исследует «добро» с точки зрения референта.

Кроме вопроса, относящегося к референту надо поставить следующие вопросы: 1. как ведёт себя «добро» синтаксически и 2. какой речевой акт (speech act) производим с помощью предложений, содержащих «добро».

Синтаксический анализ показывает, что «добро» не является, сопровождающим имя существительное, прилагательным: на уровне глубокой синтаксической структуры оно прикрепляется к определённому слову с помощью глагольной конструкции. Посредством из этого также можно сделать выводы, относительно его дескриптивного значения.

Ответ на второй вопрос делает необходимым пересмотр положения дескриптивистов (Warnock, Searle) и прескриптивистов (Hare). Автор согласен с прескриптивистами в том, что «добро» характеризует специальное иллокативное значение (illocutionary force), но в то же время признаёт за дескриптивистами, что дескриптивное значение «добра» не контингентно. Если значение какого-то слова, относящегося к ценности исчерпывалось бы его иллокативной силой (его прескриптивным значением: prescriptive meaning), то невозможно было бы различить употребление слов, относящихся к ценностям в различных сферах. На основе этого и после дальнейших соображений, в противопоставлении с прескриптивистами, согласно которым язык ценностей характеризует одна лишь логическая форма, и в то же время, в противопоставлении с дескриптивистами, которые утверждают прямо противоположное, автор предлагает следующее решение вопроса: язык ценностей в качестве существ-

венных его свойств, характеризует как его логическая форма, так и содержание. Если в каком-то высказывании словам, относящимся к ценностям не придаём *какое-то* социально и исторически закодированное (выражающее соответствие какому-то стандарту) значение, *тогда иллокутивный акт тоже будет ошибочным.* Между «добром» и другими предикатами всегда будет выступать определённое грамматико-логическое отношение, которое составляет основу его дескриптивного значения. Центральной частью этого решения является то, что «добро» логически связано с множественно никогда остаточным образом не специфированных дескрипций, то есть *аналитически связано с дисъюнкцией определенных дескрипций.*

Андраш Вереш: Ирония как структура ценностей

При исследовании эстетических качеств необходимо принять во внимание те достижения в поэзии, воззрениях и методах, которые произошли со времени расцвета эстетики в XIX веке. Сегодня предлагается более теоретический подход к вопросу ценностей. При изучении иронии, особенно важно принять во внимание отношения различных ценностей, так как ирония является комплексной структурой ценностей, построенной из элементов других (элементарных) качеств.

На основе обозрения самых важных истолкований иронии становится ясным, что в начале ирония обладает элементарной структурой и приближается к комическому. В диалогах Платона её значение уже не так ясно. В конце XVIII века сущностью иронии считается её двусмысленность, неоднородность и так, ирония в начале выражает комплексное отношение комического и трагического, а затем и других противоположных первичных эстетических качеств. Согласно теоретикам немецкого романтизма, ирония относится к расширяющемуся горизонту индивида, в то же время, согласно интерпретации Гегеля, она выражает подчинение индивида и получает определённое трагическое значение.

Начиная со середины XIX века, положение иронии продолжает изменяться, соответственно изменению эстетических, социальных и философских условий художественной деятельности. В ходе дальнейшего развития западных обществ, изменение её значения выказывает однозначную тенденцию: ирония приближается к трагическому (впрочем, точно так же, как и трагическое всё больше приближается к иронии). Нет

нужды доказывать, что различные понятия иронии могут быть определены только с помощью подробного анализа.

Криштоф Нири: Музиль и Витгенштейн

Роберт Музиль и Людвиг Витгенштейн — два самых выдающихся мыслителя, порождённые, приходящей в упадок, эпохой Габсбургской Монархии, в настоящее время оказывают всё растущее интеллектуальное влияние во всём мире.

Настоящая статья, которая была отчитана как доклад в Граце, в 1975 году, прежде всего пытается ответить на вопрос, знали-ли, или точнее, влияли ли друг на друга эти два мыслителя, и особенно пы-

тается дать синоптический обзор их идей.

Музиль и Витгенштейн пытаются ответить на вопрос, разве то явление, что человек сегодня лишён личного опыта, настоящей индивидуальности, должно быть рассматриваемо как симптом упадка, или же как отражение общего антропологического факта. Их ответ на этот вопрос и сделанные ими предложения относительно возможности выхода из этой несчастной ситуации содержат сходные моменты, но не идентичны. Целью статьи однако является не составление списка сходств и расхождений между Музилем и Витгенштейнем, а ухватение идей одного через призму взглядов другого и таким образом, занятие определённой позиции по отношению к вопросу, поднятому теми мыслителями.

CONTENTS

JÓZSEF BAYER: From the Objectivity of Culture-Sciences to the Valuefree Social Science	474
ÁGNES ERDÉLYI: Critics of Historical Reason?	494
ELEMÉR HANKISS: Social Justice: A Basic but Contradictory Value	535
PÉTER JÓZSA: Wertfremdheit in Humanics	574
GÁBOR BONYHAI: The Language of Values	591
JÁNOS KELEMEN: Has „Good” a Meaning?	617
ANDRÁS VERES: Irony as a Structure of Values	633
J. C. NYÍRI: Musil and Wittgenstein	651

REFLECTION

ISTVÁN HAHN: Theoretical Generalization and its Limits	662
--	-----

REVIEW

FERENC L. LENDVAI: Question-marks of History — on the Essays of Attila Ágh	667
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Йозеф Байер: От объективности «наук о культуре» до свободной от ценностей социологии	474
Агнеш Эрдейи: Критика исторического разума?	494
Элемер Ганкиш: О справедливости	535
Петер Йожа: Проблема ценностной нейтральности в науках о человеке	574
Габор Боньхай: Язык ценностей	591
Янош Келемен: Обладает ли «добро» значением?	617
Андраш Вереш: Ирония как структура ценностей	633
Криштоф Нири: Музиль и Витгенштейн	651

РЕФЛЕКСИИ

Иштван Ган: Теоретическое обобщение и его границы	662
---	-----

ОБЗОР

Л. Ференц Лендвай: Вопросительные знаки истории. О статьях А. Ага	667
---	-----



E SZÁMUNK SZERZŐI

Bayer József, DOTE Marxizmus—Leninizmus Intézet, egy. tanársegéd · *Bonyhai Gábor*, MTA Irodalomtudományi Intézet, az irodalomtudományok kandidátusa · *Erdélyi Ágnes*, MTA Filozófiai Intézet, tudományos munkatárs · *Hahn István*, ELTE, a történettudományok doktora, egy. tanár · *Hankiss Elemér*, MTA Irodalomtudományi Intézet munkatársa, a tudományok doktora · *Józsa Péter*, Népművelési Intézet, tud. munkatárs · *Kelemen János*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófia II. Tanszék, kandidátus · *Lendvai L. Ferenc*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófia II. Tanszék, egy. adjunktus · *Nyíri Kristóf*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófia-történeti Tanszék, egy. adjunktus · *Veres András*, MTA Irodalomtudományi Intézet, tud. munkatárs

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András

A kézirat nyomdába érkezett: 1976. III. 23. — Terjedelem: 18,2 (A/5) ív

76.2963 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György



Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre 84,— Ft

INDEX: 25.535

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

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

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488, az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—680

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.

91220

HUSZADIK ÉVFOLYAM

1976/5



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

SZERKESZTŐSÉGI MUNKATÁRSÁK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

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

1976/5

TARTALOM

KAHULITS LÁSZLÓ: A tulajdon fogalma, a tulajdonviszonyok fejlődése a szocializmus építésében	681
MAKAI MÁRIA: A munka kettős jellege: a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” újra-értékeléséhez	707
SELMECZI JÓZSEF: Bogdanov és Varjas 1924-es vitájáról	736

TÁJÉKOZÓDÁS

AGÁRDI PÉTER: Viták — eredmények — távlatok. A magyar marxista esztétika újabb eredményei és az irodalmi ismeretterjesztés	758
--	-----

SZEMLE

HÁRSING LÁSZLÓ: Arnold Kaufmann: A döntés tudománya. Bevezetés a praxeológiába	787
RÓZSA TIBOR: Farkas László: Egzisztencializmus, strukturalizmus, marxizálás.....	789

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 TULAJDON FOGALMA, A TULAJDONVISZONYOK FEJLŐDÉSE A SZOCIALIZMUS ÉPÍTÉSÉBEN

KAHULITS LÁSZLÓ

A szocializmus alapjainak megteremtésével és megszilárdításával általánossá váltak hazánkban a szocialista tulajdonviszonyok. Az alapvető termelési eszközök társadalmi tulajdonba kerültek, a foglalkoztatottak 95,4%-a állami és szövetkezeti tulajdonviszonyok keretében dolgozik és a nemzeti jövedelem 98%-át termeli. Egyre jobban bővül a személyi tulajdon köre és jellege tisztábbá válik.¹

Társadalmunk továbbfejlődését tehát most már nem a tulajdonviszonyok gyökeres megváltoztatása, hanem formáinak, az állami és szövetkezeti, valamint a személyi tulajdonnak az erősítése, továbbfejlesztése jellemzi. Mindebből azonban nem következik, hogy tulajdonviszonyaink fejlődése problémamentes. Az evolúciós szakaszban is számos ellentmondás keletkezik, részben a termelési viszonyok objektív természetére alapján, részben a társadalmi tudatosság történelmi korlátozottsága miatt.

Kétségtelen, hogy a szocialista tulajdonviszonyok fejlesztése történelmileg nem állít bennünket olyan feladatok elé, mint a kisajátítók kisajátítása, vagy a mezőgazdaság szocialista átszervezése. Ugyanakkor szocialista tulajdonviszonyaink továbbfejlesztése új, sok vonatkozásban bonyolultabb kérdéseket vet fel, melyek megválaszolása a tudományt is új feladatok elé állítja.

A szocializmus tulajdonviszonyainak feltárása mindenekelőtt azért nehéz, mert több „rendbeli” viszonylagossággal, „átmeneti” jelleggel kell számolnunk. A szocializmus maga is átmenet a társadalom fejlettségének magasabb fokához, a kommunizmuséhoz. Átmenetisége abban jelentkezik, hogy a kommunizmusra is jellemző vonások kibontakozása mellett megvannak az ettől eltérő jellemzők is. Így például az egyenlőségi viszonyokat szerteágazó és lényeges egyenlőtlenségek tarkítják, amelyek állandóan újra is termelődnek. Hasonlóan ehhez: a munka közvetlen társadalmi jellege dominál, de rést üt ezen az elkülönülés több szférájából fakadó közvetettség. Meghatározók a szocializmus specifikus gazdasági törvényei, mint az alaptörvény, a tervszerűség, a munka szerinti elosztás törvénye, de hat még az értéktörvény is. Nincsenek antagonisztikus osztályellentétek, de vannak osztályok és köztük ellentmondások. A viszony-

¹ Már itt szükséges rámutatni arra, hogy a személyi tulajdon nemcsak a szocializmus sajátos kategóriája. A személyi tulajdon tartalmát azonban a termelési eszközök tulajdona alapvetően meghatározza. Így a szocializmus előtt a személyi tulajdon és a magántulajdon határai elmosódnak, a személyi tulajdon a kizsákmányolás eszközüvé válhat. A szocializmusban a személyi tulajdon a munkából származik és a személyes fogyasztást szolgálja, nem válik a rendszeres jövedelemszerzés, vagyionfelhalmozás alapjává.

lagosság egy további oldala az, hogy hazánk társadalmi-gazdasági viszonyai-
ban, ha nem is jelentősek, de még léteznek magántulajdonosi viszonyok, sőt
elvértve még a kizsákmányolás is felüti a fejét. Ezek nem hatástalanok a társa-
dalmi tulajdonviszonyokra és különösen kedvezőtlenül befolyásolják a személyi
tulajdon alakulását. Meg kell említeni, hogy gazdaságunkra hatnak a tőkés
viszonyok is.

Végül speciális objektív adottságaink alapján és társadalomfejlesztési politi-
kánk következtében, társadalmi-gazdasági viszonyainkban sajátos, magyar
jelenségekkel is találkozhatunk, amelyek más szocialista országokban nem
alakultak ki, vagy más mértékben játszanak szerepet. Így például a földtulaj-
don viszonyai mások, mint több más országban stb.

*A szocialista tulajdonviszonyok összefüggéseinek feltárása azért is nehéz, mert
meg kell küzdenünk korábbi nézetekkel. Nem alakult még ki a különböző társada-
lomtudományok között egység a fogalmakban, s csak a közelmúltban kezdődött
meg a tulajdonviszonyok interdiszciplináris, összehangolt kutatása a filozófia,
a közgazdaságtudomány, a szociológia, a jog- és történettudományok területén.*

Ennek az írásnak ezért az a célja, hogy vázlatosan áttekintse az elméletben
folyó — a tulajdonnal kapcsolatos — vitákat és ráirányítsa a figyelmet azokra
a gyakorlatban felmerülő kérdésekre, amelyeket a fejlett szocialista társadalom
építése érdekében az MSZMP XI. kongresszusa megfogalmazott.

A tulajdon, a tulajdonviszonyok, a tulajdonformák fogalmáról az elmúlt
évtizedben megélelünk a viták hazánkban és más szocialista országokban is
a marxista közgazdaságtudomány, a jogtudomány, a szociológia és a filozófia
művelői között, de a politikában és a társadalmi gyakorlatban is.

A tulajdon mindenekelőtt azért került az érdeklődés és a viták homlokterébe,
mert a szocializmus alapjainak megteremtésével párhuzamosan meg kellett
fogalmazni az újabb „közeli” célokat, a fejlett szocializmus építésének prog-
ramját. Ebben az egyik döntő kérdés: milyen irányba fejlődjenek a tulajdon-
viszonyok.

A tulajdon körüli viták továbbá összefüggnek azzal a széles körű „társadalmi
kísérlettel”, amellyel a szocialista országok keresik a szocialista tulajdon funk-
cionálásának legésszerűbb formáit, a gazdálkodási formákat, az érdekeltségi
módszereket, a szervezeti kereteket, irányítási módszereket. Miután a terme-
lőerők fejlődésében is — különösen a tudományos-technikai forradalom kibon-
takozása következtében — a gyors minőségi változások kerülnek előtérbe, ez
a tulajdonviszonyok terén is változásokat tesz szükségessé.

Azt is meg kell említeni, hogy a tulajdonviszonyok behatóbb, részletesebb
tudományos vizsgálata — amelyre a különféle társadalomtudományokban erő-
teljesen törekedtek — olyan új kérdéseket vetett fel, amelyekre eddig nem
is gondoltunk. Ilyen például a munkaerő tulajdon jellege, a népgazdasági
érdek kialakulása, a vállalat lényege stb.

I. A TULAJDON-ELMÉLET FEJLŐDÉSE ÉS FONTOSABB VITÁS KÉRDÉSEI

A tulajdon-elméletnek az 50-es években az egyik legfőbb meghatározója
az volt, hogy a tulajdonformákat a termelési viszonyok egyik elemeként
kezelte.

Még az 1958-ban és változatlan kiadásban 1960-ban megjelent jegyzet is
ebből a „hivatalos” álláspontból indul ki és a tulajdonviszonyokat egyrészt a

termelési viszonyok elemének tekinti, másrészt a termelési eszközökre szűkíti.²

Melyek az alapvető hibái ennek a felfogásnak? Mindenekelőtt a tulajdon, a tulajdonviszonyok leegyszerűsítése. Ez azt is jelenti, hogy a tulajdonviszonyoknak a dologi oldalára helyezték a hangsúlyt, leszűkítették a termelési eszközökre, illetve a termelésre és azon kívülinek tekintették a „tevékenységek cseréjét” és az elosztást. Ma már csak elvétve találkozunk ilyen nézetekkel, nemcsak az elmélet fejlődésének eredményeként, hanem a történelmi körülmények gyökeres megváltozása miatt is.

Az 1950-es évek a szocialista országok többségében a szocializmus alapjai megteremtésének az időszaka, amikor a mindent háttérbe szorító kérdés az volt: sikerül-e a termelési eszközök döntő többségét minden területen a társadalom tulajdonává tenni. Ez az objektív folyamat adja meg annak magyarázatát, hogy miért került előtérbe a tulajdonviszonyok dologi oldala. S talán ez az oka annak is, hogy a termelési eszközök tulajdonformáit, elsődleges meghatározó szerepükből, kizárólagossá tette sok elméleti felfogás.

Később, az 1960-as évek elején — a dogmatizmus elleni harc következtében és azért is, mert az alapok létrehozása után a tevékenységek cseréje, a kooperáció, a csere, a termelés megszervezése, valamint az elosztás vált a fő kérdéssé —, oldódott ez az egyoldalúság. A régi felfogás azonban még kísértett. Az 1963-ban kiadott politikai gazdaságtan tankönyvben olvashatjuk például: „A szűkebb értelemben vett termelési viszonyokat néha *tulajdonviszonyoknak* is szokták nevezni, persze, nem a szó jogi, hanem közgazdasági jelentésében. Ez egyrészt azzal indokolható, hogy a termelési viszonyok egész rendszerét alapvetően az emberek között a termelési eszközökkel való rendelkezés (a termelési eszközök tulajdona) tekintetében fennálló viszony határozza meg, másrészt azzal, hogy itt éppen arról a társadalmi formáról van szó, amelyben az anyagi javaknak az ember által való elsajátítása (tényleges megszervezése) végbemegy.”³

Mint látható itt a tulajdonviszony ugyancsak egy eleme a termelési viszonyoknak és a termelési eszközök feletti rendelkezés, valamint a javak elsajátítása mellett a „tevékenységek cseréje” kívül esik a tulajdonviszonyok keretein.

Az eddigiek mellett megtalálhatjuk a tulajdon szubjektív felfogását is. „A tulajdon a társadalomban élő embereknek a társadalom által elismert tulajdona” — továbbá — „A tulajdonos sajátjaként rendelkezhet, és rendelkezik a dologgal a szokások és törvények szerint” — olvashatjuk az előbbieken említett tankönyvben. Igaz, a tulajdon elméletének egész fejlődése során dominált a jogi felfogás, jogi formulázás, de ezek a megfogalmazások teljesen összekeverik a tulajdon jogi kifejeződését, annak közgazdasági tartalmával.

Az eddigiek is sejtetik talán, hogy ha csak hazai vitáinkat összegezzük — amelynek zöme a „Közgazdasági Szemle” hasábjain folyt —, akkor is szám-talan véleménykülönbséget találhatunk. Ezek közül azonban csupán azokra térek ki, amelyek a tulajdonviszonyok jelenlegi megítéléséhez, illetve fejlesztési irányainak megjelöléséhez közvetlenül fontosak.

² „A tulajdonviszonyok nemcsak beletartoznak a társadalom termelési viszonyaiba — olvashatjuk a 10. oldalon —, hanem alapvető, meghatározó elemét, oldalát alkotják a termelési viszonyoknak.” Ugyancsak itt szerepel a termelési viszonyok elemeként: „a) A termelési eszközök tulajdonformái (tulajdonviszonyok)” alcím is.

³ „Politikai gazdaságtan tankönyv. 1963–64”, Kossuth 1963.

A közgazdasági viták (és az ehhez kapcsolódó szociológiai, filozófiai, jogi vélekedések) sokaságában három problémakört tartunk a legfontosabbnak: a tulajdonviszonyok terjedelmét, sokoldalúságát és viszonylagosságát, illetve történetiségét, fejlődésének dialektikáját.

1. A TULAJDON MINT TOTALITÁS

„A marxista társadalomtudósok — minden vita és nézetkülönbség mellett és ellenére (olvashatjuk Molnár Endre cikkében) — egyetértenek abban, hogy a tulajdon termelési viszony.”⁴ Abban azonban már sok különbség van, hogy a tulajdon átfogja-e a termelési viszonyok egészét, milyen viszonyokat tekintenek termelési viszonyoknak, illetve a termelési viszonyok az újratermelés minden oldalára kiterjednek-e.

a) A tulajdon átfogja-e a termelési viszonyok egészét?

Leszűkítéssel még ma is találkozhatunk. Így például: „A szocialista tulajdon a szocialista termelési viszonyok gazdasági alapja.”⁵ Előfordul szűkebb-tágabb tulajdonfogalom megkülönböztetése, mint például Földes Károly „A szocialista tulajdon és az árutermelés” c. könyvében. Vannak, akik megoldást keresnek arra a dilemmára, hogy a tulajdont a termelési viszonyok részeként, elemeként kezelik, miközben tudják, hogy Marx a tulajdonviszonyokról mint totalitásról ír: „A polgári tulajdont meghatározni tehát annyit jelent — írta —, mint a polgári termelés összes társadalmi viszonyait ábrázolni.”⁶

Ezt Csillag István úgy oldja fel, hogy „A kapitalizmusban Marxnak azért kellett azonosítani a polgári tulajdont a termelés összes társadalmi viszonyai-val, mert a kapitalizmusban a többletmunka kisajátítása a termelőből magán a termelési folyamaton belül valósul meg.”⁷

Ebből, úgy látszik, hogy csak a kapitalizmusra igaz az, amit Marx írt, illetve, hogy a termelési viszonyok azonosak a többletmunka kisajátításával, erre szűkülnek le. Homályban marad, mit tekint a szerző termelési folyamatnak.⁸

Más kiutat keres Sárközi Tamás: „Ugyanakkor azonban a termelési viszonyok bizonyos összességét tulajdonnak tartó nézetek sem teljesen alaptalanok, de nem a tulajdon, hanem a tulajdonforma szintjén.”⁹ A tulajdonforma pedig szerinte: „... A gazdasági-termelési, azaz tulajdonviszonyok meghatározott csoportjai lényegének megjelenítése”.¹⁰ Így a magántulajdon „mint tulajdonforma valóban — természetesen meglehetősen általánosítással — a kapita-

⁴ A tulajdon marxista értelmezése; „Közgazdasági Szemle”, 1973/5, 449.

⁵ Mihalik—Szigeti: „Fejezetek a marxista—leninista közgazdaságtan történetéből,” Kossuth 1970, 369.

⁶ MEM 4, Kossuth, Budapest 1959, 158.

⁷ Csillag István: A megosztott termelési viszonyok elméletéhez; „Közgazdasági Szemle”, 1975/6, 764.

⁸ Vitacikkének végén azonban önmagának is ellentmond: „A tulajdonviszonyt mindezek alapján olyan elsajátítási társadalmi viszonyoknak tekintjük, amelyben a tulajdonos társadalmi viszonyainak totalitását sajátíthatja el, termelheti újra és újjá a termelési folyamat (a termelési feltételek) uralása alapján. (Uo. 767.)

⁹ „Indirekt gazdasági irányítás — vállalati árutermelés és a tulajdonjog”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, 24.

¹⁰ Uo. 65.

lista termelési viszonyok összességét jelképezi".¹¹ Csak jelképezi, túl általánosan és bizonyos csoportban. Következetlen a gondolatmenete, mert később azt vallja, hogy „... a tulajdon fogalma akkor válik elevenné és fejlődésképpessé, ha teljes mértékben és körben azonosítjuk a gazdasági termelési viszonyokkal”.¹²

Egyre szélesebb körű azonban az a felfogás, hogy a tulajdonviszonyok a termelési viszonyok összességét jelentik nemcsak a kapitalizmusban, hanem minden társadalmi formációban és nemcsak a tulajdonforma szintjén, hanem a tulajdonviszonyok minden jelenségében.¹³

Úgy gondolom, ez a felfogás fejezi ki legteljesebben a valóságot. Nehéz volna ugyanis olyan termelési viszony-, „elemet” találni, amely ne fejezné ki, hogy milyen az emberek viszonya egymáshoz a dolgok vonatkozásában.

Akik azonban elismerik, hogy a tulajdonviszonyok azonosak a termelési viszonyok összességével, nem biztos, hogy vallják a tulajdonviszonyok totalitását is. Ez abból fakad, hogy a termelési viszonyokat nem mindenki értelmezi azonos körben.

b) A termelési viszonyok totalitása

A termelési viszonyok kiterjedtsége mindenekelőtt azt a problémát tartalmazza, hogy a termelés határait hol vonják meg. A termelést mint újratermelési folyamatot — a termelés, a csere, az elosztás, a fogyasztás szféráit — nem vitatják. Abban azonban van nézetkülönbség, hogy ezek a szférák mit jelentenek és mennyiben részei a termelési viszonyoknak. A termelés és a csere — mint a termelés meghosszabbítása — nem képezi vita tárgyát. Annál több a vita és az eltérő felfogás az elosztás és fogyasztás szférája tekintetében. Már a szféra fogalom használata is megtévesztő lehet, mert elkülönült „terepre” utal.

Az elosztáson általában a termékek elosztását értik, még inkább a fogyasztási javak elosztását.¹⁴

Marx már a „Bevezetésben” figyelmeztetett a leszűkítés helytelenségére. „Az elosztás a leglaposabb felfogásban a termékek elosztásaként jelenik meg és így a termeléstől távolabb esőként és mintegy önállóként vele szemben. De az elosztás, mielőtt a termékek elosztása volna, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása; és 2. ami ugyane viszonyoknak további meghatározása, a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között. (Az egyének besorolása meghatározott termelési viszonyok alá).”¹⁵ Ebből azután logikusan

¹¹ Uo. 24.

¹² Uo. 32.

¹³ Így ír erről Vörös Gyula „Marxizmus és elidegenülés” (Kossuth, 1965, 69.) c. könyvében; Ágh Attila „A marxista társadalomontológia kialakulása és néhány kérdése” c. tanulmányában. („Filozófiai Szemle”, 1965/6, 940.) Ez az álláspontja Szabó Kálmánnak is, aki azt írja, hogy „A tulajdon, tulajdonforma, tulajdonviszony nem az objektív viszonyok önálló eleme, hanem totalitás.” (A tulajdon és az elsajátítás kérdéséhez; „Közgazdasági Szemle” 1975/4.)

¹⁴ „Az elosztási viszonyok az emberek között a társadalmi jövedelem elosztása során kialakuló kapcsolatok” — olvashatjuk az 1974-ben megjelent egyik tankönyvben. („A kapitalizmus politikai gazdaságtana”. AZ MSZMP Politikai Főiskola tankönyve, Kossuth, 1974.) Ugyanez szerepel a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem tankönyvében is (Kossuth, 1970), bár itt van egy feloldás, amennyiben azt „szűkebb értelemben” vett elosztásnak tekintik. Nem derül azonban ki, mi a „bővebb” elosztás.

¹⁵ MEM 46/1, Kossuth, Budapest 1972, 23.

következik a „Tóké”-ben az a summázás, hogy „az elosztási viszonyok lényegileg azonosak a termelési viszonyokkal, ezeknek a másik oldalát alkotják.”¹⁶

Ennek következményei lényegesek jelenlegi viszonyaink között is. Elosztási, következésképpen termelési, illetve tulajdonviszonyokról van szó mind a termékek, mind a jövedelmek, mind a munkaerő elosztásakor, de a termelő folyamatban a funkciók elosztásakor is.

Hasonló a helyzet a fogyasztással is. Az nem képezi vita tárgyát, hogy a termelés egyben fogyasztás is: a termelés feltételeinek, a termelési eszközöknek és a munkaerőnek a fogyasztása. A személyes fogyasztást azonban kizárják a termelési viszonyok köréből. Ez azonban nem ilyen egyértelmű. A „... lezáró aktus pedig — írja Marx —, a fogyasztás, amelyet nemcsak végpontnak, de végcélnek is felfognak, tulajdonképpen kívül esik a gazdaságtanon, kivéve amennyiben megint visszahat a kiindulópontra és az egész folyamatot újból elindítja.”¹⁷ „A fogyasztás kettősen termeli a termelést: — olvashatjuk másutt — 1. azáltal, hogy a termék csak a fogyasztásban válik valóságos terméké . . . 2. azáltal, hogy a fogyasztás alkotja meg az új termelés szükségletét.”¹⁸

Hiba lenne azonban, ha a termelési viszonyokban ezeket a mozzanatokat (termelés, csere, elosztás, fogyasztás) azonosítanánk, hiszen ezek az egész mozgáson belül egy tevékenységoldalra, megjelenési módra utalnak. „Az eredmény, amelyre jutunk, nem az, hogy termelés, elosztás, csere, fogyasztás azonosak, hanem hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységben belül.”¹⁹

c) *A technikai-gazdasági és a társadalmi-gazdasági viszonyok*

A felparázslott tulajdonvita egyik kérdése a munkamegosztás, illetve a termelési viszonyok két oldalának megkülönböztetése: a technikai-gazdasági, illetve a társadalmi-gazdasági viszonyok differenciált felfogása.

Az irodalomban hazánkban először Szabó Kálmán tett ilyen megkülönböztetést. „A szűkebb (szokásos) értelemben vett munkamegosztás tehát egyfelől mint a termelőerőkön belüli jelenség technikai természetű, másfelől gazdasági természetű, amennyiben az emberek közötti kooperációt, kapcsolatot jelent, s részét alkotja a mindenkori termelési viszonyoknak. A termelési viszonyoknak ezt az oldalát *technikai-gazdasági viszonyoknak* nevezzük.”²⁰

Csillag István: „A megosztott termelési viszonyok elméletéhez” című cikkében a termelési viszonyok megkettőzéséről ír, amit helytelenít. Bertóti László a tankönyvben ugyan elismeri a technikai-gazdasági viszonyokat a termelési viszonyok elemeként, de nem a tulajdonviszonyok részeként. Kozma Pál, aki a tulajdont a termelőerők és termelési viszonyok, valamint az alap és a felépítmény kapcsolatának közvetítőjeként fogja fel, azzal oldja meg a dilemmát, hogy a tulajdonnak van egy dinamikus és egy statikus fogalma. A dinamikus kategória a termelőerőkkel kapcsolatos fejlődés fő irányát jelöli és ebbe belefér a technikai-gazdasági viszony.

¹⁶ MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 827.

¹⁷ MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 156–157.

¹⁸ Uo. 158.

¹⁹ Uo. 165.

²⁰ „A szocialista termelés alapvonásai”, Kossuth, Budapest 1964, 36.

A vélemények eltérése abból a bonyolultságból fakad, hogy a termelési viszonyok valóban szervesen összekapcsolódnak a termelőerőkkel, a kooperáció, a munkamegosztás pedig valóban egyszerre a termelőerők és a termelési viszonyok megnyilvánulásának is formái, következőképpen a tulajdonviszonyok megjelenései is.

Ismeretes Marx fejtegetése a kooperációról, a munkamegosztásról, amelyet új termelőerőként is bemutat. De azt is olvashatjuk Marxnál, hogy: „Egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések — az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki.”²¹

Amikor tehát Csillag István bírálja Szabó Kálmánt, hogy megkettőzi a termelési viszonyokat, félreérti őt és nem látja a viszonyok sokoldalúságát és szoros kapcsolatát a termelőerőkkel. Nem két különálló viszonyról van tehát szó, hanem „... egy és ugyanazon jelenség két oldaláról, amelyek elválaszthatatlanok és kölcsönösen áthatják egymást”²²

Bertóti László azért nem tekinti a tulajdonviszonyokhoz tartozónak a technikai-gazdasági viszonyt, mint termelési viszonyt, mert, szerinte, ezek csak mennyiségi viszonyok, változásuk nem hat a tulajdonviszonyok változására, mégha meg is változik az elsajátított dolgok feletti rendelkezés módja. Itt csupán arányokat lát ágazatok, szakmák, felhasználási területek között, és nem a munkamegosztásnak a társadalmi oldalát, ami kifejezhet egyenlőséget és egyenlőtlenséget, alá- és mellérendeltséget, illetve ezek szükségszerűségeit.

Éppen ezért, amikor Csillag István arra hivatkozik, hogy a művezető viszonyait csupán technikai-gazdasági relációk alapján nem tudjuk leírni, helyesen fogalmaz, de nem látja, hogy az sem elegendő, ha azt mondjuk: mindenki egyaránt tulajdonos. Ebből még nem érthető meg, hogy a tulajdonos munkás, miért alárendeltje a szintén tulajdonos művezetőnek.

d) *A tulajdon a termelési viszonyok dologi, alanyi, cselekvési oldalának egysége*

Igen gyakori a tulajdonviszonyoknak olyan leszűkített felfogása, amely az emberek társadalmi-gazdasági viszonyainak egy-egy vetületét, megjelenését ragadja meg, és ezt vagy túlhangsúlyozza, vagy kizárólagosnak tekinti. Sokszor találkozhatunk például a tulajdon egyoldalú dologi felfogásával.²³

Kétségtelen, hogy a tulajdon mint termelési viszonyok összessége nem szakítható el a dolgoktól, a termelés egyik fő feltételétől. Ezért hangsúlyozza Marx, hogy: „Olyan tulajdonbavétel, elsajátítás, amely semmit sem vesz tulajdonba, tesz sajátta contradictio in subjecto.”²⁴ Ez azonban nem jelenti

²¹ MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 33.

²² Sárközi, i. m. 21. — Egyébként csupán furcsaságként említem, hogy Csillag István statikus szemlélettel is vádolja Szabó Kálmánt. Kozma Pál szerint viszont éppen a termelőerőkkel való kapcsolata — ami a technikai-gazdasági viszonyokat is jelenti — biztosítja a tulajdon dinamikus jellegét.

²³ „A tulajdon végső fokon nem más, mint a termelési viszonyok dologi alakja.” (Bányai Mária: „Politikai gazdaságtani alapismertetek”, KJK 1969, 20.) Ehhez hasonló, bár már nem ilyen kategorikus Eörsi Gyula megfogalmazása: „tulajdoni viszonyokon a vagyontárgyakra, dolgokra vonatkozó olyan társadalmi viszonyokat értjük, amelyek lehetővé teszik, hogy a társadalom, annak csoportjai, illetve az egyének a dolgokat teljesen vagy csak valamilyen vonatkozásban elsajátítsák, sajátjuknak tekintsék, vagyis birtokolják, használják, rendelkezzenek velük”. (Aláhúzás tőlem — K. L. „A szoc. polg. jog alapproblémái”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1965.)

²⁴ MEM 13, 155.

azt, hogy a tulajdon csak a dolgokra vonatkozik. A termelés feltételeihez való viszonyokról van szó és nemcsak dologi megjelenésben. „Mi ezt a tulajdont — írja Marx — a termelés feltételeihez való viszonyulásra vezetjük vissza.”²⁵

Más közgazdászok, filozófusok és szociológusok az emberek társadalmi-gazdasági viszonyait a cselekvések horizontján ragadják meg és emiatt többször egyoldalúan ezzel azonosítják a tulajdonviszonyokat.²⁶

De találkozhatunk olyan kiemeléssel is, amely a tulajdont alanyi oldalról ragadja meg.²⁷

Igaz, Marx azt írta, hogy: „Egy társadalom gazdasági viszonyai mindenekelőtt érdekek képében jelentkeznek.”²⁸ Azt is írta, hogy „Az elsajátítás alapvető megnyilvánulása az alanyban nem más, mint az (gazdasági, anyagi) érdek.”²⁹ Ez azonban a társadalmi-gazdasági viszonyoknak csak az egyik oldalát emeli ki.

Sárközi Tamás idézett könyvében találkozhatunk a tulajdon dologi, alanyi és cselekvési (funkcionális) oldalának egységével, azzal a sajátos felfogással, hogy az alanyi oldalt nem az érdekek fogalmazzák meg, hanem a rendelkezésben. Az eddigieket összefoglalva:

a) A tulajdon mindenekelőtt azt a viszonyt jelenti, ami az egyén — a termelés feltételei (szűkebben a termelési eszközök) — és a közösség között kialakul, vagy, ami ugyanezt jelenti, ahogyan az ember egyesül a termelési eszközökkel, a termelés feltételeivel. E viszony tehát emberek közötti olyan viszony, amely a természet elsajátítása során jön létre s ezért nem nélkülözheti az ember-dolog kapcsolatának mozzanatát sem.

b) A tulajdon termelési viszony, a termelőerők mozgásformája. Amikor tulajdonról beszélünk természetesen ugyanazon elemek viszonyáról van szó, mint amikor a termelőerőkről van szó, hiszen a termelési eszköz, az ember, a termelési szervezet egyben termelőerő és termelési viszony is. Nem lehet azonban azonosítani a tulajdont a termelőerőkkel. „A termelőerő (termelési eszköz) és termelési viszony fogalmainak dialektikája; olyan dialektika, melynek határai megállapítandók, és amely nem szünteti meg a reális különbséget.”³⁰

c) A tulajdon mint termelési viszony technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági viszonyokat foglal magában. A viszonyok megkülönböztetésének alapja az, hogy a termelőerőknek mint tartalomnak vannak olyan „tartományai”, amelyek több tulajdonviszony formának is lehetnek részei, strukturális elemei, illetve adott társadalmi formációban is mozgékonyabbak; a technika, a tárgyi termelőerők változásait követik.

d) A tulajdonviszonyok kiterjednek az újratermelés minden mozzanatára, a szűkebb értelemben vett termelésen kívül az elosztásra (mégpedig a széle-

²⁵ MEM 46/I, 371.

²⁶ „Maga a döntés, a döntéshez való eszközökkel való rendelkezés a tulajdonviszony lényege — írja Sós Vilmos. (Tulajdon és társadalmi ellenőrzés; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/1.) „A termelési eszközök tulajdona az a „szervezési elv”, amely meghatározza mind a termelési viszonyokat, mind az elosztási viszonyokat.” (O. Lange: „Politikai gazdaságtan”, KJK 1965, 32.)

²⁷ „A termelési eszközök szocialista tulajdonát — olvashatjuk a „Szocializmus politikai gazdaságtaná’-ban — a legáltalánosabban az jellemzi, hogy a javak termelése nem a társadalom egyes tagjainak, csoportjainak, hanem az egész társadalomnak az érdekében folyik.” („Szocializmus politikai gazdaságtana”, Kossuth, Budapest 1967, 56.)

²⁸ MEM 18, Kossuth, Budapest 1969, 260.

²⁹ MEM 13, 159.

³⁰ MEM 46/I, 34.

sebb értelemben vett elosztásra), cserére, sőt bizonyos vonatkozásban a fogyasztásra is. Bár a tulajdonviszonyok leglényegesebb összefüggései a termelési eszközök tulajdonformái, nem mellékesek a munkaerő, a fogyasztási cikkek kapcsán kialakuló viszonyok, illetve a jövedelemviszonyok, amelyekben szintén a tulajdon jelenik meg.

e) A tulajdonnak, illetve a tulajdonviszonynak több oldala, vetülete van: így a leginkább statikus dologi oldal. Ezt az oldalt a jogtudomány ragadja meg. Az alanyi oldalt — amit érdeknek, érdekviszonyoknak nevezünk — leginkább a társadalmi osztályokat, rétegeket képviselő szervezetek tartanak szem előtt. A cselekvési oldal a döntésekben, társadalmi-gazdasági szervezési formákban ölt testet. Ezzel a szervezéstudomány, a szociológia, a gazdaságirányítás elmélete foglalkozik elsősorban.

f) Végül meg kell említeni, hogy a tulajdonviszonyok mint a termelőerők mozgásformái egyben alapjai, meghatározói a társadalom politikai, jogi és egyéb viszonyainak. Ezért a tulajdonviszonyok megjelennek — legalábbis történelmileg — mint jogviszonyok. „A tulajdonképpen nehéz pont azonban, amelyet itt tárgyalni kell, az, hogy a termelési viszonyok mint jogviszonyok hogyan indulnak egyenlőtlen fejlődésnek.”³¹

A tulajdonviszonyoknak ez a sokoldalúsága megengedhetővé, sőt szükségessé is teszi a sokféle megközelítést egy-egy összefüggés kiemelésének céljából. Lehetséges, sőt szükségszerű, hogy megjelenésükben mint jogviszonyokat is vizsgáljuk. Látni kell azonban, hogy: „Minél gazdagabb a definiálandó tárgy, azaz minél több különböző oldalt nyújt a vizsgálódásnak — írta Lenin —, annál különbözőbben szoktak azután kiütni a róla felállított definíciók is — például az élet, az állam stb. meghatározása.”³²

Különösen élesen vetődik fel a vita a jog területén. Van-e a jognak önálló tulajdonfogalma, azonos-e ez a közgazdasági tulajdonfogalommal. „Ha a jog relatív önállósággal rendelkezik — írja Sárközi Tamás —, úgy . . . a *politikai gazdaságtani és a jogi tulajdonfogalom* nem lehet teljesen ugyanaz — és nem is ugyanaz, még akkor sem, ha elfogadjuk a strukturált tulajdonfogalom létjogosultságát. A közgazdasági és jogi megoldás eltérése a tervezdalkodási forma fejlődésmenetében egyértelműen jelentkezik.”³³

A tulajdonnak véleményem szerint is lehet jogi fogalma a gyakorlat, a gazdálkodás, az állam funkcionálása számára, mivel a tulajdonviszonyok jogilag szabályozottak és ennek fontos szerepe van az objektív viszonyok alakulásában. Helytelen lenne azonban a tulajdonjogot azonosítani a tulajdon egészével.

Sárközi sem teszi ezt, de két tulajdonfogalmat fogad el, melyek tartalmi elemeiben van szerinte eltérés. A fenti idézetből is kiderül azonban, hogy a tulajdon „jogi fogalmát” a gazdálkodási formával köti össze, amely ugyan a termelési viszonyok megjelenése is, de a gazdaságpolitika formája is. Egyértelműbben fogalmazza ezt Kozma Pál már idézett tanulmányában: „A tulajdon jogi vagy felépítményi fogalma: a termelés zavartalan folytatásához szükséges stabilitás biztosítása, az emberek közötti viszonyok szabályozása terén.”³⁴

Az akarati viszonyok tanulmányozása, összefüggéseik, változásaik feltárása fontos, de nem keverhető össze a tulajdonviszonyok tartalmával. Marx figyel-

³¹ Uo. 34—35.

³² Lenin: Filozófiai füzetek; Összes Művei 29, Kossuth, Budapest 1972, 196.

³³ Sárközi, i. m. 235.

³⁴ Kozma, i. m. 15.

meztetett arra, hogy mi a polgári tulajdon. „Arra a kérdésre, hogy mi is ez, csak úgy felelhetett volna, ha kritikailag elemzi a *politikai gazdaságtant*’, amely ezeknek a *tulajdonviszonyoknak* egészét átfogja, nem *jogi* kifejezésükben, mint *akarati viszonyokat*, hanem reális alakjukban, vagyis mint *termelési viszonyokat*.”³⁵

A jogi viszonyok tehát megjelenései lehetnek a tulajdonviszonyoknak, ennél fogva a „jogi” tulajdonfogalom is csak egyik formája lehet a tulajdon kategóriájának. Erre utal lényegében Sárközi is, amikor idézi Marxot, aki az akarati viszonyokat a tulajdonviszonyok által meghatározottnak tekinti. A jog tehát a tulajdont a tulajdonforma szintjén ragadja meg, amely a viszonyok felszíni megjelenése, amelyben szerepet kap a felépítmény hatása, kapcsolata az alap- és legtöbbször kidomborodik a szervezeti oldal.³⁶

2. A TULAJDONVISZONYOK TÖRTÉNETISÉGE, FŐBB FEJLŐDÉSI SZAKASZAI

A szocializmus tulajdonviszonyainak megértésénél jelentős szerepet játszik az, hogy feltárjuk azt a többrendbeli viszonylagosságot, amely a társadalmi-gazdasági viszonyok történetiségéből, a szocializmus viszonyainak átmenetiségéből fakad.

„Bármilyen is a termelés társadalmi formája, a termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök. De egymástól elválasztott állapotban egyik is, másik is csak lehetőség szerint az. Ahhoz, hogy egyáltalában termelni lehessen, egyesülniök kell. A különös mód, ahogyan ez az egyesülés megvalósul, különbözteti meg egymástól a társadalom-struktúra különböző gazdasági korszakait.”³⁷

A társadalom korszakainak változásai egyben a tulajdon változásainak korszakai is. Mai viszonyaink megértését, még inkább fejlődési tendenciáinak feltárását jelentős mértékben megkönnyíti, ha látjuk; milyen következtetéseket kell levonnunk a tulajdonviszonyok történelmi változásaiából?

A tulajdonviszonyok történelmi fejlődésének három fő szakaszát különböztetjük meg: a köztulajdon primitív formája, a magántulajdon és a társadalmi tulajdon, a köztulajdon modern formája.

a) *A tulajdonviszonyok a történelemben először a köztulajdon formájában jelentek meg.*

„A történelem . . . — írta Marx — azt mutatja, hogy a köztulajdon . . . az eredetibb forma.”³⁸ Ez az eredeti köztulajdon azonban olyan körülmények között jelentkezik, amikor az ember éppen kiemelkedik a természetből, ennél fogva egymás közötti viszonyuk fölött is dominálnak a természeti kapcsolataik.

„A *tulajdon* tehát eredetileg csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi,

³⁵ MEM 16, Kossuth, Budapest 1964, 23.

³⁶ Egyetérték ezért az 1961-ben kiadott szocializmus politikai gazdaságtana jegyzetnek azzal a megfogalmazásával, hogy „A tulajdonról kétféle értelemben beszélünk. *Gazdasági értelemben* a tulajdonviszonyok termelési viszonyok, jogi értelemben pedig olyan jogszabályok rendszerét jelenti, amelyek a tulajdont jogviszonyként szabályozzák.”

³⁷ MEM 24, Kossuth, Budapest 1968, 37.

³⁸ MEM 46/I, 15.

amelyek saját meglétével együtt előfeltételezettek; úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga természeti előfeltételeihez, mint amelyek úgyszólván csak a testének a meghosszabbításai.”³⁹

És ennek a másik oldala az, hogy „A tulajdon tehát egy törzshöz (közösséghez) való tartozást (szubjektív-objektív benne létezés), valamint ennek a közösségnek a földhöz, a talajhoz, mint az ő szervesen testéhez való viszonyulása közvetítésével az egyénnek a földhöz, a termelés külső ősfeltételéhez — mint az egyéniségéhez tartozó előfeltételekhez, egyénisége meglét-módjaihoz való viszonyulását jelenti.”⁴⁰

Az ősközösségi tulajdonviszonyokban, a tulajdon eredeti formájában tehát az emberek egymás közötti viszonyait e viszonyok előfeltételei dominensen meghatározzák, vagyis előtérben vannak az ember és természet viszonyai. Ez a kiinduló forma azt is kifejezi, hogy a munka és a tulajdon egységben van és így ad formát a termelőerők fejlődésének.

A tulajdont azonban semmilyen formájában nem lehet úgy felfogni, hogy az emberek társadalmi-gazdasági viszonyai teljességgel azonosak az adott tulajdonviszonyban. Miután az ősközösségben is kialakul a munkamegosztásnak valamilyen formája, a tulajdon különböző oldalai differenciálódnak.

Marx az ókori Kelet tulajdonviszonyairól — a többi között — így ír: „a tulajdon csak mint községi tulajdon létezik, az egyes tag, mint olyan csak *birtokol* egy külön részt, örökölhető vagy nem örökölhető formában, mert a tulajdon egy-egy töredéke egyik taghoz sem önmagáért tartozik, hanem mint a község közvetlen tagjához, tehát mint olyanhoz, aki közvetlenül egységbe forrt a községgel, nem pedig mint olyanhoz, aki különbözik tőle. Ez az egyes tehát csak birtokos. Csak *közös* tulajdon és csak *magánbirtoklás* létezik.”⁴¹

A tulajdon tehát egységes községi tulajdon, de a magánbirtoklás, ami még örökléssel is párosul, relatívvá teszi ezt az egységet.

b) *A kizsákmányoló társadalmak kialakulása és fejlődése visszajára fordítja ezt az állapotot.* Egyre inkább háttérbe szorul az emberek kapcsolatában természethez való viszonyuk. Ehelyett fokozódó mértékben az a speciális munkamegosztás uralkodik rajtuk, amely az emberek egy részét pusztán tulajdonossá, másik részét pusztán dolgozóvá teszi. A magántulajdon viszonyának fejlődése a termelés objektív és szubjektív feltételeinek egyre kiteljesedettebb elválása.

„A rabszolga- és a jobbágyviszonyban — írja Marx — ez az elválás nem történik meg, hanem maga a társadalom egyik része a másikat csak saját újratermelése *szervesen és természeti feltételeként* kezeli.”⁴²

A feudalizmusban a jobbágy saját telkén rendelkezik a termelési eszközökkel, dönt ezen termelés fejlesztéséről. Azonban a dézsma és robot feltételei között, a személyi függőség mellett ez a rendelkezés is rendkívül korlátozott, hiszen saját személyisége, illetve munkaereje fölött sem gazdasági, de még jogi szabadsága sincs.

A kapitalizmus bizonyos formaváltozást okoz ezekben a viszonyokban. Kialakul a munkaerő személyi tulajdona, a jogilag szabad munkás. A valóságban azonban a proletárok saját létfeltételeik fölött még kevésbé gyakorolhatnak ellenőrzést. Kapcsolatuk a természettel alárendeltje a tőkés tulajdonnak.

³⁹ „A tőkés termelés előtti tulajdonformák”, Szikra, 1953, 26—27.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 23—25.

⁴² Marx: „A kapitalizmus előtti társadalmi formák fejlődéséhez”, 24.

Marx írja: „... a termelőerők az egyénektől teljesen függetleneknek és elszakítottaknak jelennek meg, saját világnak az egyének mellett ... és akik ezért minden valóságos élettartalomtól megfosztva, elvont egyénekké válnak ...”⁴³

Így teljesebbé válik a viszonyok relativitása is, amikor is: „Az egyén — közösség — termelőeszköz viszony közösségi eleme eltűnik”.⁴⁴ Továbbá a kapitalizmusban nemcsak a tőkés-munkás pólus jellemzi a viszonyokat, hanem a kizsákmányolók közötti munkamegosztás is, mint a tőkéstulajdon és a tőkefunkció különválása, sőt újabban a tőkefunkciónak az újabb osztódása is a (tulajdonosi), vállalkozói döntések és a végrehajtás funkcióira. A tőke ideiglenes átengedésének számos változata ismert: a bérlet, a kölcsön a leggyakoribb formák. Az igaz, hogy ez az átengedés nem jelenti a tulajdon elidegenítését, azonban az is kétségtelen, hogy ilyen esetben másképpen rendelkezhet a tulajdonos is a termelési eszközökkel, illetve a termelési feltételekkel, következésképpen a viszonya is más a társadalmi termelésben résztvevő egyedekhez köztük különösen a bérlőkhöz és kölcsönzőkhöz.

A tulajdon a leggyakrabban úgy érvényesül, hogy a rendelkezési használat, birtoklás terén különböző variációkban munkamegosztás áll fenn. A modern termelésben tehát a hasznosításhoz nem kell föltétlenül a birtoklás, a használat, de a tulajdonviszonyokat motíválja ez a megosztás.

A kapitalizmusban válik legélesebbé a tulajdon eredeti formájának, a köztulajdonnak az az antitézise, hogy a dolgozó ember a természethez csak úgy viszonyulhat, ahogy ezt számára a tőkés tulajdon lehetővé teszi és meghatározza.

c) *Ezt a helyzetet változtatja meg a szocializmus, illetve kommunizmus kialakulása, amikor is visszaáll az „eredeti” helyzet, a köztulajdon, és ismét előtérbe kerülnek az embernek a természettel való kapcsolatai.* „A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapzatát és első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának. Berendezése ezért lényegileg gazdasági, az egyesülés feltételeinek anyagi előállítására; a meglévő feltételeket az egyesülés feltételeivé teszi.”⁴⁵

A tulajdonnak ez a „visszatérése” az eredeti formához a kommunizmusban válik teljessé, de ekkor sem az eredeti forma megismétléseként. A szocialista tulajdonviszonyok azonban még átmenetiek, hiszen még nem lehet teljes az egyesült egyének hatalma érintkezési viszonyaik természetadta előfeltételein, még nem került teljesen előtérbe az emberek viszonya a természethez a tulajdonviszonyban.

Bár valóban nem jelenti a tulajdon elidegenítését az, hogy „A szocialista állam használatra adja át a gazdasági egységeknek, az állami vállalatoknak — meghatározott célokra — a tulajdonában levő termelési eszközöket, amelyek a vállalat birtokába kerülnek.”⁴⁶ Azonban választ kell adni arra, hogy „... miért különböznek egymástól a modern szocializmus feltételei között a vállalatok (felhalmozási lehetőségeik tekintetében), vagy miért térnek

⁴³ MEM 3, 71.

⁴⁴ Lásd Görgényi Ferenc: Termelési viszony és politika; „Valóság”, 1973/1, 34.

⁴⁵ MEM 3, 66.

⁴⁶ Sárközi, i. m. 58—59.

el szükségszerűen egymástól a dolgozók munkán alapuló jövedelmei, ha egyszer (alkotmányjogi értelemben) valamennyien egyazon állam polgáraiként egyforma mértékben köztulajdonosai a termelőeszközöknek”.⁴⁷ Ezért a szocialista tulajdonviszonyokból nem lehet minden további nélkül levonni olyan következtetéseket, amelyek a tulajdonra általában, tehát a kommunizmus tulajdonviszonyaira is vonatkoznak.

Nem lehet például egyetérteni azokkal, akik a tulajdonviszonyt csak kizáró jellegének fennállásával tudják elképzelni, elfogadni.⁴⁸ A kizáró jelleg ugyan még jelentkezik a szocializmusban is, de nem örök tartozéka a tulajdonviszonynak. Lehet, hogy azért erős ez a vonás a jogászok felfogásában, mert a jog is szorosan kapcsolódik ehhez a kizáró jelleghez.⁴⁹

Vannak azonban olyan vélemények is — pl. Belvaracz Jánosé —, hogy a tulajdont már őseredeti állapotában, kiinduló formájában is mint kizárást tartalmazó formát kell felfognunk.⁵⁰

Miután pedig ez a kizáró jelleg, Belvaracz felfogása szerint a tulajdonnak mindig sajátja, ezért a tulajdonnak a „visszatérése” magasabb fokon az eredeti formához — a legfejlettebb társadalmi tulajdon kialakulásával —, számára már nem lehetséges. Ezért írja a kommunista tulajdonról, hogy „*Ez a tulajdon azonban már valójában nem tulajdon.*” Sőt kénytelen konzekvensen azt is leírni, hogy: „A szocializmus és a kommunizmus tulajdonformája bizonyos értelemben ugyanúgy ellentéte egymásnak, mint az ősközösség és a feudalizmus.”⁵¹

Véleményem szerint a tulajdon eredeti állapotában köztulajdon, amely nem tartalmaz kizáró jelleget és a viszonyban dominál az ember kapcsolata a természettel. Ez utóbbi viszony háttérbe szorul, másodlagossá válik a kizáró jelleg tulajdonviszonyaiban és csak ekkor lép fel a kizáró jelleg. A kifejl

⁴⁷ Szabó Kálmán: A tulajdon és az elsajátítás kérdéséhez; „Közgazdasági Szemle”, 1975/4.

⁴⁸ Így például Sárközi Tamás írja: „A tulajdon társadalmi-gazdasági relációja főként a tulajdon kizáró jellegében jelentkezik.” I. m. 38.

⁴⁹ Egyetértek Szabó Kálmán felfogásával: „... amíg lesz állam és jog, addig e jognak a szocialista tulajdonnal kapcsolatos minden elvi megállapítása — (például a termelőeszközöknek a dolgozó nép tulajdonaként deklarálása) szükségképpen előfeltételez vagy nyíltan tartalmaz valamiféle kizárást is. Ellenkező esetben a jog elvesztené létének, mint a gazdasági-politikai uralom eszközszerének indokoltóságát.” (Szabó Kálmán i. m. „Közgazdasági Szemle”, 1975/4. 494.)

⁵⁰ Belvaracz János idézi Marxtól: „Ha a földdel együtt annak szerves tartozékaként magát az embert is meghódítják, őt is úgy hódítják meg, mint a termelési feltételek egyikét.” (MEM 46/1, 370.) „Ezt a tulajdonformát — fűzi hozzá Belvaracz — valami idillikus, kizárást nem tartalmazó formaként feltüntetni meglehetősen naív dolog”. S mindez lábjegyzete annak a megállapításnak, hogy „*A tulajdon tehát a közösség, a törzs szintjén jelenik meg, itt viszont a legdurvább módon kizár mindenki mást.*” (Belvaracz János: A tulajdon mint történelmi kategória; „Közgazdasági Szemle”, 1975/11, 1317.) Belvaracz azonban a mondat közepén szakítja meg Marx gondolatát, amely úgy folytatódik, hogy: „... s így rabszolgaság és jobbagyság keletkezik, amelyek csakhamar meghamisítják és módosítják minden közösség eredeti formáit és maguk lesznek a bázisává”. (MEM 46/I. 370.) Az elkülönült törzsből vagy elkülönült emberből kiindulni történelmietlen. Abból, hogy a törzsek a fejlődés során kapcsolatba kerülnek egymással és háborúskodni kezdenek, nem lehet arra következtetni, hogy elkülönültek előbb is, amikor külön léteztek, de hosszú ideig érintkezés nem volt közöttük, ennél fogva egymást nem is zárták ki. Az elkülönült ember csak képzeletben lehet, aki embert fog, hogy természetileg készentalált feltételként felhasználja, ahogy szintén Marx írja: „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté.” (Uo. 375.)

⁵¹ Belvaracz János, i. m. 1317—1320.)

kommunizmusban lesz tulajdon, amely elveszíti kizáró jellegét, s ezzel együtt az emberek kapcsolatában döntővé válik a tudatos uralom a meghódított természet felett.

II. TULAJDONVISZONYAINK FEJLŐDÉSE A FEJLETT SZOCIALISTA TÁRSADALOM ÉPÍTÉSÉNEK IDŐSZAKÁBAN

1. A TERMELÉSI ESZKÖZÖK TÁRSADALMI TULAJDONÁNAK FEJLŐDÉSE

Tulajdonviszonyaink fejlődésében alapvető és meghatározó szerepe van a termelési eszközök társadalmi tulajdonának. A termelési eszközök társadalmi tulajdonának fejlődése, két fő formájának, az állami és szövetkezeti tulajdonnak a tökéletesedését ugyanúgy magában foglalja, mint a két forma közeledését, az állami tulajdon részarányának növekedését, később a két forma összefonódását, integrációját, végső soron egy magasabb társadalmi tulajdonforma kialakulását. „A kongresszus szocialista fejlődésünk döntő fontosságú biztosítékának tekinti, hogy a termelőerőkben rejlő lehetőségek kibontakoztatása érdekében a termelőeszközök társadalmi tulajdona erősödjön és fejlődjön.”⁵²

a) *Az állami tulajdon, amely súlyánál és fejlettségénél fogva meghatározó szerepet tölt be a tulajdonviszonyok rendszerében, maga is tökéletesítésre, továbbfejlesztésre szorul.* Az állami tulajdon mint a termelési eszközök társadalmisításának történelmileg legfejlettebb formája ugyanis csak közbeeső fejlődési szakasza a társadalmi tulajdon fejlődésének. Két vonatkozásban is történelmileg viszonylagos ez a társadalmi tulajdon, két szempontból is korlátozott a társadalmisítás mértéke: ez a tulajdon állami tulajdon és vállalati formában létezik, funkcionál.

Az állami tulajdon a társadalmi tulajdon történelmileg eddig ismert legfejlettebb formája. Sőt, miután a szocialista állam, kezdettől fogva, oly módon a munkásosztály állama, hogy a társadalom összérdekeit érvényesíti, ennél fogva megjelenik benne és állandóan erősödik az össznépi jelleg. Így az állami tulajdon is egyre inkább össznépi jellegű tulajdon.

Ezért helytelen úgy felfogni ezt a fejlődést, hogy korábban, vagy jelenleg is az állami tulajdon még nem tényleges társadalmi tulajdon.⁵³

Pirityi Ottó abbéli igyekezetében, hogy a tulajdonosok valószínűsítő tulajdonosi tevékenységét, a döntésekben való részvételt kiemelve, fontosságát hangsúlyozza, abba a túlzásból fakadó hibába esik, hogy ettől teszi függővé a tulajdon társadalmi jellegét, szembeállítva, vagy legalábbis megkülönböztetve az állami tulajdontól a társadalmi tulajdont.

⁵² „A Magyar Szocialista Munkáspárt XI. kongresszusának jegyzőkönyve”, Kossuth, 1975, 461–462.

⁵³ Sós Vilmos a következőket írja: „A munkamegosztás mai foka, és ebben van a kérdés lényege, nem teszi lehetővé a *tényleges társadalmi tulajdont* (Kiemelés tőlem. — K. L.), és ennél a formánál még koránt sincs arról szó, hogy a társadalomnak akárcsak a többsége is ténylegesen részt vegyen a lényeges döntésekben, azok ellenőrzésében, hiszen erre nincs is lehetősége.” (Sós Vilmos: *Tulajdon és társadalmi ellenőrzés*; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/1, 104.)

Még erősebb Pirityi Ottó fogalmazása: „Az állami tulajdon társadalmi tulajdonná való átfejlésére egy hosszú történelmi korszakot vesz igénybe és csak a közéleti demokratizmus erőteljes fejlesztésével oldható meg.” (Pirityi Ottó: *A vezetők és beosztottak tulajdonosi azonossága és eltérő érdekeltisége. Tanulmány a „Szocialista vállalat” kutatásában.* MKKE 1975, 144.)

Bővíti a kérdések és problémák körét az, hogy az *állami tulajdon vállalatok keretében működik*. Igaz, ezek a vállalatok az egységes állami tulajdonon belül helyezkednek el. A kérdés most már az, hogy a „gazdasági elkülönülés” érinti-e a tulajdon egységességét. Kétségtelen, hogy az állami vállalatok — legnagyobb fokú önállóságuk esetén is — korlátozottak az elsajátítás folyamatában, rendelkezésük, birtoklásuk, használatuk, hatalmuk, pozícióik az állam által meghatározottak, de kialakult bizonyos önállóságuk a döntésekben, a terméktöbblet egy része felett rendelkeznek, terveznek, szerződéseket kötnek, dolgozókat vesznek fel és bocsátanak el stb.

A tulajdon alapvetően egységes jellege érdekében célszerű lehet hangsúlyozni, hogy itt gazdasági jellegű elkülönülésről van szó, azt azonban nehezen lehetne bizonyítani, hogy ez a tulajdon éppolyan egységes, mint amelyben a vállalati elkülönülés már nem található meg.

Ezt a problémát jelzi Szabó Kálmán is: „A szocialista tulajdon tartalmilag egy és oszthatatlan elsajátítási folyamatot jelent. Oszthatatlansága nem zárja ki azt, hogy azon belül legyen osztozottság.”⁵⁴

Az állami tulajdon tökéletesedése, fejlődése tehát alapvetően azon múlik, hogyan erődösik össznépi jellege, az állam mennyiben fejezi ki tudatosan az össznépi érdekeket, hogyan válnak a dolgozók az elsajátítás minden mozzanatában tényleges tulajdonossá, a vállalati elkülönülés hogyan csökken, illetve hogyan kerül egyre jobban összhangba a vállalati és osztársadalmi érdek.

Az állami tulajdon képvisellete, a tulajdon gyakorlása látszólag egyszerűnek látszik, de a gazdálkodás, gazdaságirányítás gyakorlatában annál bonyolultabb. Az állam tulajdonosi mivoltát ugyanis az országos központi gazdasági szervek (Minisztertanács, Országos Tervhivatal stb.) mellett a funkcionális, ágazati és felügyeleti szervek, köztük a gazdasági minisztériumok gyakorolják. Ezenkívül a társadalmi tulajdont képviselik a területi államigazgatási szervek, a különböző tanácsok is.

A központi állami szerveknél is joggal fölmerül, mennyire sikerül felismer-niük és érvényesíteniük az osztársadalmi érdeket, rendelkeznek-e ehhez szükséges információkkal, döntéseikben nem játszanak-e szerepet bizonyos külön-álló érdekek is. Még inkább így van ez valamely ágazati szervnél, mert az szükségképpen az adott területet preferálja, bármennyire törekszik is az egységes népgazdaságot figyelembe venni. Az ágazati „érdekek” felerősödése tapasztalható volt az elmúlt években, ami egyik forrásául szolgált gazdasági feszültségeink kialakulásának.

Problémát okoz az is, hogy miközben a vállalatokat ténylegesen gazdálkodó szervekké fejlesztettük — a felelősség, az érdekelttség, a kockázatvállalás kifejezi ezt —, a gazdálkodás felsőbb szintjén, elsősorban az ágazati és felügyeleti szervekben, de a funkcionális intézményeknél is, *az államigazgatási jelleg erő-södött*. Ezek nem ténylegesen gazdálkodó szervek, felelőségek ugyan jelentős, de elsősorban nem anyagi, hanem politikai. Érdekelttségük nem fűződik közvetlenül irányított területük gazdasági eredményeihez, és olyan gazdasági eszközökkel sem rendelkeznek közvetlenül, amelyekkel törekvéseiket megfelelően alátámaszthatnák.

⁵⁴ Szabó Kálmán: A tulajdon fogalmához. A szocializmus politikai gazdaságtana. Cikkgyűjtemény 2, Kossuth, Budapest 1973, 235. Még ellentmondásosabb az, ami a tankönyvben olvasható: „A tulajdon lényegét tekintve nem oszlik meg, de a rendelkezésben (ami a tulajdon elemének tekinthető) kettősség jelentkezik.” („Szocializmus politikai gazdaságtana”, I, MSZMP Politikai Főiskolája, Budapest 1971, 35.)

Ezen a helyzeten nem könnyű változtatni. Kézenfekvőnek látszana, hogy az irányító ágazati és felügyeleti szervek is váljanak gazdálkodó szervekké, gazdasági felelősséggel, kockázati lehetőséggel és anyagi érdekeltséggel. Ilyen megoldásnak tekintjük a Szovjetunió iparában kialakuló „ágazati hozraszcso”-ot. A mi konkrét tervgazdálkodási rendszerünkben azonban ez még inkább felerősítené az így is jelentkező ágazati elkülönülést és érdekeket. A gazdaság fejlődése viszont éppen ellenkezőleg az ágazatközi integráció, illetve kooperáció elmélyülésének szükségszerű tendenciáját tárja elénk. (A Szovjetunióban is problémaként merül fel, hogy nehezen jönnek létre ágazatközi termelési egyesülések.)

Nem vezetethet eredményre ennek ellenkezője sem, vagyis az, hogy a gazdaságirányító ágazati, felügyeleti szervek csak közvetítői legyenek az osztársadalmi akaratoknak. Ez óhatatlanul a bürokrácia növekedéséhez vezetne. A megoldás útja csak az lehet, ha *a vállalatok és a központi irányító szervek szorosabb kapcsolatot alakítanak ki a tulajdon gyakorlásában, a tervezésben, a fejlesztésben, a vállalati, illetve népgazdasági stratégia kialakításában.* Ez különösen fontos azoknak a nagyvállalatoknak az esetében, amelyek az ipar vagy más ágazatok termelésében döntő súlyt képviselnek.⁵⁵

Az állami tulajdon össznépi jellege erősödik és fejlődik, ha a dolgozók egyre szélesebb rétege vesz részt a tulajdonosi funkciók gyakorlásában. Elvileg és gyakorlatilag is igaz az, hogy az állami tulajdon esetén közvetlenül egyesülnek a termelés tárgyi és személyi feltételei, ennélfogva a dolgozó és a tulajdonos azonos, következésképpen a munkafunkció és az elsajátítási funkció egyesül. Ha azonban az elsajátítási funkciót a maga bonyolultságában fogjuk fel, látnunk kell, hogy nem minden motívumában érvényesül egyformán a dolgozók tulajdonosi mivolta. Így például a jövedelmek elosztásában, a részesedésben erősen, de a termelési eszközök feletti rendelkezésben, a terméktöbblet elosztásában már kevésbé és sokkal inkább csak áttételesen.

Ezért fejlődésünk következő szakaszában *elsőrendű a munkahelyi demokrácia kiszélesítése, a dolgozók tényleges döntési és ellenőrzési lehetőségeinek megteremtése, erősítése.* Így, többek között, a munkások szélesebb mértékű közvetlen bevonása az igazgató tanácsokba, a vezetők és dolgozók kölcsönös függésének kialakítása, a tervezés társadalmasítása, mind olyan elemek, amelyekkel gazdagodhat az üzemi demokrácia, és ezzel együtt válik tökéletesebbé, össznépibbé az állami tulajdon is.

Az állami tulajdon egységessége, össznépi jellege erősödik a vállalatok szocialista együttműködésének tökéletesedésével is. Jelenleg azt tapasztaljuk, hogy nagyobb beruházásoknál, országos programok megvalósításánál ideiglenesen alakulnak ki olyan egymást segítő szocialista együttműködési formák, amelyeknek az egész vállalati szférára jellemzőeknek kellene lenniük. A szocialista szerződésekben foglalt kapcsolatok rámutatnak arra, hogy ki lehet alakítani a közös érdekeltséget, és jó szervezéssel a felek és az egész népgazdaság nagyobb eredményt érhetnek el.

⁵⁵ A vállalati és népgazdasági szervek ilyen kapcsolata teszi elkerülhetővé olyan jelenségek gyakori előfordulását, amire a XI. kongresszuson Fock elvtárs rámutatott: „Azok ellen, akik a törvényes rendelkezéseket — a csoportérdekekre hivatkozva — tudatosan megsértik, természetesen továbbra is a törvények szigorával kell eljárni. Nem kevésbé szigorúan kell fellépni persze azok ellen, akik a konkrét ügyek kellő elemzése nélkül az osztársadalmi érdekekre hivatkozva elnyomják az egész társadalom érdekét jól szolgáló helyi, üzemi, vállalati, szövetkezeti kezdeményezéseket.” („A MSZMP XI. kongresszusának jegyzőkönyve”, Kossuth, 1975, 179—180.)

Az ilyen kapcsolatok gyengeségének több oka van. Mindenekelőtt egy technikai-gazdasági ok; az iparvállalatok zömében alacsony színvonalú a termelési kooperáció. Vertikális kapcsolatok vannak, de azok a késztermékek kölcsönös szállítását jelentik. Rendkívül kevés az alkatrész, részegység szakosítás és kooperáció, amely alaposabb gazdálkodási összehangolást, együttműködést kívánna meg.

A másik ok a vállalatok gazdasági szabályozásában található. Kétségtelen, hogy a vállalatok versenyben vannak egymással. A versenynek azonban a szocializmusban nem szabadna oda vezetnie, hogy egy vállalat a másik rovására növelje eredményeit, hogy érdekelt legyen tapasztalatainak elrejtésében, s abban, hogy olykor szerződészegéssel is akadályozza partnere tevékenységét.

A gazdaság korszerűsítésében tehát törekedni kell az érdekeltviszonyoknak a vállalatok szocialista együttműködését elősegítő fejlesztésére.

b) *Jelentős fejlődést és talán sokoldalúbb változást várhatunk a szövetkezeti tulajdonban.*

Ma már a tudományban nem találkozunk olyan nézettel, hogy a szövetkezeti tulajdon kevésbé szocialista, mint az állami.⁵⁶

A tulajdonnak mindkét formája társadalmi, de nem azonos a társadalmisításuk foka; a szövetkezetekben alacsonyabb. Ennek egyik következménye, hogy a személyi jövedelemelosztásban mások a formák, talán a mennyiségi arányok is, hiszen a tagok jövedelme jobban kapcsolódik az adott gazdaság eredményéhez. Hasonlóképpen eltér az irányítás mechanizmusa is, hiszen a szövetkezetekben kollektív vezetés van és az állam — amely nem tulajdonosa az itt működő termelési eszközöknek — csak közvetett irányítást alkalmazhat.

A különbségek megítélésénél azt is látnunk kell, hogy a szövetkezeti tulajdon — legalábbis a szocialista országok többségében — nem kizárólagosan csoporttulajdon. Az össznépi elsajátítás sok eleme megtalálható benne, ami még inkább mutatja a termelési eszközök társadalmi tulajdona e két formájának közelségét egymáshoz. Az állam például támogatja azokat a szövetkezeteket, amelyek rövidebb-hosszabb időszakon át veszteségesen gazdálkodnak. A támogatás ezen túlmenően kiterjed a tudományos kutatás, a szakemberképzés, a szervezés területére, ami nagymértékben elősegíti a szövetkezetek fejlődését. Ugyanakkor az állam nem egyszerűen külső szereplő akkor sem, amikor megakadályozza a szövetkezetek olyan differenciálódását, ami nagy aránytalanságokra, vagy magántulajdonosi tendenciák kialakulására alapot adna. Ez a tulajdonosi „beavatkozás” elméletileg teljesen kézenfekvő azokban az országokban, ahol a szövetkezetek által használt földek állami tulajdonban vannak, de politikailag és gyakorlatilag elfogadottak, hasznosak hazánkban is.

A mezőgazdasági termelészövetkezetek nem tiszta csoporttulajdoni viszonyok hordozói azért sem, mert gazdálkodásukban egyre nő a nem szövetkezeti tagok aránya és szerepe. 1973-as adatok szerint mezőgazdasági termelészövetkezeti gazdaságainkban a foglalkoztatottak 15,6%-a állandó 2,4%-a időszakos alkalmazott, 0,4%-a pedig alkalmi munkás.⁵⁷

⁵⁶ „Vannak végül a társadalmi tulajdon és a magántulajdon között elhelyezkedő tulajdonformák, például a szövetkezeti tulajdon vagy egyéb olyan egyesülések tulajdona, amelyek a társadalom tagjainak csak egy bizonyos részét ölelik fel.” (Oskar Lange: „Politikai gazdaságtan”, 33.)

⁵⁷ Gyenes Antal: A termelőerők és a termelési viszonyok összhangja a mezőgazdasági termelészövetkezetekben; „Közgazdasági Szemle”, 1975/3.

1974 júniusában a mezőgazdasági termelőszövetkezetek taglétszáma 964 000 volt. Ebből 541 000 az aktív kereső, 423 000 a nyugdíjas és járadékos. Az állandó alkalmazottak száma 107 000. A szakszövetkezetek tagjainak száma 1974 végén 71 000 volt.

Az ipari és építőipari szövetkezet tagjainak száma 1974 végén 265 000 volt. Ezek a szövetkezetek 8800 alkalmazottat és évi átlagban 10 600 ipari tanulóat foglalkoztattak.⁵⁸

Ebből kitűnik, hogy az alkalmazottak aránya tovább nő, 1973-ban még 15,6 % volt az állandó alkalmazott a mezőgazdasági termelőszövetkezetekben, 1974 közepén pedig már 19,8 %. Az ipari termelőszövetkezetekben pedig a foglalkoztatottaknak közel egyharmada alkalmazott és nem tag.

Egyre több vitát vált ki az a helyzet, hogy a szakemberek, a gazdálkodás irányítói körében még magasabb az alkalmazottak aránya. Vitatják egyesek, hogy összefér-e a szövetkezettel, hogy alkalmazottak irányítják a tulajdonosok tevékenységét. Kétségtelen, hogy a kialakult helyzetben elvileg és elméletileg egyaránt le kell számolnunk a tiszta csoporttulajdon történelmietlen illúziójával. Még inkább így van ez az ipari szövetkezetekben, ahol magasabb a foglalkoztatottak aránya és alig van szerepe az eredeti „bevitt” tulajdonnak.

A termelési eszközök szövetkezeti tulajdonformája annak alapján fejlődik és tökéletesedik, ahogy a mezőgazdasági termelőerők nőnek és korszerűsödnek. A mezőgazdaság iparosodásának folyamata, ami egyre erőteljesebben bontakozik ki hazánkban is, gyökeres változást idéz elő a munka jellegében. A hagyományos paraszti munkát a gépi munka váltja fel és a gazdaságokban fokozatosan a gépkezelő lesz az alapvető és általános szakember, akinek képzettsége, munkaszervezése sok tekintetben hasonlóvá válik a munkáséhoz. Ez önmagában is hatást gyakorol a tulajdonviszonyok belső szerkezetére, a munkamegosztásra, az érdekeltség és ösztönzés, valamint az elosztás formáira.

A szövetkezeti tulajdon fejlődésének útja, hogy — az előzőekkel összhangban — *keretei között a vállalatszerű gazdálkodás erősödjön.* Ez nem csupán a technikai és pénzügyi, a számviteli rendszer függvénye (nyilvántartják az önköltséget, amortizációt számolnak, kalkulálnak stb.). A gazdaság egész működésében kell a vállalatszerűségnek megnyilvánulnia. Jelentősebb munkamegosztásra van szükség, specializációra és kooperációra, modern termelészervezési elvek és eljárások alkalmazására ahhoz, hogy vállalati jellegű legyen a gazdálkodás. Ezt is szolgálják az utóbbi években egyre szaporodó modern termelési rendszerek, amelyeket az állam kezdeményez, támogat és részt vesz a szervezésben is.

A gazdálkodás ilyen átalakulásához szükséges a termelőerők koncentrációja, ami hazánkban az elmúlt évtizedben igen felgyorsult. Míg 1960-ban hazánkban 4195 termelőszövetkezet működött átlagosan 1100 hektáron, 1975 elején 1638 tsz-be tömörültek a gazdaságok, és átlagterületük 3454 hektárra nőtt. (Ezen kívül 134 szakszövetkezet működik.) A koncentrált földterület alkalmas a termelés korszerű, vállalati jellegű megszervezéséhez.⁵⁹ A termelőszövetkezeti nagyság természetesen nem azonos az üzemnagysággal. Ezért nem a további centralizáció az út, hanem a specializált, korszerű tömegtermelésre kialakított

⁵⁸ A Központi Bizottság előzetes jelentése a küldötteknek; „MSZMP XI. kongresszusának jegyzőkönyve”, 22.

⁵⁹ Több helyütt már túlzott koncentrációról is beszélhetünk. Elegendő összehasonlítással megemlíteni, hogy Csehszlovákiában, szintén 1975 elején, 4449 termelőszövetkezet volt és átlagos területük csupán 907 hektár.

és széles körű kooperációban működő mezőgazdasági szövetkezeti vállalat, amely sokoldalúságát is megőrzi, hogy megfelelően tudjon reagálni a piaci változásokra.

A szövetkezeti tulajdonviszonyok fejlődése nyilvánul meg abban is, hogy lassan a múlté lesz a munkaegység szerinti elosztás, *meghonosodik a rendszeres és kalkulált jövedelemelosztási, illetve díjazási rendszer és erősen nő a fel nem osztható alap aránya a gazdaságok vagyonaiban.* Ez törvényszerű következménye a gépesítésnek, az építkezéseknek, közös állatállomány gyarapodásának, hiszen a másik legfontosabb alap, a föld volumene, nem nő, inkább csökken és változnak a földtulajdonviszonyok is.

A szövetkezeti tulajdon tökéletesedésének döntő útja a föld társadalmi tulajdonának fokozatos megteremtése. Hazánkban a felszabadulás után az ismert történelmi okoknál fogva, a föld túlnyomó része a parasztok magántulajdonába került. A fejlődés során, különösen a mezőgazdaság szocialista átszervezése után, erőteljes folyamat indult a termelőség szövetkezetekben is a föld társadal-

A mezőgazdasági termelőség szövetkezetek földtulajdonviszonyai
(A KSH számításai szerint)

	1968		1973	
	Terület 1000 ha	Összterület %-ban	Terület 1000 ha	Összterület %-ban
A mezőgazdasági termelőség szövetkezet által használt	5481	100,0	5554	100,0
Ebből:				
Termelőség szövetkezeti tulajdon	5	0,1	2074	37,5
Állami tulajdon	1521	27,7	443	7,8
Társadalmi tulajdon összesen	1526	27,8	2517	45,3
A termelőség szövetkezeti tagok és velük azonos jogállásúak tulajdona	2690	49,1	2957	52,5
A termelőség szövetkezeten kívül állók tulajdona	925	16,9	23	0,5
A termelőség szövetkezetek által egyéb címen használt földek	340	6,2	97	1,7

masítására, s ez napjainkban is tart. Amint a táblázatból látható 1968-ban még a tsz földeknek alig több mint egynegyede volt társadalmi tulajdonban, 1973-ban pedig már közel a fele. Ugyanakkor jelentősen nőtt még a tagok földtulajdonának nagysága és részaránya. Lényegében ebben az öt éves periódusban alakult ki a termelőség szövetkezeti tulajdon, ami az elkövetkező években tovább bővül és erősíti a közös gazdaságok oszthatatlan tulajdonának körét.

A szövetkezeti tulajdon fejlődésének nem alapvető útja, de lényeges tendenciája lesz az integráció a termelőség szövetkezetek között, valamint a termelőség szövetkezetek és az állami vállalatok között. A termelőerők fejlődése során ez a folyamat már az elmúlt években megkezdődött, és 1975-ben, 500 társulás keretében 900 ezer hektáron gazdálkodtak ilyen viszonyok mellett. Meg kell jegyezni, hogy a társulások többsége építőipari és értékesítési jellegű, csupán 15%-a irányul kimondottan a mezőgazdasági termelésre, azon belül is elsősorban a baromfi és sertés tenyésztésre és elsődleges élelmiszeripari feldolgozásra.⁶⁰

⁶⁰ Nagy a perspektívája a közös vállalkozásoknak, amelyek lehetővé teszik a szűkben levő szellemi tőke, szakértelem koncentrációját, a legmodernebb technika kihasználását, a

a) A termelési eszközök társadalmi tulajdona hazánkban nem kizárólagos, a foglalkoztatottak 3,4%-a kisárutermelő és vannak ezenkívül magánfoglalkozásúak, elsősorban a szellemi tevékenység területén.

A magángazdaságok termelésére és szolgáltatásaira a társadalomnak elkerülhetetlenül szüksége van, különösen a mezőgazdasági termelés egyes ágazataiban. A fogyasztási cikkek forgalmazásának is fontos kiegészítő formáját képezi a magánkereskedelem. Nem nélkülözhető a magánszektor a szolgáltatások, különösen a javítások terén. Több területen a kisárutermelés a társadalmi termelés kiegészítője, mert gazdaságunkban jórészt hiányoznak a rugalmas, gyorsan igazodni képes, kis rezsivel dolgozó közép- és kisvállalatok, amelyek minden modern gazdaságban megtalálhatók. Ezért határozott úgy az MSZMP XI. kongresszusa, hogy „Változatlanul szükség van — elsősorban a szolgáltatás területén — a főként saját munkán és a családtagok tevékenységén alapuló kisárutermelésre.”⁶¹

A tulajdonviszonyok fejlődése abban is kifejezésre jut, hogy arányaiban csökkennek a magántulajdonosi viszonyok. Ez a folyamat alapvetően nem a magángazdaság adminisztratív korlátozása és kiszorítása útján megy végbe, ez károsan hatna gazdálkodásunk egészére. A megoldás a társadalmi tulajdonviszonyok keretében szervezett gazdaság fejlődésében van. Az állami és szövetkezeti gazdaságoknak fejlődésük során olyan új formákat kell kialakítaniuk, olyan hatékonyságot és rugalmasságot kell elérniük — például a szolgáltatások területén —, hogy az versenyképtelenné tegye a magángazdálkodást. Az infrastruktúra erőteljesebb fejlesztése, a tanácsi gazdasági szektor erősítése és nem utolsósorban a mezőgazdaság eddig elmaradó ágainak nagyobb ütemű előrehaladása fokozatosan olyan feltételeket hoz létre, hogy a kisárutermelés nélkülözhetővé, sőt értelmetlenné válik.

Arra már jelenleg is törekedni kell gazdasági szabályozással, részben adminisztratív intézkedésekkel, hogy a magántulajdon ne vezessen kizsákmányolásra, s a jövedelmek jobban igazodjanak a végzett munkához. Illúzió lenne azonban jelenleg célul kitűzni, hogy itt is munka szerinti részesedés valósuljon meg. A magángazdaság léte ugyanis a mi viszonyaink között egyfajta hiánynak, ennél fogva monopolhelyzetnek a szülőtte és ez szükségképpen lehetővé teszi nagyobb jövedelem elérését. A jövedelmek korlátozása tehát csak közelíthet ahhoz, hogy ne legyen idegen munka elsajátítása a magántulajdon viszonyai között.

korszerű technológiák és szervezési rendszerek gyors elterjesztését. Jelentős szerepük lehet az agrokémiai központok, vetőmagüzemek, takarmánykeverők és más termelési szolgáltatások ilyen közös vállalkozásban való megszervezésének.

Ugyanakkor már jelenleg is beleütköznek ezek a formák a gazdálkodási szabályok egynémelyikébe. Anélkül, hogy részletezném, rá kell mutatnom arra, hogy az állami vállalatok és a termelőszövetkezetek részére eltérőek az állami hitelfeltételek, a támogatási rendszer, a fejlesztési alapképzés, stb. Bár ezeket át lehet egyedileg hidalni, de sok utánjárással és hosszú idő alatt.

A szocialista tulajdonviszonyok sokoldalúságának, a dologi, anyagi, cselekvési oldal egységének megnyilvánulására utalnak ezek a problémák. Nem elegendő a gazdálkodás új tendenciáját előrelátni, arra is gondolni kell, hogy ez a termelésszervezés, elosztás, termékfelettel elsajátítás, rendelkezés stb. területeinek fejlesztését is megkíváná.

⁶¹ „MSZMP XI. kongresszusának jegyzőkönyve”, 472.

Bonyolultabb kérdés a földmagántulajdon megszüntetése, különösen azoknak a földeknek az esetében, amelyeket nem a termelészövetkezeti közös gazdálkodásban használnak, hanem a háztájiban, telekként és egyéb módon. Ez a probléma azonban szorosan összefügg a személyi tulajdon fejlődésével, ezért annak kapcsán térünk vissza rá.

b) *A személyi tulajdon a szocializmusban teljesedik ki*, köre az életszínvonal fejlődésével, a lakosság „felhalmozásával” fokozatosan bővül. A személyi tulajdonnak alapvetően két körét kell szemügyre vennünk: a munkaerő-tulajdont és a tartós fogyasztási cikkek, valamint egyéb életkörülményeket meghatározó javak személyi tulajdonát.

A munkaerő-tulajdon problémái

A tulajdonviszonyok vizsgálata során az elméleti és gyakorlati problémákkal foglalkozók szinte kizárólagosan arra fordítják figyelmüket, hogyan viszonyulnak az emberek, kollektívák egymáshoz a termelési eszközökhöz való kapcsolódásuk alapján. A tulajdonviszonyok rendszerében ennek persze kiemelkedő és meghatározó szerepe van. Nem mellékes azonban, még ezen viszony szempontjából sem, hogyan befolyásolja az emberek, kollektívák és a társadalom viszonyát a munkaerő helyzete, a „dolgozók viszonya saját munkaerejük-höz”.

Amikor tehát azt elemezzük, hogyan kapcsolódik össze a munkaerő a termelési eszközökkel a szocialista tulajdonviszonyok keretében, fontos azt is vizsgálnunk, mennyiben rendelkezik a dolgozó saját munkaerejével.

Korábban rendszerint az volt a válaszuk, hogy a munkaerő személyi tulajdon és a munkaerő nem áru.

Az utóbbi években azonban egyre szélesebbkörű a vita a munkaerőtulajdon problémáiról hazánkban és más szocialista országokban is.⁶² Egyes álláspontok szerint a munkaerő termelő funkcióját a személyiség teljesíti, ennél fogva értelmetlen bármiféle tulajdonról beszélni. Vannak továbbá olyan nézetek, hogy a munkaerő társadalmi tulajdon, egyedileg, elkülönülten nem értelmezhető, csak összességében, mint egységes társadalmi munkaerő. E nézetek képviselői Marxra hivatkoznak, aki a következőket írta: „Képzeld el végül, a változatlanság kedvéért, szabad emberek egyesülését, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak és sok egyéni munkaerejüket *öntudatosan* (kiemelés tőlem — K. L.) egy társadalmi munkaerőként fejtik ki.”⁶³ Marx azonban itt a kommunizmus viszonyait állítja szembe a kapitalizmuséval. A szocializmusban a dolgozók egyéni munkaerejüket nem kizárólag öntudatosan, hanem egyéni érdekeik alapján fejtik ki a társadalmi termelésben és nem egy és oszthatatlan társadalmi munkaerőként, hanem annak többé-kevésbé elkülönült csoportjaiban, az állami vállalati vagy szövetkezeti kollektívákban.

A szocializmusban a munkaerő-tulajdonra is vonatkozik a történetileg átmeneti jelleg: személyi tulajdon ugyan, de nem kizárólagosan, egyre inkább erősödik benne a társadalmi elem. A dolgozó nagyobb mértékben rendelkezik munkaerejével, mint a termelési eszközökkel. Van például elég széles döntési lehetőség

⁶² A Szovjetunióban is többen azt a nézetet képviselik, hogy a munkaerő személyi tulajdon, mások azt fejtegetik, hogy a munkaerőt mint munkaképességet nem tekinthetjük reális termelőerőnek. Lásd Nyári Mária: „Viták a Szovjetunióban a munkaerő jellegéről. A társadalmi tulajdon és a szocialista vállalat”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, 110–118.

⁶³ MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 80.

abban, hogy hol dolgozik, milyen vállalatnál, intézménynél bocsátja munkahelyét a társadalom rendelkezésére. Ezért a társadalom az áruformákat is felhasználja arra, hogy befolyásolja a dolgozók munkavállalási döntéseit. Ugyanakkor a dolgozó nem választhat teljesen szabadon munkahelyet. A szocializmus korábbi fejlődési szakaszában adminisztratív eszközöket is alkalmaztak a munkaerő elosztásában. Jelenleg viszont a vállalat, intézmény alapvető joga az egyes dolgozók alkalmazása, bár ebben a társadalom központilag korlátozza, szabályozza működésüket. A munkahely szabad választása erőteljesebben „korlátozott” a magasabb szakképzettségű dolgozók esetében, például diplomásoknál, illetve olyan területeken, ahol a szakképzés költségeit nagymértékben társadalmi keretektől fedezik.

Jelentős szerepe van az egyénnek, a családnak abban is, hogyan fejleszti ki valaki képességeit, milyen területen és meddig tanul munkábaállás előtt és azután is. Az általános képzésen túl teljes egyéni választáson múlik, hogy valaki továbbtanul-e vagy sem. Ez sem marad azonban a társadalmi ráhatás és bizonyosfokú szabályozás keretén kívül. A munka szerinti elosztás, a képzettség szerinti munkavállalás, pozíció, a szakmák társadalmi megítélése ösztönzi a fiatalokat, és a már dolgozókat képességeik kifejlesztésére. Tudatos pályairányítással is nagymértékben elő lehet segíteni, hogy a fiatalok a társadalom szükségletei és egyéni tehetségük alapján tanuljanak tovább. Bár ellentmondásokat okoz, de az oktatás végső soron a társadalom szükségleti struktúrájához igazodik, s ezzel bizonyos mértékig korlátozza az egyének választási lehetőségét, továbbtanulásuk irányát, jellegét illetően.

Végül, de nem utolsósorban meg kell említeni, hogy a munkaerő újratermelésének költségeit részben és egyre nagyobb részben a társadalom viseli, de elég nagy teher hárul még az egyénekre és családokra is. Ez az egyéni ráfordítás is szükségessé teszi, hogy az egyének viszonylag széles körben rendelkezzenek munkaerejükkel, sőt az elosztás rendszerében megtérüljön a dolgozóknak ez a „befektetés”.

A szocializmus eddigi történetében nem az a gyakorlat alakult ki, amelyet Engels tartott valószínűnek.⁶⁴ A legfejlettebb és leggazdagabb országban sem sikerült még a gyermeknevelést, illetve az oktatást teljesen ingyenessé tenni (sőt annak kötelező részét, az általános képzést sem). Tandíj ugyan nincs, egyes helyeken a taneszközöket is társadalmilag biztosítják, részben az ellátást is, de a fiatalok teljes nevelésében még a családnak jelentős a költségvállalása. Még inkább így van ez a szakképzésben, illetve a magasabb színvonalú oktatásban. Nem mellékes a család szempontjából az az elmaradt jövedelem, amitől a továbbtanulás idején elesik. Hazai felméréseink például azt mutatják, hogy egy mérnök átlagosan 36 éves korában rendelkezik olyan halmozott jövedelemmel, mint egy szakmunkás ugyanebben az időszakban. Ezen túlmenően a kvalifikált dolgozó munkaerejének „folyamatos karbantartása”, „szintentartása” is több költséget és szabad időt, munkaidőn túli lekötöttséget vesz igénybe, mint az egyszerűbb munkát végzőké. Ezért a kvalifikált dolgozók később kezdenek meg életfeltételeik (lakás, berendezés stb.) felhalmozását, ami szintén szerepet játszik döntéseikben, a társadalommal szemben támasztott követelményekben.

⁶⁴ „A szocialista módon szervezett társadalomban a társadalom fedezi ezeket a költségeket, az övéi ezért az összetett munka gyümölcsei, létrehozott nagyobb értékei is. Magának a munkásnak nincs többlet-igénye.” MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 196.

Az a tendencia, hogy az állam, az egész társadalom egyre nagyobb mértékben magára vállalja a munkaerő újratermelésének költségeit, növeli annak az alapját, hogy a társadalom szabályozza is a munkaerő újratermelését és egyre átfogóbban elosztását is. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a munkaerő társadalmi tulajdonba kerül, sőt előreláthatóan ez nem is következik majd be.

A tartós fogyasztási cikkek és bizonyos termelési eszközök személyi tulajdona.

A szocializmus a sz személyi tulajdon bővülő körét biztosítja a társadalom tagjainak. A fejlődés kezdeti szakaszában a jövedelmek nagy részét a közvetlen létfenntartásra használták fel és felhalmozni is az elsődleges életfeltételeket lehetett. A későbbi időszakban azonban, amikor szükségszerűen nő a „diszkrecionális” jövedelmek aránya, erőteljesebbé válik a személyi tulajdon felhalmozása és erőteljesebb differenciálódása is. Hazánkban ez az 1960-as évek során kapott nagyobb lendületet és folytatódik jelenleg is. Különösen erős volt a személyi tulajdon gyarapodása a házak, telkek, üdülők, autók vásárlása révén, de jelentős a bútorok, háztartási gépek, eszközök, lakásdíszítés felhalmozása is.

A személyi tulajdonnak ez a felgyorsult gyarapodása, olyan körülmények között, amikor még tere van a magángazdálkodásnak — és tegyük hozzá, hogy nem kialakult még az új társadalom életmódja, fogyasztási modellje —, arra vezet, hogy a *személyi tulajdon alapvetően kettős rendeltetésű*. Egyrészt valóban a család, az egyén szükségleteinek közvetlen kielégítésére szolgál, másrészt azonban árutermelő jövedelemszerzés alapjává is válhat. Így ez a tulajdon nemcsak személyi, hanem részben magántulajdon is.

A személyi tulajdonnak ezt a kettőségét nem ismertük fel egészen a közelmúlt évekig. Ezért olvashattuk például, hogy „... az áruviszonyok kiteljesedése és a technikai fejlődés következtében fellazul a személyi tulajdon tárgyai körének és felhasználási módjának leszűkítő értelmezése... csökken a személyi tulajdon egyes tárgyainak természetes tulajdonformába való tartozása és növekszik árujellege”.⁶⁵

Ebből azután logikusan fakad Sárközi Tamás kritikája is: „... a személyi tulajdon társadalmi-gazdasági rendeltetésével ellentétesnek tekintették azt az esetet, ha az állampolgár a családi ház kertészetének termelvényeit eladta.” (Uo.) Mi más ez, ha nem árutermelés, amely történelmileg — tehát a szocializmusban is — lehet szükségszerű és hasznos, mégis a viszonyokat magántermelői jelleggel bonyolítja, aminek számos társadalmi-gazdasági konzekvenciája van.⁶⁶

Nem véletlen, hogy az MSZMP XI. kongresszusa a párt programnyilatkozatában fontosnak tartotta leszögezni, hogy: „A személyi tulajdon gyarapodását

⁶⁵ Sárközi, i. m. 73.

⁶⁶ Sárközi Tamás következetes, mert ezen felfogásában továbbmegy és a magántulajdont szinte teljesen eltünteti. „A fejlett szocialista társadalomban — írja — *valamennyi alanyi tulajdonviszonysoport elvileg egyaránt szocialista jellegű*, nincsenek eltérő tulajdon-típusok, azaz már az egyéni termelési eszköz tulajdon is — amennyiben fennmarad, és a szocialista állam által irányítottan működik — szintén szocialista jellegű” (Uo. 70.) Ez tehát a magántermelésre is vonatkozhat. Igaz, hogy kiköti „az állam által irányítottan”, de egyéni termelési eszköz tulajdonra, amire ez az irányítás eleve nem lehet alapvető és meghatározó.

Nem lehet kielégítőnek elfogadni éppen ezért azt a megfogalmazást sem, amit a tankönyvben olvashatunk: „A személyi tulajdon itt a személyes munkán alapul és nem válhat a kizsákmányolás eszközévé.” („A szocializmus politikai gazdaságtana”, Kossuth 1973, 74.) Ez nem elegendő, hiszen a kisárutermelés sem kizsákmányolás, de a magántulajdonhoz tapad.

azonban oly módon kell szabályozni, hogy az az egyének és a családok saját szükségleteinek kielégítését szolgálja, és ne sértse a közérdeket, a szocialista elveket.”⁶⁷

Különösen fontos a személyi tulajdon szempontjából a háztáji és kiegészítő gazdaságok sokasága, amelyhez az aktív keresőknek több mint 42%-a kapcsolódik.

*A mezőgazdasági kisüzemekhez tartozó aktív keresők megoszlása*⁶⁸

A keresők kategóriái	A kiegészítő gazdaságban dolgozók száma	
A termelőszövetkezetben dolgozók közül ebből fizikai dolgozó tag	675 257	566 520
Az állami gazdaságokban dolgozók közül	132 514	
A mezőgazdasági önállóak és időszakos foglalkoztatottak	100 676	
Nem mezőgazdasági főfoglalkozásúak közül ebből fizikai munkások	1 302 057	1 008 181
Összesen	2 210 504	1 575 701

Mint látható, ezek a kisgazdaságok több mint egymillió olyan dolgozót is foglalkoztatnak, akiknek a fő foglalkozása nem a mezőgazdaságban van. Persze a gazdaságok nagy része arra szolgál, hogy kielégítse tulajdonosa közvetlen szükségletét, de jelentős kisárutermelői funkciót is betölt. Ezek a kisgazdaságok termelik a mezőgazdasági termékek egyharmadát, a szőlő 25%-át, a gyümölcs, zöldség egyötödét. E termékek 60%-át áruba bocsátják és 40%-át fogyasztják el közvetlenül a termelők.

Azon kívül, hogy ezek bizonyos vagyonfelhalmozásra is alapot adnak, itt-ott még foglalkoztatnak idegen munkaerőt is, motiválják a dolgozók viszonyát a társadalmi tulajdonhoz.

A termelőszövetkezeti háztáji gazdaságok azonban jelenleg több lényeges funkciót teljesítenek, amelyek társadalmilag hasznosak, illetve nélkülözhetetlenek. E gazdaságok egy része, különösen az állattenyésztésben, olyan állóalapokat jelent, amelyeket a társadalmi termelésben csak fokozatosan, hosszú évek alatt tudunk kiépíteni. Sok helyen ezek a gazdaságok a munkaerő teljesebb, ésszerűbb kihasználását is lehetővé teszik. Bizonyos területeken a lakosság jövedelmeinek fontos forrását képezik (gyenge termelőszövetkezetek, falusi nyugdíjasok, csak gyermekneveléssel foglalkozó anyák stb.). Nem utolsósorban a helyi ellátás fontos tényezői.

Különbséget kell tennünk a termelőszövetkezeti háztáji gazdaságok és az egyéb kiegészítő gazdaságok között. A tsz tagok háztáji gazdasága működhet társadalmi tulajdonban levő földön, amit évenként változtathatnak is, például a szántóföldi növénytermelésben. A gazdálkodás a termelési feltételek megteremtésében és a forgalmi tevékenység területén erőteljesen kapcsolódhat a tsz közös gazdaságának működéséhez. Egyes esetekben még kiegészítője is lehet a közös gazdaságnak.

⁶⁷ „MSZMP XI. kongresszusának jegyzőkönyve”, 503.

⁶⁸ Közli Szabó Béla: Gazdaságirányítás, szabályozás, érdekek; „Valóság”, 1974/11, 7.

A kisárutermelés azonban meghatározó szerepet játszik, s ezért a háztáji gazdaságokat nem indokolt a nem termelőszövetkezeti kisegítő gazdaságokkal szembeállítani, mondván, hogy ez utóbbiak nem szocialista jellegűek, míg a háztáji gazdaság szocialista.

„Megítélésem szerint — írja Moharos József — tehát a termelőszövetkezeten belül folytatott kisüzemi termelés mind a tulajdon, mind a használati viszonyok szempontjából átmeneti kategória, jellegét tekintve azonban inkább tartozik a szocialista, mint a tőkés kisárutermelő formációhoz.”⁶⁹

A kisárutermelés valóban átmeneti, a kapitalizmusban is és a szocializmusban is, az alapvető termelési viszonyon kívül helyezkedik el. Az alapvető viszony befolyásolja a kisárutermelést, motiválja annak célját, mozgását, fejlődését, de a lényege azonos marad, a kisárutermelői magántulajdon. Ezért nem helyes — még a háztáji gazdaság esetében sem — szocialista kisárutermelői formációról beszélni, bármennyire fontos és pozitív a mezőgazdasági termelés szempontjából a háztáji gazdaságok szerepe.

A háztáji és más kisegítő gazdaságokat még hosszú ideig fenn kell tartani, számolva negatív hatásaikkal is. *A megoldást itt is a társadalmi termelés, a szocialista gazdálkodás erősödése hozhatja meg*, ha fölöslegessé, versenyképtelenné teszi a gazdálkodásnak ezt a formáját.

A kisegítő és háztáji gazdaságok mellett jelentős egyéb ingatlanokkal is rendelkezik a lakosság. 1973 végén az országban 2,1 millió tulajdonosnak 2,3 millió ingatlana volt. Ebből 185 ezer személynek volt jogszabályban meghatározott mértéken felül ingatlana.⁷⁰

A föld, a telkek és házak tulajdonát meg kell különböztetnünk az egyéb személyi tulajdontól. A föld termelési eszköz, tehát természeténél fogva termelésre szolgál. Tetszés szerint nem szaporítható, ennél fogva mint a gazdálkodás tárgya „monopolizálható”. Sőt fekvésbeli előnyei még erőteljesebb „monopóliumot” jelentenek. Ugyanez a helyzet a telkekkel. A házak, üdülők szaporíthatók, de a földdel együtt ezekre is jellemző, hogy óriási a kereslet irántuk, ami növeli forgalmukat, és objektív alapot ad a spekulációra is.

A föld- és telekforgalom, sőt a személyi tulajdonban levő házak adásvétele szükséges, társadalmi érdekeinkkel megegyezik, ha nem spekulációra, vagyonfelhalmozásra szolgál. Az elmúlt években azonban a spekulációs és vagyonosodási tendenciák felerősödtek, ami feszültségeket okozott a társadalomban.

Éppen a föld sajátosságai miatt kell ezeket a kérdéseket a személyi tulajdon más elemeitől elkülönítetten kezelni. A földtulajdon terén nem vezethet megoldásra a társadalmi tulajdon versenye, nem szoríthatja ki, nem teheti feleslegessé, értelmetlenné a személyi, illetve a magántulajdont. Ezért szükséges az adminisztratív beavatkozás, hogy ti. kezdetben korlátozni, később meg kell szüntetni az állami földek eladását, ugyanakkor a magán-, illetve személyi tulajdonban levő telkek adásvételét ellenőrizni kell, hogy az sem vagyonfelhalmozás, sem spekuláció alapját ne képezhesse. Ezzel együtt kialakul a bérlet rendszere, ami teljesen kielégítő akkor, ha a földet nem vagyonfelhalmozásra és spekulációra használják.

⁶⁹ Moharos József: Néhány megjegyzés a „szocialista kisárutermelés”-hez; „Közgazdasági Szemle”, 1975/4.

⁷⁰ Lásd „Népszabadság”, 1974. július 19. számát. Tájékoztató a Minisztertanács üléséről.

Összefoglalóan a személyi tulajdon alakulásának fő tendenciáját abban jelölhetjük meg, hogy fokozatosan leszakadnak róla azok a viszonyok, illetve funkciók, amelyek a személyi tulajdont részben magántulajdonná is teszik, s így kiteljesedik a személyi tulajdon alapvető funkciója a dolgozók, családok szükségleteinek közvetlen kielégítése.

*

A szocialista tulajdonviszonyok vizsgálata egyre inkább megköveteli a mélyreható és sokoldalú tudományos kutatást. Ebbe a folyamatba egyaránt beletartoznak az elméleti viták és társadalmi fejlődésünk empirikus elemzése is. Vázlatomban mindkét megközelítést igyekeztem felhasználni, bemutatni a további nagyon is időszerű eszmecsere érdekében.

A MUNKA KETTŐS JELLEGE: A „GAZDASÁGI-FILOZÓFIAI KÉZIRATOK” ÚJRAÉRTÉKELÉSÉHEZ*

MAKAI MÁRIA

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ról szóló hatalmas irodalom után lehet-e még valami újat mondani erről a műről? Véleményünk szerint nemcsak lehet, hanem kell is: új alapokra kell helyezni értékelését. Ismeretes, hogy e művel kapcsolatos állásfoglalások a fenntartás nélküli helyesléstől a teljes elvetésig terjednek s hogy a szélsőséges pólusok közt is rendkívül sokféle változat alakul ki. A fokozott érdeklődés e mű iránt — mint szintén ismeretes — abból fakad, hogy itt keresendő a válasz arra a kérdésre, hogy mikor, hogyan, milyen elméleti előfeltevések alapján alakult ki a marxizmus, mikor, hogyan formálódtak ki azok az elméleti alapok, amelyeknek létrejötte nélkül nem lehet marxizmusról beszélni. A történeti kialakulással kapcsolatos elméleti érdeklődés, a genesis történeti pillanatának feltárására irányuló törekvés csak a történeti oldalról fejezi ki az elmélet *sine qua non*ja megragadásának igényét: melyek az érett, a tulajdonképpeni marxizmus elméleti alapjai.

A „Kéziratok”-at értelmező eddigi, igen változatos állásfoglalások közös lényegi sajátossága, hogy e művet úgy helyeselték, ill. úgy korrigálták vagy vetették el — vagy ami ugyanaz, úgy mutatták fel vagy cáfolták stb. a folytonosságot az egész marxi életműben —, hogy nem szembesítették Marx központi jelentőségű felfedezésével: a munka kettős jellegének koncepciójával. E koncepció nélkül nem létezik marxista történelem- és társadalomfelfogás, nem léteznek a tudományos szocializmus alapjai és a valóságos folytonosság a marxi életműben éppen ott keresendő, hogyan vezettek el a „Kéziratok”-ban foglalt első zseniális jelzések a kettős jelleg érett marxi kifejtéséhez. Az eddigi értelmezések tehát szem elől tévesztették a folytonosság helyes rekonstrukciójának gordiuszi csomóját — legyen szó akár az állítólagos ifjúmarxizáló praxisfilozófiáról, akár a határozott cezúrárt hangsúlyozó, s több vonatkozásban még az érett Marxot is félreolvasó „strukturalista” tendenciákról, akár pedig az ifjú Marxot ricardoizáló politikai gazdaságtani nézetekről. Véleményünk szerint tehát az eddigi értelmezések bizonyos helyes részeredmények ellenére éppen az ifjú Marx forradalmian új gondolatkörének születőfélben levő *egészét* nem ragadhatták meg adekvátan, s éppen ennek az egésznek meg nem értése folytán nem rekonstruálhatták a marxi életmű átfogó egységét.

Álláspontunknak két cáfolata lehetséges. Az egyik azt fordíthatja ellenünk, hogy a marxizmusnak nem centrális, nélkülözhetetlen előfeltevése a munka kettős jellege. A másik azzal érvelhetne, hogy a „Kéziratok”-ban e felfogás

* Egy nagyobb tanulmány része.

körvonalai még nem jelennek meg. Ami ez utóbbit illeti, tanulmányunkban éppen e körvonalak meglétét kíséreljük meg igazolni, kibontva azokat a csírában levő felismeréseket, jelzéseket, amelyek éppen ezen a vonalon továbbvezetnek az érett marxi állásfoglaláshoz. (Nyilvánvaló, hogy ez az igazolás, kibontás szükségképpen töredékes és több vonatkozásban is kezdetleges marad és sokoldalú továbbfejlesztésre szorul, főként politikai gazdaságtani vonatkozásban.)

Ami most már az első ellenvetést illeti, az ezzel érvelő mindenekelőtt az egész marxi életművel kerülne szembe.

Tudomásunk szerint még egyetlen marxista igénnyel fellépő szerző sem cáfolta meg nyíltan a munka kettős jellegének marxi koncepcióját. Nem cáfolták meg tehát azt, hogy Marxnál a munka egyrészt a természeti anyag megmunkálása az ember által, technikai formaadó tevékenység, másrészt „*az embereknek az emberek által való megmunkálása*” (MEM 3,37.), s ebben a minőségben létesíti azokat a társadalmi-gazdasági viszonyokat, amelyek a természetelsajátítás minden mozzanatának gazdasági formát adnak. A munka e társadalmi jellege nélkül nem létezik maga a technikai formaadó tevékenység sem, s csak egységükben realizálódik a társadalmi termelési folyamat, legyen szó bármely társadalmi-gazdasági alakulatról.

E marxi vívmány bizonyos revíziójának lehetünk tanúi a közgazdasági irodalomban. Nemcsak arról van szó (bár ez is szimptomatikus), hogy a termelési viszonyokat sok esetben a társadalmi alakjában vett munkától független adottságként ábrázolják. Mindenekelőtt arról van szó, hogy amennyiben a munka kettős jellegét elemzik, e kettős jelleget leszűkítik az árutermelő munka kettős jellegére. E felfogás jegyében úgy tűnik, mintha az árutermelést megelőzően (és megszűnése után) nem létezett volna és nem is fog létezni a munka társadalmi jellege, amely eszerint csak sajátos formában jelenhet meg: csak akkor, amikor magántermelők alkotják a termelés kiindulópontját és amikor ily módon e jelleg szükségképpen eldologiasul.

Más koncepció szerint a munka kettős jellege mindig is létezik és ezért mindig is létezni fog a konkrét munkától megkülönböztetett elvont munka. Ismét egy más felfogás szerint a munka eredetileg kettős naturális létformájú volt — mint hasznos munka és mint energiaráfordítás — s csak az árutermeléssel vált a konkrét és az absztrakt munka formájában a természetelsajátítás gazdasági formájának létesítőjévé. (Jean-Claude Delauney: *La forme valeur de la production* . . . ; „*La Pensée*”, Octobre, 1975.) A megváltoztatandókat megváltoztatva: ezeknek az álláspontoknak az értelmében a munka társadalmi jellege csak az árutermelő munka kettős jellegének analógiájára fogható fel.

Filozófiai vonatkozásban nyilvánulnak meg a legtisztábban a munka kettős jellegének elméleti elhomályosulásából, megszűnéséből fakadó konzekvenciák. Azokról a — „*Kéziratok*”-ra hivatkozó — koncepciókról van szó, amelyek a természet és a társadalom anyagcseréjéből vezetik le a társadalmi létet s legfeljebb csak a technikai viszonyokat ábrázolják. Amennyiben azonban — szükségszerű logikai töréssel — mégiscsak szó esik a természetelsajátítás általánosabb társadalmi összefüggéseiről, kiderül, hogy a munka társadalmi jellegének változó történelmi formáit figyelmen kívül hagyó elmélet öntudatlanul is a magánmunka sajátos jellegét örökíti meg.

Az ifjú Marxot az érettől cezúrával elválasztó strukturalista felfogás ezzel szemben „*kiejti*” az előbbi irányzat által kizárólagossá tett természeti-társadalmi tartalmakat. Csak a termelési viszonyokat — mint társadalmi-gazdasági

viszonyokat — helyezi az előtérbe, miközben forrásukról, a munka társadalmi jellegéről megfeledekzik. Am legsajátabb területen belül — mint erről majd másutt szólunk — feléleszti a premarxi antropológia, e gyűlölt ellenlábasa elemeit, mert a viszonyokat nem tudja egyben a természeti-társadalmi tartalmak társadalmi-gazdasági formájaként ábrázolni. Ellenpólusa, az ifjúmarxi filozófiai antropológia éppígy képtelen legsajátabb tartalmát tudományosan értelmezni, hiszen nem társadalmi-gazdasági formáltságában s így reális történetiségében ragadja meg ezeket s így e tartalmak fiktívvé degradálódnak.

Álláspontunk szerint a munka kettős jellegéről szóló történelmi fordulatot jelentő marxi elmélet elhomályosulása, sőt eltűnése az oka a „Kéziratok” félreértésének és ennek közvetítésével a „két marxizmus” mítoszának.

Ha bebizonyítható, hogy már az ifjú Marx sem fogta fel a természetelsajátító munkát a társadalmi viszonyoktól függetlenül, akkor megszűnik a két fent jelzett irányzat elméleti jogosultsága. A „Kéziratok”: ez esetben nélkülözhetetlen előmunkáit képezik az érlelődő marxizmus egységes folyamatának — tartalmazzon ez a folyamat bármilyen minőségi ugrásokat. Azonban ez esetben új módon kell értelmeznünk a „Kéziratokat” nem mint egy filozófiai antropológiai elméletet, hanem mint a társadalmi-természeti tartalmak specifikus társadalmi formáltságának első kontúrjait vázoló művet.

Véleményünk szerint nem az ifjú Marx a hibás abban, hogy értelmezői e korai, vázlatosságában is egységes művet darabokra törték és egyes mozzanatait jogosulatlanul önállóították, abszolutizálták. Az ok abban rejlik, hogy a munkát csak mint természetelsajátítót fogják fel, illetve a társadalmi viszonyokat függetlenítik attól a munkától, amely mint „a nincstelenség” (tulajdon nélkülség — *M. M.*) formájában adott, a „közvetlen munkának” a rendje, a polgári társadalom talaját képezi (MEM 1, 286.), attól a munkától, amely mint bér munka, a föld helyett a polgári társadalom talaját képezi. (MEM 46/1, 179.)

A „Kéziratok”-ban — a sokak szerint éretlen marxizmus e művében — valójában két munkafogalom játszik központi szerepet: a „nembeli” és az „elidegenült munka”. A munka technikai, illetve sajátos jellegű társadalmi-gazdasági fogalmainak első körvonalazása rejlik itt: a munka társadalmi jellegének első körvonalazásával kialakultak a materialista történelemfelfogás alapjai s egyben — a polgári munka-értékelmélet racionális magvának elsajátítása *előtt* — a specifikusan marxi politikai gazdaságtani tematika kontúrjai. Adva volt tehát az a felismerés, amit az érett marxi mű mindvégig fenntartott és természetesen redukálhatatlan módon kifejtett: „... a tőkés termelési mód, mint minden más termelési mód, nemcsak az anyagi termékeket termeli folytonosan újjá, hanem a társadalmi-gazdasági viszonyokat, az anyagi termék létrejöttének gazdasági-formai meghatározottságait.” (Marx: „A tőke”, 3, 942.) Az ifjú Marx tehát a „Kéziratokban” vázolja először, részben analitikusan megkülönböztetve egymástól, részben pedig már egymást átható formában a természeti anyagot megformáló — a társadalmi ember természetfeletti hatalmi szerveit kialakító —, illetve a megformálók-megformáltatók termelési viszonyait kialakító kettős jellegű munkát.

Ez utóbbi, a társadalmi jellegében vett munka, többféle formát ölthet: mint a köztulajdonon nyugvó, „az embernek az ember számára való termelése”, mint „közvetlenül közösségi tevékenység” igazi közösséget létesít; a „magántulajdont”, vagy „az idegen tulajdont” termelő munkaként, „nem-emberi termelés”-ként „elidegenült formát” reprodukál. A közösségi viszonyokat, az árutermelők viszonyait, illetve a tőkés — munkás-viszonyt termelő munka,

a társadalmi formalétesítő munka első vázlata¹ abban a 6. Feuerbach-tézisben teljesezik ki, amely az emberi lényeket a társadalmi viszonyok összességében mutatja fel. Válasszuk el egymástól cezúrával a „Kéziratok” e fenti kezdeményeit a 6. Feuerbach-tézistől s ez esetben értetlenül kell állnunk e tézis genezisének kérdése előtt. Mutassuk fel a nembeli munka fogalmában Marx elméleti forradalmát: ez esetben zárójelbe kell tennünk azt a korántsem mellékes körülményt, hogy e 6. tézis magva nem a nembeli, a technikai formaadó, hanem a termelési viszonyokat létesítő munka eredményét általánosítja, tehát a technikai formaadás gazdasági viszonyait.

Végül — a jelen elemzéseink szempontjából ez utóbbi kerül most előtérbe — mutassuk fel az autentikus marxi politikai gazdaságtan kialakulásának kezdetét a ricardoi munkaérték-elmélet elfogadásában, ez esetben szem elől tévesztjük a valóságos kezdetet: a természetelsajátítás társadalmi-formai meghatározottságainak első felismeréseit, a marxi politikai gazdaságtan tárgyának korai vázlatát.

Ha tehát a marxizmus genezisének a munka kettős jellegének első körvonalázásában mutatjuk fel, *akkor nincs két marxizmus*. Bármely minőségileg megkülönböztetendő fejlődési szakaszok jellemezzék is az ifjú és az éretté váló Marx munkásságát, a materialista történelemfelfogás és politikai gazdaságtan első alapvetése nem vesztette el érvényét. Éppen ellenkezőleg, a kutatásnak azt kellene kimutatnia, hogyan fűgnek össze a munka társadalmi-gazdasági jellegével kapcsolatos első zseniális tételek, megsejtések, a mégly elvont és gyakran antropologizáló formában megjelenő kontúrok a marxi életmű későbbi egészével, hogyan rekonstruálható a megszakítottságában is folyamatos marxi életmű egésze.²

Ha tehát a munka kettős jellegének kérdését helyezzük az elemzés középpontjába, akkor új módon kell a kérdéseket megfogalmazni. Új megközelítést igényel az ifjú Marxnak a klasszikus polgári munkaérték-elmülethez kialakított viszonya. Bár a korábbi Marx-értelmezések már feltárták, hogy az ifjú Marxnak az értékviszony történetiségéről kialakított álláspontja döntő fordulatot

¹ Itt nincs terünk arra, hogy behatóan elemezzük a munka társadalmi jellege, ezen belül az elidegenült munka szinkretikus fogalmának sokoldalú vonatkozásait. E munka-fajtáknak csak arra a közös meghatározottságára utalhatunk, hogy ezek — minthogy „egy természeti erő, az emberi munkaerő” (MEM 19, 13.) társadalmi-gazdasági formáját jelentik, ezért sem bennük, sem alakzataikban nincs egy szemernyi természeti anyag sem. Ebben az értelemben jellemzik már a korai vázlatok is a csereértékeket teremtő munkát mint „tárgyasult önhasznot” (Gfk, 145.) termelőt, bármilyen legyen is maga a termék a maga természeti-társadalmi formáltságában, létében, legyen az eke vagy vaj.

² E tanulmány — mint már jeleztük — természetesen csak adalékokat szolgáltathat e feladat teljesítéséhez. Hiszen figyelembe kell venni, hogy jelen munka első intenciója, hogy ti. egyesíteni kell a „Kéziratok”-kal kapcsolatos helytálló politikai gazdaságtani és filozófiai elemzéseket, nem járt és nem is járhatott sikerrel. Mindenekelőtt: maguk a politikai gazdaságtani elemzések sem ismerik fel az ifjúmarxi forradalmian újat a munka kettős jellegének első körvonalázásában. S ha pedig nem e kettős jellegből indulunk ki, akkor nem is lehetséges a „Kéziratok” egységes politikai gazdaságtani és filozófiai értelmezése — valamint az egész marxi életmű egységes rekonstrukciója —, csak az eddigi kibékíthetetlen végletek új és új variációi, ezen belül mindenekelőtt az ifjú Marx politikai gazdaságtani ricardoizálásának és filozófiai hegelizálásának végtetei. Más fejezetben térünk majd ki annak elemzésére, hogy az ifjú Marx politikai gazdaságtani értelmezésének helytelen volta (többek között) pregnánsan jelenik meg az elidegenült munkával kapcsolatos — egy szerző álláspontján belül is megnyilvánuló — logikai ellentmondásokban. Arról is a későbbiekben lesz szó, hogy az ifjú Marx közgazdaságtani félreértése csak eredménye egyes alapvető jelentőségű politikai gazdaságtani kategóriák tisztázatlanságának.

jelentett a politikai gazdaságtan történetében és hogy az érett marxi politikai gazdaságtani koncepció első kontúrjait jelzi, úgy tűnik, hogy nem vonták le ebből a körülményből a szükséges következtetéseket. A csereértéknek mint „magántulajdonosok” történelmileg létrejött, eldologiasult társadalmi viszonyának, tehát az értékproblematika minőségi oldala ifjúmarxi vázlatának lényege ugyanis abban rejlik, hogy Marx a munka társadalmi jellegének egy különös megnyilvánulását általánosította. Mihelyt az értékteremtő munkát így, tehát a munka társadalmi jellege egyik megnyilvánulásaként értelmezzük, már adva van a következő kérdés: vajon jelzi-e az ifjú Marx a munka más társadalmi jellegét is, jelzi-e tehát a más típusú termelési szervezeteket reprodukáló társadalmi munka sajátosságait? Az erre a kérdésre adott, messzemenő általánosításokat magában foglaló válasz az lett volna, hogy Marx a „Kéziratok”-ban vázolta a közösségi életnyilvánításon, az árutermelő munkán („magántulajdonosok” munkája), valamint az idegen munka elsajátításán nyugvó termelési szervezeteket reprodukáló munkát — tehát, ha első fokon is, de általánosította a munka mindig is létező társadalmi jellegét. A közgazdászok azonban nem ebben az összefüggésben ragadják meg az értékteremtő munka problematikáját, holott csak így tárult volna fel a belső kapcsolat a politikai gazdaságtan tárgyának marxi forradalmasítása és a materialista történelem- és társadalomfelfogás közt. A munkaérték-elmélet terminusaiban kifejezve: a közgazdászok nem tudatosították a munkaérték-elmélet minőségi oldalának, a későbbi kifejezéssel szólva, az elidegenedés révén általánosuló *magánmunka* sajátosságai ifjúmarxi vázlatának jelentőségét és azt a szélesebb kontextust, amelyben e munka, illetve az általa létesített viszonyok csak egy, habár jelentős fejezetét alkotja a termelési viszonyok körvonalazódó történetének. Az értelmezők tehát nem a munkaérték-elmélet minőségi aspektusából fakadó következtetések általánosításának útján indultak el s így náluk az értékviszony történetiségének ifjúmarxi felismerése a politikai gazdaságtan privát ügye maradt. S ez jogosult is, ha már egyszer az értékteremtő munka kiszakad a fent jelzett általános összefüggéseknek — a munka társadalmi jellege problematikájának — a köréből. Abban a mértékben viszont, ahogyan az értékproblematika minőségi oldalával kapcsolatos érdeklődés leszűkül, úgy került előtérbe és tett szert az értelmezésekben uralkodó jellegre az ifjú Marxnak az értéknagyság kérdésében, azaz az érték mennyiségi oldalával kapcsolatban elfoglalt álláspontjának kritikai analízise. Az értéknagyság elemzése — mint ismeretes — legkonzekvensebb polgári formájában Ricardo nevéhez fűződik. „... a politikai gazdaságtan, ha tökéletlenül is, elemezte az értéket és az értéknagyságot, és felfedte az ezekben a formákban rejlő tartalmat.” (Marx: „A tőke”, 1, 84.) Az eddigi marxista igényű elemzések — a fent jelzettek alapján belső szükség-szerűséggel — az ifjú Marx első politikai gazdaságtani kéziratait annak alapján értékelték, hogyan közeledett Ricardo munkaérték-elméletének elfogadásához. Mivel pedig ez a közeledés ellentmondásosan és korántsem egy csapásra valósult meg — sőt csak a „Német ideológiá”-ban ment végbe — a közgazdászok ebben a lényeges vonatkozásban elmarasztalták a „Kéziratokat”. Ez az elmarasztalás jogosult is akkor, ha elfogadjuk előfeltevésüket: Marx politikai gazdaságtani fejlődését a polgári munkaérték-elmülethez való viszonyán kell lemérni.

Véleményünk szerint azonban az érték formai, minőségi oldalának (szélesebb értelemben a munka sajátos, magánjellege problematikájának) a háttérbeszorítása szükségképpen eredményezte a „Kéziratok” helytelen, mert Marx ricar-

doizálásán nyugvó értékelését. Nem tartjuk helyesnek tehát azt a koncepciót, amely nem a marxi munka érték-elmélet kialakulásának immanens logikáját tárja fel. Ennek lényege nem a mennyiségi, hanem a minőségi oldal. Az a kérdés, hogy a marxi munkaérték-elmélet mennyiségi vagy minőségi oldalának van-e elsődlegessége, egyszerre a marxista társadalomfelfogás és a politikai gazdaságtan genezisének és kategóriái belső összefüggésének központi jelentőségű kérdése, s így messze túlnő a merőben történeti vagy szakdiszciplináris érdeken. Ha ugyanis az érték kategóriát minőségi oldaláról ragadjuk meg, akkor a munka ama sajátos társadalmi jellegét általánosítjuk, amely minden természetadta termelési szervezetben a független magántermelők termelési viszonyait létesíti. Kibontakozik tehát a *termelési viszonyok* egyik típusa (itt csak erre a típusra korlátozódunk), amelynek elméleti általánosítása jelentős szerepet játszott mind az ártermelő társadalmak marxi kritikai analizisében, mind pedig a materialista társadalomfelfogás alapkategóriájának létrejöttében. Ha azonban az érték kategóriát mennyiségi vonatkozásában helyezük előtérbe, akkor megszakad a kapcsolat a politikai gazdaságtan és a materialista társadalomfelfogás közt.

Hiszen ha — mint látni fogjuk — a materialista történelemfelfogás politikai gazdaságtani megalapozása abban keresendő, hogy az értéket a kereslet és a kínálat harca helyett a termelési költségek határozzák meg, abban, hogy Marx elfogadta a piaci ár és a munkaérték dialektikáját, akkor jogosultnak tűnnek fel mindazok az álláspontok, amelyek (ha más megfontolások alapján is) de tagadják a marxi történelemfelfogás politikai gazdaságtani megalapozásának szükségességét. Az effajta „megalapozás” ugyanis a politikai gazdaságtan privát ügye, hiszen korántsem nyújt felvilágosítást e két diszciplína valóságos kapcsolatáról. A marxi társadalom- és történelemfelfogás átfogó kontúrjait ugyanis igen jól fel lehet vázolni a piaci ár és az érték dialektikája nélkül, de e kontúrok nem bontakozhatnak ki (ahogyan az ifjú Marx esetében nem is bontakozhattak ki) anélkül, hogy ne ismerte volna fel ezekben az eldologiasult alakzatokban a magánmunkák sajátos — a „többlettermeléstől” függő — társadalmi jellegét, amely a tudattól és az akarattól független viszonyokat létesít.

Ma, amikor a marxista igényű filozófiai irodalomban az az irányzat terjed el, amely a tárgyiasulást társadalmi forma nélkül ábrázolja, azaz a munka társadalmi meghatározottságaitól függetlenített hasznos (nembeli) munkát tartja kizárólag szem előtt, vajon a lényegyet tekintve nem ezt a koncepciót támogatja-e az a scientikus politikai gazdaságtani felfogás, amely az értéknagyság ricardoi elméletének elfogadását jelöli ki (ha önellentmondóan is) forduló-pontként az ifjú Marx fejlődésében? Ha ugyanis a marxizmus létrejöttének politikai gazdaságtani kísérőjelensége (vagy eredménye) az a tétel, melynek értelmében a termék értékét az előállításához szükséges munkamennyiség határozza meg, akkor ez a felfogás vajon nem járul-e hozzá annak a praxis-filozófiai koncepciónak a megszilárdításához, amely eltekint a társadalmi-gazdaságilag formált termelés fogalmától? És éppen ezért, mert ettől eltekint, az idő mindig a termék oldalán jelenik meg: a termék mindig használati tárgy és érték, s a termékben mint értéknagyságban a történelmileg változó elem csak a munkaidő csökkenése, de az idő érték kifejezése éppolyan változatlan adottság, mint a természetelsajátítás emberi szükségletre. A termék értéknagyságának állandó csökkenésében csak a „természeti korlátok visszaszorulása” s így a társadalmi szubjektumnak a természet feletti fokozódó uralma fejeződik

ki. Ily módon azonban megszűnik a munkaidő tisztán társadalmi dimenziója, elméletileg zárójelbe teszik azt a körülményt, hogy nem egy egységes szubjektum uralja az időt, hanem a magánmunka végzőit és végeztetőit egyaránt igájába kényszeríti az uralom elvesztése termelésük társadalmi összefüggése felett, amely utólag és természet törvényként érvényesül. Így hát csak egy munkáról szólnak — a természeti anyagnak formát adóról —, s nem szólnak a munka társadalmi jellegéről, amely magánmunka. Ugyanakkor a terméket mégis a munka e magánjellegével összenőttként ábrázolják, hiszen a tartam mindig a dolog oldalán jelenik meg. A munka társadalmi jellegének eldologiasultsága így válik örökkéssé s így dicsőül meg a magánmunka „sans phrase munkaként”. (MEM 32, 9.)

Ami a közgazdászokat illeti, ők természetesen hangsúlyozzák, hogy az értékteremtő munka csak meghatározott társadalmi feltételek közepette jön létre. De ha az értéknagyságra való koncentráció folytán háttérbe szorul az a — már az ifjú Marx által is jelzett — körülmény, hogy a dolgok csereértéke az emberek termelőtevékenységének egy sajátos kifejezési módja, ha a közgazdászok nem elemzik, hogy a használati tárgy értékformájában megjelenő és a termelők különös társadalmi-gazdasági viszonyát létesítő munka csak egyik válfaja a munka társadalmi jellegének, mely mindig is létezett, akkor hallgatólagosan is kiszélesítik annak a filozófiai antropológiának az elméleti alapjait, amely „elhanyagolható mennyiségnek” tartja a munka társadalmi jellegének problematikáját.

A munka társadalmi jellegének a zárójelbetétele, illetve e jelleg egy különös alakzatának hallgatólagos megörökítése egymástól elválaszthatatlannak bizonyulnak, át- meg átcsapnak egymásba. A közgazdászok, akik az értéknagyság kérdésére koncentrálnak, ahelyett, hogy a munka kettős jellegét helyeznék a középpontba (implicite), e jelleg egy különös formájának az őt nem megillető általánosságot követelnek. Az értéknagyság kérdése úgy nyeri el ezt a jogosulatlan általánossági fokot, hogy a materialista történelemfelfogás kialakulásának politikai gazdaságtani korrelátumává válik. Nem a munka kettős jellege képezte eszerint a marxista történelemfelfogás és a politikai gazdaságtan forradalmasításának egységes alapját, kiindulópontját — ezen belül nem a munka társadalmi jellegével kapcsolatos első felismerések alkották a döntő mozzanatot —, hanem ez utóbbi jelleg eldologiasult formája mennyiségi meghatározottságának felismerése. Talán látható, hogy mennyire inadekvát az általánosság-
nak e két foka s hogy innen, e téves felfogásból fakad az, hogy a közgazdászok nem is tudnak választ adni a kérdésre: mit jelent az ifjú Marx politikai-gazdaságtani állásfoglalása a materialista történelemfelfogás kialakítása szempontjából? Kiderül ugyanis, hogy az általánosság magasabb szintjére emelt értéknagyság-elmélet, amely állítólag a materialista történelemfelfogás politikai gazdaságtani velejárója, voltaképpen nem is Marxé, hanem Ricardóé s hogy az értéknagyság marxi elméletének kidolgozása kb. még másfél évtizedet várhat magára. Ez viszont azt jelenti, hogy a materialista társadalomfelfogás vagy ricardói alapokra épült, vagy pedig nélkülözi a politikai gazdaságtani alapvetést. Újra csak eljutottunk elemzésünk kiindulópontjához: a munkaérték-elmélet mennyiségi oldalának a jogosulatlan előtérbe kerülése, ha latens módon is, de azt a következtetést eredményezi, hogy a marxi történelemfelfogás létrejötté nem is igényelte a marxi politikai gazdaságtani megalapozást.³

³ „Emellett megállapíthattuk, hogy Marx a negyvenes évek második felében írt mun-

A klasszikus polgári munkaérték-elmélet, azaz az értéknagyság elméletét helyezi a középpontba Ernest Mandel is. Marx és Engels útja eszerint a munkaérték-elmélet elvetésétől annak elfogadásáig vezetett. Mandel kiemeli a „Német ideológia” két passzusát. Ezek szerint az árat a termelési költségek, azaz a munka határozza meg. (E. Mandel: „La formation de la pensée économique de Karl Marx”, Maspéro, 1970, 45. — első kiadás: 1967.)

Arra a kérdésre, hogy vajon miért fogadta el Marx és Engels a munkaérték-elméletet, Mandel így válaszol: „Nyilvánvalóan igazságtalanságot követnénk el a két baráttal szemben, ha azt gyanítanánk, hogy a ricardoi elmélettel kapcsolatos álláspontjukat kizárólag ennek az elméletnek az *agitációs értéke* hatására változtatták meg.” (45.) (Ricardo és a ricardiánus proletárellenzék álláspontjának megismeréséről van szó.) Nem, más oka is volt új álláspontjuknak, annak hogy „... Marx a munkaérték-elmélet elvetésétől eljutott annak elfogadásáig: a kereslet és a kínálat viszonyai történelmi fejlődéstendenciáinak elemzése a kapitalista termelési módban és ezek kapcsolata a ricardoi természetes árral, azaz a munkaértékkel. Ez az elemzés vezette el ahhoz a következtetéshez, hogy az ipari termelés óriási növekedésével ez a természetes ár válik

kában lényegében Ricardo munkaérték-elméletét fogadta el és Ricardo helyes nézeteivel együtt egyben egy sor hibás nézetét is osztotta, habár ezekben a munkákban már bizonyos pontokon a ricardoi és a marxi értékfelfogás egyes különbségei is megjelennek.” (W. Tuchscheerer: „Bevor das Kapital entstand”, Akademie Verlag, Berlin 1968, 425.). Tuchscheerer munkája annyiban figyelemreméltó, hogy a legrésztelensebben és emellett egészen az ötvenes évek végéig elemzi Marx politikai gazdaságtani nézeteit. Így fény derül olyan összefüggésekre is, amelyek fölött más értelmezések (vagy azért, mert csak a „Kéziratok”-at vizsgálják, vagy azért, mert nem kényszerülnek beható elemzésekre) elsiklanak. Tuchscheerer állásfoglalásából, habár retrospektíve, de látható, hogy a történelmi materializmus kialakulásának politikai gazdaságtani korrelátuma lényegében (egy korrigált) ricardoi munkaérték-elmélet volt. Eszerint azonban a történelmi materializmus függetlenül jött létre a marxi politikai gazdaságtani felfogás legátfogóbb alapjaitól. — Tuchscheerer és a többiek állásfoglalását osztja Ripp Géza is: „A filozófia nyomorúsága” éppen azért új korszak a marxista *politikai gazdaságtan* fejlődésében, mert e mű szemlélete a már kifejlődött materialista társadalomfelfogásra épült és ezzel szervesen együtt járt a klasszikus politikai gazdaságtan által kidolgozott munkaérték-elmélethez való új viszony. Itt szükséges azonban megjegyezni, hogy e műben még nem a marxi, hanem a ricardoi munkaérték-elméletről van szó...” (Ripp Géza: „Politikai gazdaságtan és ideológia”, Kossuth 1973, 89.) Tehát: a materialista történelemfelfogásnak vagy nem volt politikai gazdaságtani előfeltétele és megalapozása, vagy pedig ez a funkciót a ricardói munkaérték-elmélet tölti be. — Olyan koncepciót bírálunk itt, amelyet a közgazdászok *általában* osztanak s amelynek végső forrása — mint jeleztük — a munka kettős jellegének hibás felfogásában, közelebről a marxi munkaérték-elmélet minőségi oldalának elhanyagolásában rejlik. Ebből adódik, hogy bírálatunkban nagyon is eltérő ideológiai-politikai alapállású szerzők kerültek egymás mellé. Mi sem volna helytelenebb, mint elfeledkezni ezekről a mélyreható ellentétekről, amikor az adott kérdésben együtt bíráljuk Mandelt és Tuchscheerert, valamint Ripp Gézát (vagy, amint erre a későbbiekben kerül majd sor, pl. Ronald Meeket). Abból, hogy Mandel örömet fejez ki afelett, hogy a fiatalon elhunyt NDK-beli kutató, Tuchscheerer, tőle függetlenül vele megegyező felfogást dolgozott ki az ifjú Marx politikai gazdaságtani fejlődését illetően, dőreség volna arra következtetni, hogy e két szerző általános ideológiai-politikai nézetei is megegyeznének. Mi több: Ripp Géza egész művén — amelynek különben jelentős érdeme, hogy a manapság oly divatos ifjúmarxizáló filozófiai antropológiát bírálja — végigvonul egy határozott polémia Mandel nézetei ellen. A bírált szerzők tehát csak az általunk a fentiekben vizsgált kérdésekben értenek (többé-kevésbé) egyet. Éppen ezért azt hisszük, hogy ha megkíséreljük bizonyítani azt, hogy e szerzők által képviselt álláspont végső soron elfogadhatatlan premisszákon nyugszik, akkor ezzel hozzájárulunk az adott alapproblémák tisztázásához.

egyre inkább a szabállyal szemben a természetes ártól erősen eltérő monopóliár egyre inkább kivételessé lesz. Mihelyt ezt elismerik, magától adódik a munkaérték-elmélet elfogadása, mert így bebizonyosodik, hogy az értéket nem a „piac törvényei” hanem a magában a termelésben bennerejlő tényezők határozzák meg.”

Mivel Mandel nem tudja elméletileg megindokolni Marxék útját a munkaérték-elmélet elvetésétől annak elfogadásáig, ezért az elfogadásnak az egyik állítólagos oka Ricardo és ellenzéke elméletének agitációs értéke marad. Ez azonban azt jelenti, hogy Marxot és Engelst tudományon kívüli okok is ösztönözték a klasszikus munkaérték-elmélet elfogadására. Valójában azonban Marxék sohasem vezették ilyen tudományon kívüli — és Marx által később vulgárisnak nevezett — indítékok bármely elmélet racionális magvának elsajátítására. Éppen ellenkezőleg: Mandel szemléletének fogyatékosága nyilvánul meg pregnánsan e hamis vádban. Hiszen, mint meglátjuk, már a „Kéziratok” Marxa is kritikailag állt szemben az általában vett technikai és a különös gazdasági mozzanatok összenőttiségének fikciójával, amely Ricardo koncepcióját éppúgy jellemezte, mint proletár ellenzékét. Ezért nem lehetett szó arról, hogy Marx közvetlenül, ideologikus előfeltevéseik meghaladása nélkül kapcsolódjon ezekhez az elméletekhez, anélkül, hogy a legátfogóbb körvonalaiiban tisztázta volna: milyen történelmileg múltékony jellegű társadalmi meghatározottságú munkát általánosít a polgári munkaérték-elmélet és proletár ellenzéki bírálata? E kérdésselvetés alapvetését kezdte meg az ifjú Marx a munka kettős jellegének első körvonalazásával.

Mandel T. R. Edmondsra, W. Thompsonra és John Brayre utal: Marx 1845 júliusa és augusztusa közt, manchesteri tartózkodása alatt ismerkedett meg ezekkel a szerzőkkel. Szerintünk azonban Marx Brayék hatására éppúgy nem fogadhatta el a polgári munkaérték-elméletet, ahogyan korábban Proudhon hatására sem fogadta el — amint erről a „Kéziratok” tanúskodik. Marx már a „Kéziratok”-ban is az elméleti belátás összehasonlíthatatlanul magasabb fokán állt, mint Ricardo ellenzéke. Annak első vázolója ugyanis, hogy milyen sajátos jellegű munkát általánosít a polgári munkaérték-elmélet, olyan pozíciót jelentett, melyhez viszonyítva óriási hanyatlást jelentett volna a Ricardo ellenzékéhez való csatlakozása. Mi több: ezt a csatlakozást Marx már kivívott pozíciója egyenesen lehetetlenné tette. Hiszen Bray és a többiek a termelési költségek érték meghatározó szerepét az általában vett termelés velejárójának tekintették, akár csak Proudhon (l. később). Ebben az álláspontban viszont az ifjú Marx számára koncentráltan jelent meg az a körülmény, hogy a teoretikus az árutermelő gazdaságok lét meghatározottságait örök evidenciaként fogadja el. Bray jóval inkább kulcsot adott Marx számára a proudhonizmus kispolgári lényegének mélyreható általánosításához, a közte és a Ricardo egyenlősítő alkalmazásában megrekedő politikai gazdaságtani koncepciók közti szakadék felvázolásához. (Vö. MEM 4, 94.) Az ifjú Marx tudta: „A tisztességes polgár illúziójának eszményre avatása” jelenik meg azokban az állásfoglalásokban, amelyek szerint „egyedül a munka teremt értéket” . . . „nemcsak hogy minden embernek dolgoznia kell és ennél fogva cserélésre képessé kell válnia, hanem egyenlő értékeknek mindig egyenlő értékekkel kell kicserélődniük . . .”, — amelyek szerint „A termelési költségek határoznák meg minden körülmények között a termék értékét, és egyenlő értékek mindig egyenlő értékek ellenében cserélődnének ki.” (MEM 4, 101., 94—98.) Álláspontunknak korántsem mond ellent, hogy mindezt Marx 1846—47 telén fejtette ki — szerves folytatása

ez annak a Proudhonnal való — részben még latens — elméleti szembenállásnak, amelyről a „Kéziratok” is tanúskodik.

Ricardo proletár ellenzékének legkiemelkedőbb képviselője Hodgskin volt. Az ifjú Marx 1845-ben feltehetően még nem ismerte Hodgskint — állítja Mandel —, mégis Engels révén értesülhetett nézeteinek nagy hatásáról. Az érett Marx a következőképpen fogalmazza meg Ricardo proletár ellenzékének álláspontját, amelyet a legbehatóbban éppen Hodgskin munkásságával kapcsolatban elemzett: „A munka a csereérték egyetlen forrása, és a használati érték egyetlen aktív teremtője. Így mondjátok. Másrészt azt mondjátok, hogy a tőke minden, a munkás semmi vagy a tőke pusztá termelési költsége. Sajátmagokat cáfoltatok meg. A tőke *semmi* más, mint a munkás becsapása. A munka minden.” (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3. 234.)

Azonban már az ifjú Marx számára is fából vaskarikát jelentett volna a munka melletti döntés, a tőke ellen. Hiszen a munka vagy elidegenült s ez esetben szükségképpen idegen tulajdont, a „nem munkásnak a munkához és a munkához való tulajdonviszonyát” (Gfk, 55.) termeli (s hogyan is lehetne igenelni az okot és tagadni az okozatot); vagy pedig nembeli ez a munka, nem más tehát, mint a termelési folyamat egyik oldala, amely önmagában semmit sem hoz létre, nemhogy csereértéket, árutermelők viszonyait, vagy tőkés — munkás tulajdonviszonyt (lévén ezektől és mindenfajta más viszonytól való absztrakció — tartalom, forma nélkül). Tehát maga a kérdésfeltevés hibás, hiszen nem kettős alakjában fogja fel a munkát, s bár annak fonákját képviselve, megmarad a polgári politikai gazdaságtan talaján. Más előjellel, de szintén összemosza a természetelsajátítás folyamatát és szerveit az elidegenült formával. „... a közgazdászok állandóan összekeverik a meghatározott sajátos formát, amelyben ezek a dolgok tőkét jelentenek, dolgokként és minden munkafolyamat egyszerű mozzanataiként való tulajdonságukkal.” (Uo. 239.) Itt reked meg Hodgskin is: azért becsüli le a munka tárgyi szerveit, a már realizált munkát az elvencsel szemben, mert a tőkés rendben a múlt munka tőkeformában jelenik meg és uralja az elevent. (Uo. 248.) Marx bírálatainak tárgya — mint ismeretes — nem a tárgyi gazdagság, hanem kifejlésztésének és elosztásának antagonisztikus formája volt, mindenekelőtt az a viszony, amelyben a munka feltételei magával a munkával szemben idegen és leigázó hatalomként lépnek szembe. Ricardo és ellenzékének hamis alternatíváját az ifjú Marx nem ismerte még, de meghaladta az új kérdés megfogalmazásával: „hogyan viszonyul a *külsővé-idegenné vált munka* az emberiség fejlődésmenetéhez”. (Gfk, 54–55.) (Ezzel egyben adódott a későbbi kérdésfelvetéshez a kiindulópont: hogyan és meddig termelő a tőkeviszony? — szemben Hodgskin álláspontjával: a tőke nem termelő.) Továbbá, tekintve, hogy Marx a tőkés gazdaság minden kategóriáját az elidegenült munka megnyilvánulásának tartotta, ezzel a pozícióval adódott e kategóriák átfogó bírálatának alapja — míg a ricardoi proletár ellenzék képviselői „a tőkés termelés összes gazdasági előfeltételeit örök formáknak fogadják el. (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3. 234.)

Mandel második érve, hogy ti. Marx végül is azért fogadta el a munkaérték-elméletet, mert bebizonyosodott számára, hogy az értéket nem a piac törvényei, hanem a magában a termelésben benne rejlő tényezők határozzák meg, éppúgy nem helytálló mint az előbbi érv: Marx útja a szóban forgó vonatkozásban korántsem redukálható a természetes ár és a monopolár viszonyának felismerésére. Összehasonlíthatatlanul bonyolultabb elméleti megfontolások

állnak itt háttérben, amelyek közül itt ismét csak arra utalhatunk, hogy az ifjú Marx számára kezdettől fogva úgy jelentkezett a legalapvetőbb kérdés: az „anyagi életviszonyok” mely sajátosságai indokolják a ricardoi „természetes ár” létrejöttét? Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy Mandel jogosulatlanul állítja szembe a „piac törvényeit” „a termelésben benne rejlő tényezőkkal” — függesszük fel a törvények működését s megszűnik a munkaérték.⁴

Mandel, Tuchscheerer és Ripp Géza lényegében azt a felfogást követik, amit D. I. Rozenberg alapozott meg. Az érték és az ár dialektikájának feltárásában rejlik az a fordulat, amelyet a történelmi materializmus kidolgozása a politikai gazdaságtan számára jelentett.⁵

Akár a történelmi materializmus létrejöttének korrelátumaként, akár eredményeként értelmezik tehát a közgazdászok a klasszikus polgári munkaérték-elmélet elfogadását, mindenképpen homályban marad a fő kérdés: milyen sajátosan marxi politikai gazdaságtani előfeltételei voltak a történelmi materializmus létrejöttének? Rozenberg állásfoglalása szerint — de nemcsak szerinte — a már kialakult (kialakulófélben levő) történelmi materializmus indítja meg a politikai gazdaságtani felfogás átalakulását, „azaz” az áttérést a polgári munkaérték-elmélet elvetésétől ennek felfogásáig.⁶

Mandel nézete szerint: „... Marxot és Engelst történelmi-filozófiai tanulmányaik konklúziója pontosan a munkaérték-elmélet klasszikus elméletének kiindulópontjához vezette vissza, amit Marx sajátos módon újrafogalmaz.” (Id. mű 47.) Eszerint azonban Marx társadalmi-gazdasági determinizmusa — hiszen erről szól itt Mandel — egybeesik Ricardo kiindulópontjával. Milyen

⁴ „Ha Proudhon úr elismeri, hogy a termékek értékét a munkaidő határozza meg, akkor egyúttal el kell ismernie azt az ide-oda ingadozó mozgást is, amely (az egyéni cserére alapozott társadalomban) egyedül teszi a munkaidőt értékmérővé. Nincs kész konstituált „arányossági viszony”, hanem csak konstituáló mozgás van”. (MEM 4, 90.)

⁵ „... miután Marx kidolgozta a dialektikus materializmus alapjait s kiterjesztette ezeket a társadalmi, ezen belül gazdasági jelenségekre, arra a következtetésre jutott, hogy a piaci árak, bár szembenállnak a munkaértékekkel és ebben az értelemben tagadják, mégsem szakadnak el tőle, hanem a munkaértékkel együtt mozgást alkotnak — egy igazi dialektikus mozgást, amelyet az ellentétek harca eredményez.” (D. I. Rozenberg: „Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts”, Dietz Verlag, Berlin 1958, 96.)

⁶ „Marx nagyon rövid idő alatt eljutott a munkaérték-elmélet tagadásától annak elismeréséhez; arról az időszokról van szó, amelyben megalapozta a történelmi materializmust. „A filozófia nyomorúsága”, ahol Marx a munkaértéket teljes egészében elismerte és megalapozta az értéktöbblet-elméletet, csak a „Német ideológia” után jött és jöhetett létre, amelyben a dialektikus materializmus alapelveit a történelemre alkalmazta, tehát a történelmi materializmust kidolgozta.” (Id. mű 94—95.) — Csak mellékesen jegyezzük meg: az a nézet, amely a történelmi materializmus létrejöttét a dialektikus materializmusból vezeti le, megfelelnek arról, hogy maga a materialista dialektika nem jöhetett volna létre a történelemfelfogás materialista talpraállítása nélkül — legalábbis ha ahhoz tartjuk magunkat, hogy a dialektikus materializmus a társadalom mozgástörvényeinek is legmagasabbfokú általánosítása. Nem meggyőző tehát az a nézet, amely nem tudatosítva a materialista történelemfelfogás döntő jellegű politikai gazdaságtani előfeltételeit és a valóságos összefüggésükben megragadott e két diszciplína szerepét a dialektika marxi általánosításában, az ily módon kiüresített dialektikus materializmusra bízva az „első lökés” funkcióját. A materialista dialektika létrejöttét ily módon (implicite) egyfajta münchenhauseni aktusként ábrázolják.

Tuchscheerer szerint a „Német ideológia”-ban és „A szent család”-ban kidolgozott materialista történelemfelfogás alkotta „a közvetlen tudományos alapját és kiindulópontját a politikai gazdaságtan már világosan látszó átalakulásának”. „... a munkaérték-elmélet elismerése és a történelmi materializmus kidolgozása nagyjából és egészében egybeesett.” (Tuchscheerer: „Bevor das Kapital entstand”, 233., 239.)

előfeltevéseken alapulhat és milyen elméleti értékkel rendelkezhet ez a marxi elmélet, ha csak a klasszikus polgári közgazdaságtan kiindulópontjának elfogadására ösztönözte Marxt? Amikor pedig Mandel a munkaérték-elmélet sajátos marxi újrafogalmazásáról szól, akkor itt már beleérti ennek az elméletnek minőségi oldalát is. Ez azonban azt jelenti, hogy Marx nem is fogadhatta el adott formájában Ricardo elméletét, ami a mi álláspontunkat igazolja, azt ti., hogy Marx csak a minőségi oldal megragadása után közeledhetett a mennyiségihez. Mandel tehát egyrészt következetesen az értéknagyság elméletének elfogadását jelöli meg Marx érettsége kritériumaként, amikor pedig a polgári munkaérték-elmélet racionális magvát elsajátító Marxról szól, becsempészi ebbe a fejlődési fokba a munkaérték-elmélet terén végrehajtott marxi fordulatot. E fordulat elméleti értéke ily módon — mivel nem más, mint a polgári munkaérték-elmélet „sajátos újrafogalmazása” — elenyészik. A termelési viszonyok materialista elméletének jelentős fejezete, ami a maga részéről a materialista történelemfelfogás jelentős körvonalait tartalmazza — tehát úgy jelenik meg, mint az értéknagyság problematika „sajátos újrafogalmazása”! — Mandel álláspontja is világosan jelzi hogy mennyire aktuális, sürgető feladata e fejtetőre állított összefüggések újbóli talpra állítása.

Mindvégig homályban marad ugyanis így a kérdés, hogyan függ össze az a marxi felismerés, hogy a társadalmi viszonyok éppúgy az emberek termékei, mint a len és a vászon, azzal a ricardoi munkaérték-elmélettel, amely szerint a vászon értékét termelési költségei határozzák meg. Ha ugyanis a ricardoi munkaérték-elmélet elsajátítása alkotná a forradalmian újat Marx fejlődésében, akkor a politikai gazdaságtanban bekövetkezett marxi fordulat éppen ennek az utóbbi tételnek leszögezésében állna. A mai értelmezések ennek az álláspontnak az elsajátítását követelik meg Marxtól és ennek hiányában marasztalják el. Eközben elkerüli figyelmüket, hogy az ifjú Marx a munka társadalmi jellegének egy különös, eldologiasult formáját ismerte fel a relatív munkamennyiségek e kísérteties világában, egy olyan formát, amely a munka más típusú társadalmi szervezete esetén megszűnik. Ezért nem érthetünk egyet azzal a korábbi értelmezésekkel sűrítő állásfoglalással, mely szerint Marx a dialektikus és a történelmi materializmus kidolgozásának hatására felismerte, hogy „... az áru termeléséhez szükséges termelési költségek az állandó áringadozások ellenére az árucserre szabályozó elveként áttörnek és a konkurrencia az áru árát állandóan termelési költségeire vagy a termeléséhez szükséges munkaidőre vezeti vissza.

Marx tehát a 40-es évek második felének elején a polgári politikai gazdaságtannal szembenálló osztályálláspontról és filozófiai álláspontról eljutott a munkaérték-elmélet elismeréséhez és ezzel a klasszikus polgári politikai gazdaságtan legjelentősebb vívmányának elismeréséhez.” (Tuchscheerer, id. mű., 425.) Látjuk: az értelmezők szerint hol a történelmi materializmus kialakulása alkotja az alapját a munkaérték-elmélet elfogadásának, hol pedig egybeesik két folyamat, „csak” az marad a homályban, hogyan alakult ki a történelmi materializmus, mi köze az „anyag életviszonyok”, a „közvetlen munka” ifjúmarxi koncepciói továbbfejlesztéséhez a ricardoi értéknagyság-elméletnek? E kérdésre nem találunk választ, ezért elkerülhetetlen az elméleti homály, a kitérés az alapvető kérdések világos exponálása elől.

Véleményünk szerint a történelmi materializmus kialakulásának a politikai gazdaságtanban gyökerező feltétele volt az, hogy Marx a munka társadalmi jellegét a „Kéziratok”-ban körvonalazta. Ennek a problematikának a kibonta-

koztatása követelte meg a munkaérték-elmélet már kidolgozott, mennyiségi aspektusának — időleges — háttérbeszorítását az alapvető, az új, a minőségi oldal érdekében. A termelési viszonyokat, a gazdagság termelésének társadalmi formáit létesítő munka első kontúrjai egyszerre jelzik a politikai gazdaságtan specifikus marxi tárgyának és a materialista társadalomfelfogás alapvető jelentőségű kategóriájának kezdődő kibontakozását.

Ami most már a munkaérték-elméletet illeti: egy teljesen más Marx-felfogás alakul ki akkor, ha értékelésünk kritériuma az, hogy mikor szakított az ifjú Marx a „sans phrase munka” fogalmával s vázolta fel a munka társadalmi jellegét (ezen belül a „magántulajdonosi” munkát, mint egyenértéket, értéket termelő munkát), illetve ha kritériumunk Ricardo munkaérték-elméletének közvetlen elfogadása. Az előbbi esetben Marxnak az értéknagyság kérdéséhez való fenntartásos viszonyában szükségszerű mozzanatát látjuk annak az egyedülálló, egyedül termékeny útnak, amelyen az első lépést az érték minőségi oldalának megragadása jelentette. Ha viszont az utóbbi kritériumhoz tartjuk magunkat, ha tehát az érték mennyiségi oldalára helyezük a hangsúlyt s így Marx fejlődésének mértékét e termelési költségek érték meghatározó szerepének felismerésében mutatjuk fel, akkor Marx, ha úgy tetszik, mindaddig a kispolgári szocializmus befolyása alatt áll, amíg nem ismeri el a munkaérték-elmélet jogosultságát. Eszerint azonban az ifjú Marx politikai gazdaságtani koncepciója kifejezetten csak hátráltathatta a materialista történelemfelfogás alapjainak kidolgozását. Ez a koncepció — a szükségszerű belső önellentmondásoktól terhesen — csak logikusan végigviszi a ma uralkodó, az értéknagyságra koncentrááló felfogást. Ha tehát az értéknagyság válik az alfává és ömegává és ha a kispolgári szocialista Proudhon szerint a tőkés viszonyok közepette nem érvényesülhet az egyenértékű csere és végül, ha Marxnak is kételyei vannak a polgári munkaérték-elmélettel kapcsolatban, akkor Marx is a kispolgári szocializmus hatása alatt áll. Politikai gazdaságtani alapvetés nélkül ugyan nem létezhet marxista társadalomfelfogás — hangsúlyozza Ripp Géza és ebben teljesen egyetértünk vele —, de ennek a társadalomelméletnek a létrejötte (a koncepció belső logikája szerint) mégis nélkülözötte ezt az alapvetést, sőt, éppen az állítólag legfontosabb kérdésben, a munkaérték-elmélet kérdésében, hibás elméleti előfeltevésen nyugodott.⁷

⁷ Ripp Géza a klasszikus polgári munkaérték-elmülethez való viszonyán méri le Marxot és Proudhont. Jelzi ugyan, hogy már 1845 előtt is több kérdésben eltérés állt fent Marx és Proudhon közt („... a marxi felfogás Proudhonnal szembeni ellentéte már 1845 előtt is jóval mélyebb volt, mint ahogy ez a közvetlen polemikus megjegyzésekből következik”. Ripp Géza: „Politikai gazdaságtan és ideológia”, Kossuth 1973, 88.), Marx mégis helyeselte a klasszikus gazdaságtan proudhoni bírálatát. Ez a bírálat „... a — tőkés tulajdonnal azonosított magántulajdonnal összeegyeztethetetlennek tartotta az egyenértékű cserét, ezért a nagyiparon alapuló tőkés termelést összeférhetetlennek nyilvánította az „örök igazsággal”, az általános erkölcs követelményeivel, mivel nem érvényesülhet benne az értéktörvény.” (Id. mű. 83.) Joggal róhatjuk fel a „Kéziratok” negatívumának: „... a következetes elvi elhatárolódás hiányát a Proudhon által közvetített kispolgári szocializmus befolyásával szemben.” (Id. mű 85.) A munkásosztály történelmi szerepével kapcsolatos marxi megfogalmazás ugyan már 1844-ben „világosan jelezte a szakítást a kispolgári szocializmussal”, ám materialista felfogásuk 43—44-ben „még keveredett a kispolgári szocializmus elvont-moralizáló szemléletének elemeivel”. (62.) „... a 6. Feuerbach tézis, a legkoncentráltabb formában fejezi ki a kispolgári szocializmus ideológiájával való teljes elméleti szakítást” (66.) ... de a kapitalizmus történelmi szerepének következetesen tudományos, a kispolgári szocializmus eszmei befolyását teljesen kiküszöbölő indoklását csak a „Kommunista Kiáltvány” „kiforrott és rendszeres kifejtése” tartalmazta”. (60.)

Az értéknagyság problematikájának egyoldalú előtérbe állítása abszurd következtetésekre vezet: Marx (az „egyik” Ripp szerint) 1848-ig a kispolgári szocializmus hatása alatt állt, a történelmi materializmust is ilyen hatásoktól fertőzve alapozhatta csak meg, vagy pedig ezt a diszciplínát eleve függetlenítette a kispolgári szocialista politikai gazdaságtani megalapozástól. Nem is annyira ezek ellen a logikailag önellentmondó és így önmagukat megszüntető tételek ellen emelünk szót, sokkal inkább annak az egyedül ésszerű kérdésnek a megfogalmazását hiányoljuk, hogy vajon a polgári munkaérték-elmélet marxi megkérdőjelezése nem fakadt-e a Proudhontól gyökeresen eltérő, tudományosan egyedül termékeny és proletárforradalmi elméleti megfontolásokból? Az ifjú Marx nézeteinek egyedülálló genezisést e téren részletekbemenően még nem rekonstruálták. Bizonyos azonban, hogy ez a rekonstrukció nem úgy fogja ábrázolni a marxizmus és a kispolgári koncepciók útját, hogy csak egy meghatározott szakasz után önállósultak, azaz váltak szét. (Id. mű 81.) Bizonyos továbbá, hogy a politikai gazdaságtan terén a megkülönböztetés kritériumát e rekonstrukció nem abban mutatja fel, hogy mikor ismerte el a „részlegesen proudhonista” Marx a polgári munkaérték-elméletet — márcsak azért sem, mert Proudhon kezdettől az idealizált munkaérték-elmélet megszállott híve volt, Marx pedig nem (l. később), s hogy így éppen ebben a vonatkozásban igen nehéz volna Marx proudhoni fertőzöttségét kimutatni. Az ifjú Marxot csillagvilágok választották el attól a Proudhontól, aki „az örök igazságot”, „az általános erkölcs követelményeinek” megvalósulását a kisáruterelésben működő értéktörvényben mutatta fel. Hiszen Marx a megvalósulandó s az értéktörvényt már kiküszöbölt közösségi termelés, míg Proudhon az idealizált polgári gazdaság és az „adekvát értéktörvény” nevében helyezkedett szembe Ricardo munkaérték-elméletével.

Megbontaná tárgyalásunk menetét, ha behatóan bírálnánk azt a nézetet, amely szerint nemcsak a marxi politikai gazdaságtani koncepció, hanem a marxi társadalomfelfogás és a tudományos szocializmus genezisést abban a vonatkozásban kell vizsgálni, hogy mikor váltak el a kispolgári nézetektől. Hiszen eszerint ezeknek az elméleteknek lehetnek olyan közös, lényeges elméleti előfeltevéseik, amelyek egy ideig — bizonyos vonatkozásokban — relatíve egységes fejlődésük kereteit alkothatták. Csakhogy e tétel felállításához mindenképp be kellene bizonyítani, hogy az ifjú Marx nem tért át már végleg a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ben megjelent cikkeiben az idealizmusról a materializmusra, a forradalmi demokratizmusról a kommunizmusra. (Lenin Összes Művei, 26, 72. vö. még 27. 413.) Meg kellene cáfolni Engelst is, aki szerint 1845 tavaszán Marx a „Kommunista Kiáltvány” alap gondolatát már kidolgozta. (MEM, 21, 396.) Vagy legalábbis azt kellene bebizonyítani, hogy az ifjú

Hányszor kell teljesen megszabadulnia a forradalmi demokratizmustól a proletárforradalmár álláspontját elsajátító Marxnak a számára kezdettől idegen és egyre gyűlötebbé váló kispolgári szocializmus hatásától? Hiszen „A filozófia nyomorúságáról” szólva Ripp Géza ezt írja: „A kispolgári szocializmustól való teljes elvhatárolódás a politikai gazdaságtan területén a proudhoni álláspont kritikájának formájában valósult meg . . .” stb. (id. mű 78.) Végül is meg kell elégednünk azzal az ismételt állásfoglalással, hogy a „Kommunista Kiáltvány”-ban „. . . már a legesekélyebb nyoma sincs a kispolgári szocializmus eszmei hatásának . . .” (id. mű 74.) és ezzel egyidejűleg azt is tudomásul kell vennünk, hogy a 6. Feuerbach-tézis „teljes elméleti szakítást” jelent a kispolgári szocializmussal. „A kispolgári szocializmus és a proletár szocializmus szétválása nem 1845–46-ban kezdődött, hanem ekkor fejeződött be.” (Id. mű 42.)

Marx éppen a „Kéziratok”-kal süllyedt vissza a kispolgári szocializmusba. (Am akkor ismétcsak jelezni kellene azt a fellendülést, és annak okait, amelynek hatására Marx egy fél év alatt mégiscsak levetkőzte kispolgári fertőzöttségét stb. stb.)

Térjünk azonban vissza eredeti kérdésfelvetésünkhöz. Vajon a polgári munkaérték-elmélet elismerésével küzdi le Marx kispolgári fertőzöttségét? Nem sokkal inkább arról van szó, hogy a „Kéziratok”-nak az érték meghatározással kapcsolatos fenntartásai egyszerre irányultak Ricardo és Proudhon ellen (s hogy így a „Kéziratok”-on végighúzódik egy még rejtett polémiája a „Mi a tulajdon?” alapkoncepciója ellen). Hiszen Marx az árutermelők és a tőkésék — munkások termelési viszonyait létrehozó munkát egyaránt elidegenült munkának tartotta s így szerinte az a termelési szervezet, amelyben a termelési költségek a termék oldalán jelennek — egyszerre szemben Ricardo és Proudhon felfogásával — történelmileg múltékony, az embert a dolog uralmának alávető szervezet. Marx alapkérdése tehát nem az, hogy mi határozza meg a termék értékét, hanem az (mint erről másutt részletesen lesz szó), hogy *miért van egyáltalán szükség az érték kategóriára, a termelési költségek e „sanda és értelmetlen” (Engels) kifejezési módjára?*

Az értékteremtő munkát Ricardóhoz hasonlóan Proudhon is örök meghatározottságnak tartotta: az ember mindig árutermelő állat volt és marad s így a jövő társadalom gazdasági alaptörvénye sem lehet más, mint az egyenértékek cseréjének következetes megvalósítása. E törvény értelmében a szabad és önkéntes szerződők cseréje majd a termék belső, abszolút értékén nyugszik, ami a maga részéről feloldódik a termék előállításához szükséges időre és kiadásra.

„Vajon van-e minden ipari terméknek forgalmi értéke, amely abszolút változatlan, vagyis jogos és igaz? — Igen.

Az ember minden terméke vajon elcserélhető-e az ember terméke ellenében? — Ismétcsak igen.

Mennyi szegyet ér egy pár facipő?

Ha ezt a rémítő kérdést meg tudnánk oldani, rendelkezni a társadalmi rendszer ama kulcsával, amelyet az emberiség hatezer év óta keres. A közgazdász zavarba jön és meghátrál; a sem írni, sem olvasni nem tudó paraszt tévedés nélkül felel: Annyit ér amennyit ugyanazon idő alatt és ugyanazzal a költséggel lehet belőle készíteni.

Egy dolog abszolút értéke tehát az, amennyi időbe és kiadásba kerül . . .”

„VI. A kereskedelem szükségszerű feltételei a szerződők szabadsága és a kicserélt termék egyenértékűsége; mivel az érték kifejezi azt az időt és költséget, amibe a termék kerül, és a szabadság sérthetetlen, a munkások szükségképpen egyenlők a jogok és a kötelességek tekintetében.

VII. Terméket csak termék ellenében lehet megvenni, most már mivel minden csere feltétele a termékek egyenértékűsége, a nyereség lehetetlen és igazságtalan. Figyeljétek meg a gazdaságnak ezt a legelemibb elvét és a pauperizmus, a luxus, az elnyomás, a véték, a bűn az éhséggel együtt eltűnnek a körünkből.

IX. A szabad asszociáció, a szabadság, amely arra korlátozódik, hogy fenntartja az egyenlőséget a termelési eszközök vonatkozásában és az egyenértékűséget a cserében, a lehetséges társadalom, az egyedül jogos, az egyedül igazságos társadalom egyedüli formája.” P. J. Proudhon: (Quest ce que la propriété? „Oeuvres complètes”, Tome I, Párizs 1868, A. Lacroix, Verboeckhoven and Co. 110., 223—224.)

Az ifjú Marx a saját álláspontját egyszerre határolja el tehát — ha ezen a fokon még globálisan — a klasszikus politikai gazdaságtan és kispolgári változatától (ebben az értelemben nevezi a „Kéziratok”-ban Proudhont „en détail” reformernek), hiszen minden gazdasági kategóriájuk az elidegenült munkából

fakad s így a Proudhon által evidenciaként elfogadott munkabér is. Marx számára korántsem az a kérdések kérdése, hogy milyen alapokon valósul meg a csere, hanem hogy egyáltalán hogyan és miért alakult ki a csere, miért lép fel a termelés és a fogyasztás közti közvetítőként, nem az a kérdés, hogy miért nem tudja visszavásárolni a munkás az általa termelt terméket, hanem hogy egyáltalán miért kell azt visszavásárolnia. (MEM 2, 51.)

Így nem érthetünk egyet Ripp Gézával, aki szerint „... a proudhoni felfogás kritikája a ricardoi értékelmélet elfogadásából indult ki”. (Id. mű 96.)

Egyértelműen arról van szó, hogy ezt a közvetítő szerepet csak a már Marx által kritikailag interpretált Ricardo tölthette be s e kritika lényege abban rejlik, hogy a munkaidővel mért relatív érték a munkás modern rabszolgaságának formája. Az ifjú Marxnak ezzel a felismerésével már adva volt a kifejtés, a teljes kritikai distancia ahhoz a Proudhonhoz, aki az értéktörvény „igazi” megvalósulásába helyezte reményét. Emögött pedig az az átfogó felismerés rejlik, hogy az értéktörvény sem az általában vett termelés, sem pedig a megvalósítandó termelés törvénye, csak a termelés egy különös társadalmi szervezetében van érvénye. Amíg Marx nem jutott ehhez az átfogó jellegű felismeréshez, addig természetesen nem végezhetette el Proudhon megsemmisítő kritikáját sem.

De magának a proudhoni felfogásnak a kritikáját nem Ricardo közvetítette, nem a munkaérték-elmélet elfogadása alkotta e kritika kiindulópontját: hiszen ez Engels zseniális vázlatával és ennek marxi továbbvitelével már adva volt, ha hitelt adhatunk Marx véleményének és a „Kéziratok” szellemének és betűinek. A nemzetgazdaságtan bázisát, a magántulajdont bíráló Proudhonról mondja Marx, hogy „Proudhon művén... tudományosan a *nemzetgazdaságtan* kritikája útján haladhatunk túl, beleértve a proudhoni felfogásban megjelenő nemzetgazdaságtannak a kritikáját is.” Marx számára a kérdés tehát nem úgy vetődött fel: Proudhon vagy Ricardo, márcsak azért sem, mert kezdettől szembenállt azzal a Proudhonnal, aki a „*nemzetgazdaságtannak* a nemzetgazdaságtan álláspontjáról való kritikáját” nyújtotta. Hogy az elhatárolódás mind Proudhontól, mind Ricardótól éppen az alapok tekintetében már a „Kéziratok” megírása idején is fennállt, azt Marx így összegezi: „Ha Proudhon a magántulajdon további alakulatait, például a munkabért, a kereskedelmet, az értéket, az árat, a pénzt stb. magukat is nem a magántulajdon alakulatainak fogja fel — ahogy ezt például a *Deutsch-Französische Jahrbücher*-ben megtörtént (lásd F. Engels: „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata”) —, hanem a nemzetgazdaságtani előfeltételeket elfogadva harcol a nemzetgazdászokkal, ez teljesen megfelel fentebb megjelölt, történelmileg jogosult álláspontjának.” (MEM 2, 30.)

Az első döntő jellegű elhatárolódás a polgári és a kispolgári irányzatoktól — az általunk tárgyalt vonatkozásban — tehát abban jelenik meg, hogy Marxék szerint a gazdasági érték az anarchikus „magántulajdonosi” munka alakzata, tehát a munkaérték-elmélet minőségi aspektusának első megközelítésében.

Eszerint azonban nem lehet a polgári munkaérték-elmélet elfogadásában kijelölni azt a választóvonalat, amely a marxi politikai gazdaságtan kezdetei és a proudhoni koncepció közt húzódik. Ez esetben a termelési költségek érték-meghatározó szerepét pozitíve értelmező Proudhon álláspontja kezdettől fogva haladóbb jellegű lenne, mint az ifjú Engelsé és Marxé. Úgy tűnik azonban, hogy nem az ifjú proletárforradalmárok nézetei keverednek kezdetben a kispolgári politikai gazdaságtani felfogással, hanem a mai értelmezés teszi meg a marxi

politikai gazdaságtan genezisének kritériumává a Ricardóhoz való közvetlen kapcsolódást, ami azonban valójában csak a kispolgári szocialistákat vagy Ricardo proletár ellenzékét jellemezte. E helytelenül meghatározott kritérium alkalmazásának következtében válik Ripp Géza hűtlenné részben helyes kritikai kiindulópontjához. Tagadhatatlan részigazság van ugyanis abban a nézetben, hogy a mai „neomarxizmus” (?) megkísérli Marxot és Proudhont összebékíteni, de az a feltevése, hogy egyfajta valóságos összebékülés jellemezte az ifjú Marx és Proudhon alapvető álláspontját — tarthatatlan. — Meg kell itt jegyeznünk, hogy Marx és Proudhon összebékítése egyben a csereértéket teremtő munkát mint az általában vett munka lényegi meghatározottságát ábrázoló *Ricardo és Marx* összebékítése. — Az ifjú Marx és Proudhon álláspontjának az egyes rész kérdésekben mutatkozó hasonlósága alá van rendelve az alapkérdést illető gyökeres ellentétüknek: vajon a munka általában, vagy pedig a társadalmi viszonyok egy különös alakját hordozó munka értékteremtő-e? Vajon az általában vett természetelsajátító, a nembeli munka, vagy pedig az elidegenült munka, a termelőket mint „magántulajdonosokat” dologi módon kapcsolatba hozó munka termel-e értéket? Ez utóbbi munkafogalom alkotta az elméleti alapját a polgári és kispolgári nézetek ifjúmarxi bírálatának. Éppen ezért nem érthetünk egyet Ripp Gézával, amikor a „Kéziratok” fő negatívumát abban jelöli meg, hogy nem a munkaérték-elmélet, hanem az elidegenült munka a centrális kategóriája. (Ripp i. m. 46—53.) Láttuk azonban: az ifjú Marx a polgári munkaérték-elméletet csak úgy fogadhatta volna el közvetlenül, ahogyan az adva volt: mint az általában vett termelés vagy mint a megvalósítandó termelés törvényét — tehát mindenképpen ideologikus formájában. Az értelmezésnek éppen azt kellene kiemelnie és a tudományos forradalom első tetteként ábrázolnia, hogy a politikai gazdaságtan kritikai tanulmányozását megkezdő ifjú Marx a létező legnehezebb elméleti ellenállás útját választotta, amikor az általában vett munka meghatározottságaitól megkülönböztetett munka, azaz a termelés meghatározott szervezetét reprodukáló „magántulajdonosi” munka jellemzőit kezdte specifikálni. Csak így szűlhetett szembe eleve kritikailag a tőkés árutermelés törvényeit — így vagy úgy — megörökítő polgári és kispolgári koncepciókkal.

Ricardo elméletének kommunista felhasználása, hogy ti. „a munkásoké, mint az egyetlen valóságos termelőké az egész társadalmi termék, az ő termékük” csak morális megfontolásokon alapulhat, hiszen szembenáll a tőkés gazdaság ezzel ellentmondó lényegével — mutat rá később Engels. (MEM 21, 163.) Már az ifjú Marx is elutasította a gazdaság gazdaságonkívüli morális megítélését, arról a saint-simonista Chevalier-ről szólva, aki Ricardónak azt vetette a szemére, hogy „elvonatkoztat a moráltól”. „De Ricardo a *nemzetgazdaságtant* annak „saját nyelvén beszélte. Ha a nemzetgazdaságtan nem morálisan beszél, az nem Ricardo vétke.” (Gfk, 83.) Nem is szólva arról, hogy az ifjú Marx közvetlenül a termelési viszonyok bírálatából indított, szemben Ricardóval (aki az elosztási viszonyokban mutatta fel az osztályantagonizmusok forrását) és szemben Ricardo proletár ellenzékével.

Az ifjú Marxnak az a proletárforradalmi álláspontja, hogy a tőkés árutermelés egész társadalmi szervezetét kell „kommunista akcióval” megszüntetni (Gfk, 85.) s nem pedig egyes alakzatait (pl. a csereviszonyokat) átalakítani, politikai gazdaságtani vonatkozásban, első fokon, adekvátan fejeződött ki a polgári munkaérték-elmélettel kapcsolatos fenntartásaiban. Ismételjük: Marxnak és Engelsnek az a meggyőződése, hogy a polgári munkaérték-elmélet nem

fejezi ki sem a termelés mindenkor adott, sem pedig megvalósítandó törvényeit, egyszerre határolta el álláspontjukat mind a polgári, mind a kispolgári irányzatoktól. A ricardoi érték meghatározásnak arról az oldaláról van szó, „amely a derék polgár számára kedvessé és becsessé teszi”. (MEM 21, 164.) A „Kéziratok”-ban egyértelműen kirajzolódik Marx szembenállása azokkal a polgári és kispolgári irányzatokkal, amelyeknek közös vonása, hogy idealizálják a tőkés gazdaság felszínét, „a lármás, a felszínen levő és bárki szeme előtt nyitva álló területét” (ahogyan azt később az érett Marx megfogalmazta). Engels szerint pedig „... az áru értékének a munka által való meghatározása és a munkatermékeknek az ezen értékmérő szerint végbemenő szabad cseréje egyenjogú árubirtokosok között, ezek — mint már Marx kimutatta — a valóságos alapzatok, amelyeken a modern polgárság egész politikai, jogi és filozófiai ideológiája felépült. Mihelyt adva van az a felismerés, hogy az áru értékének a munka a mértéke, máris mélyen sértenie kell a derék polgár jobb érzését egy olyan világ gonoszságának, amely az igazságosságnak ezt az alaptörvényét névleg elismeri ugyan, de e lényegét illetően, úgy tűnik, minden pillanatban gátlás nélkül féretolja . . . főleg a kistermelő kénytelen olyan társadalomra vágyódni, amelyben a termékeknek munkaértékük szerinti cseréje végre-valahára teljes és kivétel nélküli igazsággá lesz . . . amelyben az árutermelés egyetlen egyes törvénye kizárólagosan és csorbítatlanul érvényesül, de ki vannak küszöbölve azok a feltételek, amelyek között ez a törvény egyáltalában érvényesülhet, tudniillik az árutermelésnek és ezen túlmenőleg a tőkés termelésnek a többi törvényei.” (MEM 21, 164–165.)

Nos: az ifjú Marx fenntartásai Ricardo elméletével szemben abban is kifejeződtek, hogy mindenekelőtt a termelés szervezetének azt a „többi törvényt” kezdte kutatni, amelyeknek eredményeképpen az egyenértékek cseréje egyáltalán létrejöhet. Ez a körülmény is elválasztja attól a Proudhontól, aki az egyenértékek cseréjét helyezte vizsgálódásának középpontjába s ebben mutatta fel a megvalósítandó egyenlőség lényegét. Az ifjú Marx viszont egyetlen szót sem veszteget erre a proudhoni véleményre, hallgatólagosan is elhatárolva magát Proudhonnak attól a nézetétől, amelynek értelmében „a megvalósítandó egyenlőség mindent a politikai gazdaságtannak köszönhet”. Ezzel ellentétben kizárólag azok a mozzanatok keltik fel figyelmét a „Mi a tulajdon?”-ban, amelyek túlmutatnak az árucserében megnyilvánuló egyenlőségen.

Amikor az ifjú Marx (Engels zseniális vázlatának hatására is) először szegült szembe a polgári ideológia alapzatával — egyenlő árutulajdonosok szabad cseréjével, ahol az áru értékét a munka határozza meg —, akkor az ezt a polgári tudat által általános és örök emberinek tartott alapzatot mint történelmileg mulékony, „nem-emberi”, „nem-társadalmi” termelést leplezte le. Ez a termelés a természet fölötti uralom, a „többtermelés” meghatározott fókán jön csak létre: csak a feltétellel létesíthetik a termelők mint „magántulajdonosok” dologi egymásravezettségüket a cserében s ezzel a dolog uralmát önmaguk felett. „Emberi”, „társadalmi termelés” (az érett Marx kifejezésével szólva: a közvetett társadalmi termeléssel szembeállított közvetlen társadalmi termelés) csak ott létezhet, ahol köztulajdon van, ahol a közösség uralja termelésének feltételeit.

Marx továbbá kezdettől fogva „félelmetes valóságot” látott (MEM 4, 84.) a munkás áruvá válásában; s ebben a felfogásban az áru értékének a szükséges termelési költségek által való meghatározása egyben elméletileg megörökíti azt a társadalmat, ahol a munkás, mint ember-áru a nettójövedelemért létező

puszta munkagéppé válik. Marx megütközik azon, hogy a munkások értékét — akár pl. a vászonét — a szükséges termelési költségek határozzák meg. „A munkás létezése . . . minden más áru létezésének feltételére redukálódik. A munkás áruvá lett, s szerencséje van, ha túlradhat magán.” „A nemzetgazdász azt mondja nekünk, hogy mindent munkával vásárolnak meg . . . de ugyanakkor azt is mondja, hogy a munkásnak, hogy mindent megvehessen, el kell adnia önmagát és emberségét.” „. . . az *öntudatos és öntevékeny áru* . . . az *ember-áru* . . .” (Gfk, 7., 11., 57.) Tekintve, hogy az ember-áru idegen tulajdont termel, nem a földjára és a tőkenyeresség levonás a munkabér rovására, hanem a valóságban „. . . a munkabér levonás, amelyet a föld és a tőke a munkásnak juttat”, „a munkabér a tőkés szükséges költségeihez tartozik, a termelő szerszám fenntartásának, a tőke újratermelődésének mozzanata. (GfK, 56, 52, 57.)

Az ifjú Marx természetesen még nem láthatja a munkaképesség értéke és értékesítése közti különbséget. De kimondja azt az ellentmondást, ami ebben a vonatkozásban a klasszikusokat jellemzi: a munka minden érték forrása — a munkás értéke a szükséges termelési költségekre korlátozódik. Az idegen tulajdont termelő munka fogalma már előlegezi az idegen munka csere nélküli elsajátításának problémakörét. Hiszen az idegen munka egyenérték nélküli elsajátítása a munkaképesség oldaláról úgy jelenik meg, hogy „saját munkája mindinkább idegen tulajdonként lép vele szembe” (Gfk, 9.) megfelelően az érett megfogalmazásnak: „a saját munkájához vagy a saját termékéhez mint idegen tulajdonhoz viszonyuljon”. . . . A csere viszonya tehát teljesen elesett, vagy puszta *látzat*.” (MEM 46/1, 343.)

Az ifjú Marx tehát nem fogadhatja el árutulajdonosok viszonyának polgári ábrázolását és megörökítését. Nemcsak azért, mert ez az ábrázolás elleplezi az egyenlőtlen, a rabság, a tulajdonnélküliség rendszerét, hanem azért is, mert örökkévalónak ábrázolja a magánmunka rendszerét s így az „igazi tulajdon” kizárását. „Mi magunk az *igazi* tulajdonból ki vagyunk zárva, mert a mi *tulajdonunk* kizárja a másik embert.” „A mi *kölcsönös* értékünk számunkra a mi kölcsönös tárgyainknak az *értéke*. Tehát maga az ember nekünk kölcsönösen *értéktelen*.” (Gfk, 146—147.)

Az igazi tulajdon, „az emberi termelés”, „az emberi szükséglet kielégítése”, a természetet és az embert devalváló, a gazdasági értékkel szembeállított „helyes érték” stb. stb., tehát Marx tiltakozásai a polgári munkaérték-elméletben foglalt társadalmi létnek mint egyedül lehetségesnek az ábrázolása ellen — mint erre másutt kitérünk — korántsem kispolgári reminiscenciák. Az új fogalmi tartalom ugyan még nem jelenik (és nem is jelenhet) meg adekvát formában, ám az ifjú Marx messze túllép a polgári gazdaság objektíve érvényes kategóriáin. Megkérdőjelezi annak a társadalomnak örökkévalóságát, ahol a munkatermék egyáltalán áruformát ölt, ahol „az embereknek egymáshoz *mint árutulajdonosokhoz* való viszonya az uralkodó társadalmi viszony” (Marx: „A tőke”, 1, 66.), ahol nem a szükséglet kielégítésére, hanem a nettójövedelemért termelnek stb. A Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham világát Marxra utalva így értelmezi Lenin: „S a proletárdiktatúra az ezen alap ellen (a kapitalizmus gazdasági alapjáról van szó — *M. M.*) folyó győzelmes harcnak egyetlen eszköze, az egyetlen út, amely az osztályok megszüntetésére vezet (ami nélkül szó sem lehet igazi szabadságról, tehát olyan szabadságról, amely az emberi egyén — nem pedig a *tulajdonos* — szabadsága, szó sem lehet igazi, tehát olyan egyenlőségről, mely társadalmi és politikai egyenlőség ember és

ember között -- nem pedig *képmutató egyenlőség a tulajdonos és a nincstelen, a jóllakott és az éhező, a kizsákmányoló és a kizsákmányolt között.*" (Lenin Összes Művei, 41, 404.)

Az ifjú Marx tehát megkezdte a gazdagságot létrehozó munka társadalmi-gazdasági formáját, azaz a termelési viszonyokat létesítő munka területét felvázolni. Ennek előfeltétele és első lépcsőfoka volt, hogy Marx az értékteremtő munkát ne az értéknagyság oldaláról ragadja meg, tehát kész, fetisizálódott és létrejöttéről már nem valló formájában, hanem mint a „magántulajdonosok” termelőtevékenységének utólagos és dologi integrálódását a cserében, tehát mint termelési viszonyt. A marxi munkaérték-elmélet első körvonalai itt rejlenek -- az áru- és tőkés árutermelői viszonyok létesülésének első vázlatában -- s ez volt egyben (mint már jeleztük) a polgári politikai gazdaságtan kritikai tanulmányozása első szakaszának óriási vívmánya és átfogó jellegű adaléka a történelmi materializmus alapjainak megvetéséhez. Ebből az aspektusból tekintve a termelési költségek érték meghatározó szerepének felismerése nemcsak másodrendű kérdés, hanem közvetlen elfogadása a forradalmi és tudományos gondolkodás halálát jelentette volna: ezen az alapon Marx elmélete egyik változatává vált volna a korabeli ricardiánus elméleteknek. Annak a kérdésnek a felvetése; hogy milyen munka, milyen körülmények közepette hozza létre a „magántulajdonosok” dologi egymásravezetődését, tehát mégcsak nem is jelent egyfajta kerülőutat a ricardoi elmélet elfogadásához, hanem az egyetlen lehetséges kiindulópontot annak kritikai elsajátításához. Az értéknagyság ricardói elméletétől többé nem vezet út az értékteremtő munka, az értékviszony társadalmi meghatározottságainak felismeréséhez, és csak a munka új, társadalmi dimenziójának első vázlatával kezdődhetett meg „az elmélet forradalma”. Ezért nem a termelési költségek érték meghatározó szerepének, érték és ár dialektikájának stb. felismerése a marxista társadalom felfogás kialakulásának „itt és most”-ja, hanem a munka társadalmi jellegének körvonalazása -- ama munkáé, amelynek rejtélye a munka adott társadalmi szervezetében rejlik.

Tuchscheerer éppen ott, ahol a polgári termelési mód egyedülálló ifjúmarxi értelmezését tárgyalja, egyben körvonalazza a polgári mennyiségi szemlélet ideológiai okait is.

„Marxot minden polgári közgazdásztól megkülönbözteti, hogy a tőkés termelési módot az emberi társadalom fejlődésének történelmileg létrejött szükségzerű átmeneti fokának tekinti. Ezek (ti. a polgári közgazdászok -- *M. M.*) a kapitalista rend talaján álltak -- akár öröktől fogva adott rendnek tekintették, akár bevontak egy történelmi mozzanatot -- és a kapitalista termelési módot, az alapjukat alkotó tulajdonviszonyokat és a nekik megfelelő gazdasági kategóriákat mint valami magától értetődőt ragadták meg, amelyhez ugyan néhány elkerülhetetlen társadalmi hiányosság tapad, mégis a leginkább megfelel az emberi „természetnek”, olyan rendet, amely ugyan mennyiségi mozgásra képes, lényegét tekintve mégis valami örökkévaló, változatlan és megváltoztathatatlan. Ezért általában a tőkés termelési mód mennyiségi viszonyainak vizsgálatára szorítkoztak, hogy megtalálják azokat a törvényeket, amelyek a tőkés gazdagság mozgását és növelését meghatározzák.” (Tuchscheerer: „Bevor das Kapital entstand”, 187--188.) Ezzel az állásfoglalással teljesen egyetértünk, de Tuchscheerernél sem válik ez a döntő jelentőségű felismerés a kutatás vezérfonalává. Nem általánosítja a mennyiségi oldaltól megkülönböztetett minőségi vonatkozást, mint a munka társadalmi jellegének alesetét s így szükségképpen veszendőbe mennek a Marx egyedülálló útját

jellemző összefüggések. Hiszen ily módon — a mennyiségi oldal jogosulatlan előtérbe kerülésével — nem tudatosulhat, hogy a polgári termelési mód múlt-kony és antagonisztikus jellegét felismerő ifjú Marx szükségképpen a termékek mint „társadalmi nagyságok” vallatóra fogásának útján indulhatott csak el.

Ily módon a materialista társadalom- és történelemfelfogás átfogó körvonalai vázolásának nem volt gátja az, hogy az ifjú Marx a termelési költségek érték meghatározó szerepét (amint legfejlettebb meghatározása mutatja) az árutermelés viszonyai közepette a „valóságos mozgás elvont, véletlen, egyoldalú mozzanataként” értékelte (Gfk, 136.), ugyanakkor előfeltétele volt, hogy ama munkától, amely a gazdagság aktív forrását alkotja, megkülönböztetve értelmezze az árutermelői munkát. Marx politikai gazdaságtani értelmezői voltaképpen Ricardo hibájának megismétlését követelik az ifjú Marxtól. Az érett Marx szavaival: „Ricardónál az a hiba, hogy pusztán az *értéknagysággal* van elfoglalva. Ezért figyelmezt csak a *relatív munkamennyiségre* fordítja, amelyet a különböző áruk ábrázolnak, értékeként megtestesülve magukban foglalnak. De a bennük foglalt munkát *társadalmi* munkaként kell ábrázolni: elidegenedett egyéni munkaként... A magánégyének árukban foglalt munkáinak ez az átváltoztatása *egyenlő társadalmi munkává*, ezért minden használati értékben ábrázolható, mindegyikkel kicserélhető munkává, a dolognak ez a *minőségi* oldala, amely benne foglaltatik a csereérték pénzként való ábrázolásában, ez Ricardónál nincs kifejtve.” (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*, 3. 117–118.) „A dolognak ugyanezt a minőségi oldalát emeli ki Marx „A tőke” legismertebb, unos-untalan kommentált fejezetében” („Az áru féltisjellege és ennek titka”); „Igaz, hogy a politikai gazdaságtan, ha tökéletlenül is, elemezte az értéket és az értéknagyságot és felfedte az ezekben a formákban rejlő tartalmat. De soha még csak fel sem vetette a kérdést, miért ölti ezt a tartalom azt a formát, tehát miért jelenik meg a munka a munkatermék *értékében* és a munka idő tartama — mint annak mértéke — a munkatermék *értéknagyságában?*” (Marx: „A tőke”, 1, 84.) Nos, a *marxi* munkaérték-elmélet első körvonalai e minőségi oldal felismerésével kezdtek kibontakozni. Ez a kérdés, amit az ifjú Marx előtt még soha fel nem vetettek, a „Kéziratok”-ban fogalmazódik meg először.

Az ifjú Marx tehát nem fogadhatta el a relatív munkamennyiségeként megjelenő termékek világát, úgy ahogyan azt a klasszikus polgári politikai gazdaságtan ábrázolta: közönyösen a munka sajátos társadalmi jellege iránt s ebből következően az adott jelleget megörökítve. Marx számára nem megoldást, hanem problémát jelentett a ricardoi munkaérték-elmülethez való adekvát viszony kialakítása: milyen sajátos munka jelenik meg a termék értéként való létezésében? A történelmi materializmus megalapozásához az értéknagyság ricardoi elmélete önmagában véve, adott alakjában mit sem nyújthatott. Félreértés ne essék: bár az értéknagyság ricardoi elméletének marxi továbbvitele elengedhetetlen feltétele volt az árutermelő gazdaságok valóságos mozgásának elméleti rekonstrukciójához, de ontológiai lényege szerint még árutermelési viszonyok közepette sem alap, hanem következmény: a termelés magánjellegének olyan elvont-általános kifejezési módja, amely dologilag hozza egymással, a társadalmi összmunkával kapcsolatba a magánmunkákat. Az alap tehát mindenképpen a termelőtevékenység sajátos társadalmi jellege s ebből következik e jelleg kifejezési módja, a relatív munkamennyiségek világának mozgásformája. Az értékforma fejlődésének Marx által ábrázolt dialektikáját csak akkor értelmezhetjük helyesen, ha tudatosítjuk, hogy ez a dialek-

tika történelmileg mulékony, de nem mulékony, illetve csak mindennemű társadalom megszűnésével együtt szűnik meg a munka társadalmi jellege, amely csak meghatározott körülmények közepette jelenik meg a termék értéknagyságában, végső fokon a pénzben, „... dologként, a többi áru közül kiemelkedő különleges áruként” (Marx: „A tőke”, 3, 669.)

Az a kérdés tehát, hogy mi határozza meg a terméket, mint értéknagyságot, az ifjú Marx számára csak sajátos közvetítettségében jelenhetett meg, csak annak a problémának az elsőfokú megválaszolása után, hogy mi a forrásuk azoknak a termelési viszonyoknak, amelyek a cserében dologi módon hozzák egymással összefüggésbe a magántermelőket, mint tulajdonosokat, miközben maga a dolog a hatalma alá veti őket. Hogyan lehetséges, hogy a termelő nemcsak vásznot, hanem a cserére szánt „magántulajdont” s így szükségképpen egyenértékűt termel s hogyan értelmű a munka e viszony legfejlettebb fokán tőkés és munkások tulajdonviszonyait? Ha tehát Marx valóságos útját kíséreljük meg rekonstruálni, akkor világossá válik, hogy Ricardo nem lehet az ifjú Marx fejlődésének a mértéke. Ellenkezőleg: azzal a felfogással szemben, amely szerint a „Kéziratok” fő hiányossága az Adam Smithhez való kapcsolódás, megkíséreljük majd kimutatni, hogy az ifjú Marx — bármennyire paradoxnak is tűnik — az *ezoterikus* Smithhez kapcsolódott az *exoterikus* Ricardóval szemben,⁸ aki Marx által zseniálisnak tartott tévedésével felvillantotta a polgári gazdaság alapzatának a fejlődését és lényeges ellentmondását. Marx tehát e ponton sem tévelygett a „Kéziratok”-ban, sőt, a „kész fiziológia” minden evidenciájának a megkérdőjelezése az előfeltétele volt annak, hogy már e fokon is egyetlen aktussal meghaladja mind Ricardo, mind Smith elméletének leglényegesebb ideologikus előfeltevéseit.

A közvetlenül az értéknagyság elemzéséből indító Ricardo márcsak azért sem lehet az ifjú Marx politikai gazdaságtani fejlődésének mértéke, hiszen a polgári munkaérték-elmélet formuláinak a homlokukra van írva, hogy olyan társadalmi alakulathoz tartoznak, amelyben „a termelési folyamat uralkodik az emberen” (Marx: „A tőke”, 1, 85.) Az ifjú Marx nemcsak felismerte ezt a sajátos uralmat „saját termékünk velünk szemben a hátsólábaira állt” (Gfk, 146.), hanem már megkezdte, sőt előre is haladt e sajátos uralom létrejötte okainak feltárásában.

Csak azok kapcsolódhattak tehát közvetlenül Ricardóhoz, akik nem látták visszájára fordultnak a tőkés gazdaság világát. Akik pedig ilyenek látták, azok számára lehetetlen volt e közvetlen kapcsolódás. Marx már „A hegeli jogfilozófia kritikájához” c. tanulmányában a polgári társadalmat „visszájárafordult világnak” nevezte. (MEM I, 378.) „... a tőkés folyamatban mindegyik elem, még a legegyszerűbb is, mint pl. az áru, már visszájára fordítás” ... (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3. 462.) A későbbi, a „Kéziratok”-at messze meghaladó formában kibontakoztatott összefüggések elvi alapeszméje itt is megegyezik az első kontúrokkal.

Amikor a politikai gazdaságtani irodalom egyoldalúan annak hangsúlyozására fordítja a figyelmet, hogy Ricardónál a polgári rendszer fiziológiájának alapzata, kiindulópontja az értéknek a munkaidő által való meghatározása (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 2. 148.), akkor itt nem feledkezhetünk meg arról, hogy e vívmány értékelése egyoldalúvá válik, ha megfeledkezünk lényegi

⁸ Ripp Géza a „Kéziratok” negatívumának azt tartja, hogy nem Ricardo, hanem Smith gazdaságtanát állította vizsgálódásának a középpontjába, Smithnek csak *exoterikus*, míg Ricardónak főként csak *ezoterikus* oldaláról vesz tudomást. (Id. mű 46–48.)

korlátozottságát világosan megmutató érett marxi állásfoglalásról. „Ricardónál az egyoldalúság abból is ered, hogy egyáltalában be akarja bizonyítani, hogy a különböző gazdasági kategóriák, illetve viszonyok *nem mondanak ellent az értékelméletnek*, ahelyett, hogy fordítva, ezeket látszólagos ellentmondásaikkal egyetemben ebből az alapzattól *fejlesztené ki*, illetve magának ennek az alapzatnak a fejlődését ábrázolná.” (I. m. 132–133. vö. még Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3. 456.)⁹

Az a „megállj!” azonban, amit Marx szavaival szólva Ricardo kiált kora politikai gazdaságtanának, hogy ti. hagyjanak fel a külsőleg megjelenő formák leírásával és tárják fel e rendszer fiziológiáját (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 2. 148.), *nem* vonatkozatható magára az ifjú Marxra. Nem vonatkozatható mindenekelőtt azért, mert Marxnál eleve nincs szó a külsőlegesen megjelenő formák regisztrálásáról. Hiszen Marx Ricardóval szemben éppen a csereértéket szülő munka sajátos jellegét kezdi kutatni. „... ennek a munkának *a jellegét Ricardo nem vizsgálja*” s éppen ebben rejlik eljárás módjának történelmi jogosultsága és tudományos elégtelensége — mondja később Marx. (Uo. 147.)

Éppen az ifjú Marxnak ez az egyedülállóan mély belátása a tőkés termelés természetesnek, öröknek ábrázolt előfeltételeibe, titáni erőfeszítése, hogy ezeket az előfeltételeket mint sajátos módon termeltek ragadja meg, tette lehetlenné számára, hogy a munka által mért egyenértékek rendszerének polgári elméleti ábrázolását közvetlenül elfogadja. Már a fiatal Marx is tudta, amit később érett korában oly sokszor emelt ki, hogy ti. a polgári közgazdászoknál szabály „a gazdasági viszonyok formakülönbségeinek felfogása iránti elméleti érzék hiánya”. (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 1. 62.; 3. 243.) Marx szerint ez az elméleti érzék csak az ifjú Engels zseniális vázlatát, valamint Sismondi és Jones felfogását jellemezte. Az ifjú Marxnak tehát túl kellett tekintenie a magántermelés és csere egyetemesnek vélt világán, legalábbis jeleznie kellett azokat a feltételeket, amelyek közepette a termelésnek ez a jellege kialakul. Csak mint történelmileg létrejöttet, múltkonyat és ellentmondásos, a csereviszonyok felszíni látszatainak is ellentmondó mélyebb meghatározottságok által determinált formát fogadhatta el a munkaidővel mért viszonylagos érték klasszikus polgári felfogását.

Az értéknagyság elmélete, amely az értéket pusztán megjelenési formájában, tehát mint csereértéket ábrázolta, nem volt és nem is lehetett képes arra, hogy megragadja az érték szubsztanciáját.

Ha ahhoz az érett marxi gondolathoz tartjuk magunkat, hogy az áru értéke csak megjelenési formája a munka társadalmi jellegének, amely mindig is létezik, akkor eleve nem túlozhatjuk el — amint ez a közgazdasági irodalomban megtörténik — a megjelenési forma mennyiségi meghatározottsága törvénye felismerésének jelentőségét. Marx éppen ott, ahol azt elemzi, hogy Ricardo

⁹ Ha ebből az egységes marxi állásfoglalásból csak az első mozzanatot ragadjuk ki — amint ezt pl. Ripp Géza teszi (id. mű 47.) —, akkor jön létre az említett egyoldalúság, csak annak a mozzanatnak a hangsúlyozása, hogy miért nem fogadta el közvetlenül ezt a fejlődés nélkül ábrázolt alapzattal. „Marx a politikai gazdaságtan fejlődése ezen egyik *döntő fordulópontjának* a rendkívül nyomatékos kiemelésével egyúttal sok tekintetben mércét nyújtott saját elméleti fejlődésének megítéléséhez is: amennyiben a tőkés termelési módra jellemző kategóriák tudományos megítélésének alapkövetelménye, hogy valamennyiüket közös alapzatra és kiindulópontjukra — a munkaérték-elméletre — vezessük vissza, annyiban a munkaérték-elmélethez való viszony a termelés tőkés rendszere tudományos megközelítésének *legfőbb kritériumává válik*.” (Ripp, id. mű 47.)

nem hatolt el a megjelenési formától a szubsztanciához, Rodbertusszal kapcsolatban a következőket írja: „... az áru értéke” csak egy történelmileg kifejlett formában fejezi ki azt, ami, ha *más formában* is, valamennyi többi történelmi társadalmi formában szintén létezik, *tudniillik a munka társadalmi jellegét*, amennyiben a munka mint *társadalmi munkaerő ráfordítása* létezik... Rodbertus úr az értéknagyság mértékét Ricardótól vette; de magát az érték szubsztanciáját éppoly kevéssé kutatta ki vagy értette meg, mint Ricardo; pl. a (munkafolyamat) *„közös”* jellegét a kezdetleges közösségben mint az összetartozó munkaerők közös szervezetében, s ezért *munkájuk*, vagyis ez erők ráfordításának *„közös”* jellegét sem.” (MEM 19, 249.)¹⁰

Ha tehát az áru értéke csak megjelenési formája az érték szubsztanciájának, a munkaerőráfordítás — sajátos — társadalmi jellegének, akkor még evidensebbé válik az az álláspontunk, hogy Marx nem kapcsolódhatott közvetlenül ahhoz a Ricardóhoz, aki hol megörökíti, hol pedig megszünteti a magánmunkát, mint a munka öröknek felfogott társadalmi jellegét. Hiszen Ricardónál már az őshalász és az ősvadász is a termékeikben megtestesült munkamennyiség arányában lépnek csereviszonyba egymással. Ebben a vonatkozásban nincs különbség Smith és Ricardo felfogása közt, hiszen Smith is úgy vélekedett, hogy az ember „cserélő állat” s így az őseredeti csereeszköz nem az arany vagy az ezüst volt, hanem a meghatározott munkamennyiségek cseréje töltötte be ezt a funkciót. A termelés alanyai eszerint legeredetibb formájukban is a magánmunkák szubjektumai voltak. Az ifjú Marx elhatárolódott attól a Ricardótól, aki merőben formainak tartotta a tőkés társadalom összes lényegi meghatározottságait, aki formameghatározottság nélkül ragadta meg a munkát, akinél a pénz pusztán a közvetítő szerepében funkcionál, aki eltörli a csereérték lényegét, aki tehát a tőkés termelés történelmileg létrejött és a rendszer lényegét kifejező jellemzőit feloldja az általában vett termelés karakterisztikáiba. Amikor tehát az érett Marx Ricardót mint apológétát bírálja, amikor egy Say-hez méltó gyermekek locsogásáról szól stb., akkor arról a Ricardóról van szó, aki egyszerűen tagadja, visszavonja a már az általa az alapzatára visszavezetett tőkés termelést magát s ezzel kikövezi az utat a vulgárisok számára. (Vö. Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 2. 459—499.)¹¹

¹⁰ Tanulmányunk egy másik fejezetében kifejtjük, hogy a társadalmi munkaerőráfordítás milyen két döntő vonatkozásban realizálódik (a társadalmi összmunka elosztásának társadalmi-gazdasági jellege, illetve a szükséges és a többletmunka társadalmi-gazdasági formái). A társadalmi munkaerőráfordítás csak akkor jelenik meg elvont munkaként, ha a termelési szervezet a ráfordítás magánjellegén nyugszik. Ily módon az elvont munka történelmileg múltékony kategória, de a társadalmi létet előfeltételezve nem múltékony a hasznos munka és a társadalmi jellegében (formájában) vett munkaerőráfordítás. Az érett marxi koncepció egyes lényeges mozzanatait már a „Kéziratok” is tartalmazza. Hiszen Marx — Engels zseniális ösztönzésének hatására is, ám rajta túllépve — vázolja az erőráfordítás közös jellegét, amely közösségi termelési szervezetet előfeltételez. Paradoxonnak látszik, de éppen a kollektív előzetes, tudatos ráfordítás perspektívája nehezítette meg termékeny módon az ifjú Marx eljutását az elvont, egyenlő emberi munka fogalmához.

¹¹ Ricardo számára a használati értékek létrehozásának formája közömbös „... azért a polgári gazdaság meghatározott jellegét nem értette meg — éppen mert az mint az egyáltalában-való gazdaság adekvát formája jelenik meg, és ezért gazdaságilag is, jóllehet Ricardo a *csereértékből* indul ki, magának a *cserének* a *meghatározott gazdasági formái* semmi szerepet nem játszanak gazdaságtanában... a csereérték csak szertartásos forma...” (MEM 46/1, 224.)

Mindenekelőtt nem azért emeljük ki Ricardo elméletének e vonatkozásait, mert szembenállunk az ezeket háttérbe szorító közgazdasági felfogásokkal, hanem azért, hogy világossá tegyük: a klasszikus polgári (és kispolgári) elméletek átfogó jellegű ideológiai előfeltevésétől való első elhatárolódás nélkül nem is alakulhattak volna ki a marxizmus körvonalai. Amikor Marx úgy összegezi kritikái állásfoglalását a nemzetgazdaságtannal szemben, hogy ez a diszciplína az elidegenült munka, a magántulajdont reprodukáló munka törvényeit fejezi ki, akkor ebben az a forradalmian új fejeződik ki, hogy a tartalom (a természetelsajátító, a nembeli munka) levetheti azt a gazdasági formát, amelyet az elidegenült munka létesít. Az ifjú Marx elkezd annak a feltárását, hogy a hol örökkévalónak tartott, hol pedig merőben formaiként ábrázolt tőkés árutermelési viszonyok és forrásuk, a „magántulajdonosok” elidegenült munkája és az idegen tulajdont teremtő munka olyan történelmileg létrejött formát létesít, amely nemcsak külsődleges, formális, hanem a tartalom fölött hatalommal bíró, azt a maga részéről meghatározó jellegű. A polgári tudatban a természetelsajátítással megbonthatatlanul összenőtt árutermelői-tőkés forma elméleti-kritikai leválasztása a tartalomról, történelmileg meghatározott összenöttségük okainak első ábrázolása, végül a perspektíva jelzése: a gazdag emberi szükséglet kielégítésére irányuló közösségi termelés, tehát a tartalomnak a proletariátus általi felszabadítása, majd kibontakoztatása az „emberien” megszervezett világ, a közösség közvetítésével: ez Marx első politikai gazdaságtani fellépésének döntő adaléka a materialista történelemfelfogás és a tudományos szocializmus számára.

Ami most már az általunk tárgyalt, szűkebb kérdéskört illeti: nagyon keveset mondunk s éppen a lényeg sikkad el, ha Marx gazdasági formaérzékét abban látjuk, hogy különbséget tudott tenni az egyszerű és a tőkés árutertermelés közt. Hibásan ugyan, de ezt megtette Adam Smith is. A gazdasági forma iránti egyedülálló zseniális érzéket — a tárgyalt vonatkozásban — abban kell felmutatni, hogy Marx és Engels nem fogadták el közvetlenül adott formájában a termelési költségek érték meghatározó szerepét, mint a termelés általában vett törvényét. A termelési költségek érték meghatározó szerepe az ifjú Marx számára nem állt kívül a fetiszizálódott gazdasági szférán, hanem annak egyik lényeges vonását alkotta — ezt fontos azokkal szemben hangsúlyozni, akik az érték meghatározás közvetlen elfogadását kérik számon az ifjú Marxtól.

Marx gazdasági formaérzéke proletárforradalmári álláspontjától elválaszthatatlan: áttörte a polgári-kispolgári tudatra egyaránt jellemző közönyt, értetlenséget a munka társadalmi jellege és formája iránt és ezzel megtette az első lépéseket az eróráfordítás kollektív és magánjellege, illetve a többletmunka különböző formáin nyugvó antagonizmusai későbbi feltárásához. Itt rejlik egyben a formációelmélet forrása is.

Mindazok, akik a középpontba helyezték Marxnak a ricardoi értékelmélethez való fenntartásos viszonyát, nem tisztázták a kérdést: hogyan lehetséges, hogy ugyanaz a Marx, akinél a munka fogalma egyedülálló jelentőségre tett szert, ugyanakkor nem fogadta el a munka adott polgári politikai gazdaságtani értelmezését? Az elterjedt álláspont értelmében Marx ekkor még nem ismerte fel a munka igazi szerepét, s ez csak akkor következett be, amikor elsajátította Ricardo értékelméletét. Eszerint az ifjú Marxot csak Hegel és Ricardo elmélete világosította volna fel a munka valóságos szerepéről. Így vélekedik Mandel. Marx, Hegel és Ricardo vívmányainak szintetizálásával leplezte le a „Kéziratok”-ban a „dehumanizált társadalom” titkát. „Marx annál is könnyebben

vezethette vissza a társadalmat és a társadalmi embert a munkára, mert Hegel már úgy jellemezte a munkát, mint az emberi praxis lényegi természetét. Mármost a klasszikus közgazdászokat tanulmányozva Marx felfedezi, hogy ezek a munkát teszik meg az érték végső forrásának. A szintézis egy pillanat alatt végbement, a két fogalom összekapcsolódott . . . ” (Mandel, im. 29.)

Bármennyire is le kell mondanunk arról, hogy e korántsem helytálló felfogást itt behatóan elemezzük, annyit meg kell jegyeznünk, hogy a marxizmus munkafelfogása nem Hegel és Ricardo szintézise. (E nézet még akkor sem lenne helytálló, ha Mandel kiegészítette volna az utópikus szocialisták és kommunisták munka-fogalmára való utalással.)¹²

Továbbá, tekintve, hogy „. . . Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll” (Gfk, 105.), Hegel koncepciójának a Ricardóéval való „kombinálása” csak ugyanannak az álláspontnak filozófiai kifejezését eredményezhette volna: variációk egy témára. Semmi esetre sem eredményezhetett volna olyan „felfedezést”, ami Mandel szerint a James Mill jegyzetekben tárul elénk. (Mandel, i. m. 29.)

Az ilyen és hasonló koncepciók lényege abban összegezhető, hogy az ifjú Marx, aki még nem ismeri el a polgári munkaérték-elméletet, nem is tudatosíthatja kellőképpen a munka szerepét általában. Szerintünk azonban az ifjú Marx — még innen e munkaérték-elmélet racionális magva elsajátításán — átfogóbban felismerte a munka szerepét, mint nagy elődei és éppen *ebből* fakadtak a munkaérték-elmélettel kapcsolatos fenntartásai. Éppen ez az átfogó felismerés jelenik meg abban, hogy visszautasította a tárgyformáló, önteremtő munka és a dolog uralmát az ember felett létesítő, egyenértékűt és idegen tulajdont termelő munka örök összefonódottságának mítoszát. Nem lehet a természetelsajátítás prométheuszi tettének örök velejárója, hogy a munka a termék dologi attributumaként, kisajátítható és kisajátított hatalomként jelenjék meg. Hogyan és miért jött létre ez a fajta sajátos munka — az ifjú Marx és Engels kutatásait ezek az egyedülálló kérdésfeltevések motíválták.

Marx esetében tehát nem lehet szó semmiféle „kombinálásról” sem. Éppen ellenkezőleg, a mélyreható analízis, a mozzanatok megkülönböztető széttagolása volt az első soronlevő feladat. Hiszen Marxnak történetileg és logikailag egyaránt differenciálnia kellett azt a munkát, amely a maga általánosságában mindig a gazdagság aktív forrása, a természeti anyagnak az emberi szükségletnek megfelelő megformálása, attól a munkától, amely értékteremtő s amely egyben profitot és járadékot hoz létre, amely tehát idegen tulajdon termelésének eszköze.

A munka e formáit ábrázolták a klasszikusok megbonthatatlan egységben s éppen ezzel az állítólagos végső egységgel kellett az ifjú Marxnak először számotvetnie. — Vegyük hozzá még azt is, amire már utaltunk, hogy ti. ez a végső egység időnként — a polgári tudat számára kritikus, mert valóságos létfeltételei antagonizmusairól valló pontokon — levetkőzte a különben örökévalóként ábrázolt polgári formát, amikor pl. Ricardo úgy ábrázolja a tőkés termelést, mintha ez közvetlen cserekereskedelem volna. (Marx: Értéktöbblet-elméletek, 3. 394.) Ha tehát az ifjú Marx közvetlenül kapcsolódik a tárgyformáló és értékteremtő és idegen tulajdont termelő munka örök egységének

¹² E tétel ugyanakkor szembenáll Mandel felfogása egészével: hiszen eszerint az ifjú Marx legfőbb negatívuma, hogy nem fogadta el Ricardo munkaérték-elméletét, hogy tehát nem „szintetizált” azonnal.

polgári felfogásához, mint készenkapott anyagához — és ezt a közvetlen kapcsolódást követelné meg Ricardo érték meghatározásának azonnali elfogadása —, maga is a polgári tudat rabja maradt volna. Hogy mennyire a fogalmi széttagolás, az analízis és nem a szintézis feladatát végezte el először az ifjú Marx, arról kézzelfoghatóan tanúskodik az a tény, hogy a felszínen megrekedő értelmezői az analízis mozgása első szakaszának önmagukban nem megálló részeredményeit — tehát a nembeli és az elidegenült munka fogalmait, azaz a munka általában vett technikai jellegének és egy különös társadalmi jellegének első általánosításait — közvetlenül áttették ontológiai síkra, amint erről a „nembeliség”, illetve az „elidegenedés”-filozófiák tanúskodnak. Amikor azonban Marx már valóban szintetizál, akkor e szintézis alkotóelemeinek csak egyes mozzanatai eshetnek egybe, de sem maguk az alkotóelemek, sem pedig szintézisük nem azonosak a klasszikus polgári munka felfogásokkal.

Álláspontunk, hogy ti. Ricardo munkaértékének elfogadása nem lehet Marx fejlődésének kritériuma, egybeesik Engelsével, aki Marx klasszikus polgári, valamint szocialista elődjait és kortársait így jellemezte: „Mindkét fél foglya maradt a készen talált közgazdasági kategóriáknak. Velük szemben Marx ott vette fel a kutatás fonalát, ahol senki más sem. Marx . . . megvizsgálta az összes készen talált kategóriákat, mint ahogy Lavoisier az oxigénből kiindulva megvizsgálta a flogisztikus kémia készen talált kategóriáit. Hogy megtudja, mi az értéktöbblet, tudnia kellett, mi az érték. Magát a ricardoi értékelméletet kellett mindenekelőtt bírálat alá vetni. Marx tehát megvizsgálta a munkát értékképző minőségében és elsőnek állapította meg, *milyen* munka, miért és hogyan képez értéket s hogy egyáltalában az érték nem más, mint *ilyenfajta* megalvadt munka . . .” Lavoisier és Marx tettét párhuzamba állítva mondja Engels: „. . . az egész kémiát, amely flogisztikus formájában a feje tetején állott, a talpára fordította”. (MEM 24, 17—18.)

Nos, Engels, aki feltehetően nem volt tájékozatlan Marx politikai gazdaságtani útját és ennek az útnak a vívmányait illetően, úgy ábrázolja a Marx által készen kapott kategóriákat, mint amelyek a fejük tetején álltak. A mai irodalom kritériumrendszerével szemben — amely a Marx számára készen adott kategóriákat úgy értelmezi, mintha a talpukon állnának s ezeknek elfogadásán méri le azt az ifjú Marxot, akit ezáltal a feje tetejére állít — ezt a modellt tartjuk az egyedül helyesnek és a jövőben behatóan érvényesítendőnek.¹³

Ebben a vonatkozásban — szemben azzal a tétellel, hogy Marx útja a munkaérték-elmélet elvetésétől annak elfogadásáig vezet s hogy ennek az útnak a fordulópontja az érték és ár dialektikájának, a termelési költségek érték meghatározó szerepének felismerése — azt az álláspontot képviseljük, hogy Marx útja a munkaérték-elmélet minőségi oldalának első vázolásától vezetett a polgári, szükségképpen a mennyiségi aspektusra korlátozódó munkaérték-elmélet kritikai elsajátításához. Ez a folyamat hozzájárult tartalom és forma materialista dialektikájának általánosításához, hiszen a polgári munkaérték-elmélet

¹³ Természetesen adódhat egy olyan ellenvetés, hogy Engels e véleménye nem a „Kéziratok” Marxára vonatkozik. Valóban, a „Kéziratok”-ban Marx még csak az első lépéseket tette meg ezen az úton. Dehát éppen az a „Kéziratok” ellen felhozott legfőbb érv, hogy nem fogadta el Ricardo értékelméletét. Ez azonban azt jelenti, hogy már az ifjú Marx sem fogadta el a készen talált kategóriákat s ez éppen az, amit jelezni akartunk. Az a körülmény, hogy nem Ricardo értékelmélete, hanem az elidegenült munka alkotta a „Kéziratok” tengelyét — ez az állítólagos súlyos negatívum —, azt igazolja, hogy itt kezdte el Marx először megvizsgálni, hogy milyen munka, miért és hogyan képez értéket.

marxi kritikája a használati értékek egyfajta „társadalmi-természeti meghatározottságában” (a későbbi kifejezéssel élve), a használati tárgyban mint értékben feltárta a magántermelők társadalmi viszonyait. Azonban tartalom és forma e dialektikája nemcsak az értékteremtő munka rejtélyének megfejtéséből kezdett kibontakozni, hanem a közösséget megvalósító, illetve idegen tulajdont termelő munka fogalmának körvonalazásából. Megannyi megnyilvánulásai ezek a munka társadalmi jellegének, a termelési viszonyokat létesítő munkának, amely a mindenkori természetelsajátítás folyamatának, mozzanatainak, alanyi és tárgyi szerveinek gazdasági formáját reprodukálják. Csak így, tartalom és forma, technikai formatételező és a gazdasági formát létesítő munkák (hogy az érett Marx szavaival szóljunk) első megkülönböztetésével nyílt lehetőség arra, hogy Marx a későbbiekben — többek közt — felismerje a maga konkrétságában azt a szerepet, amit a tőkés gazdaság játszik az emberi gazdagság antagonisztikus kifejlésztésében.

Ha a közgazdászok nem látják annak az új munkafogalomnak a jelentőségét, amely meghatározottságait nem a munka technikai jellegéből, hanem társadalmi szervezetéből nyeri, akkor ennek oka abban rejlik, hogy a munka kettős jellegét csak mint az árutermelő munka kettős jellegét általánosítják s ezen belül is e sajátos jelleget csak mint absztrakt munkát ismerik el. Ez az elvont munka valóban nincs még jelen a „Kéziratok”-ban (csak a bérmunkás absztrakt tevékenységéről esik szó, ami a tárgyalt vonatkozásban, mint másutt kifejtjük, irreleváns) s ezért nem ismerik fel a közgazdászok a munka társadalmi jellegének első vázlatait, amelyek jóval átfogóbbak, mint az absztrakt munka.

A mi felfogásunk szerint a „minden fennálló kíméletlen kritikáját” (MEM I, 346.) célul kitűző ifjú Marx számára — aki tehát szükségszerűen haladt a munkaérték-elmélet minőségi oldalától a mennyiségi aspektus kritikai elsajátítása felé —, az értékteremtő munka létrejöttének és sajátosságainak problémája csak egyik fejezetét alkotta a termelési viszonyokat általában létesítő munka kérdéskörének. Az a kérdés tehát, hogy milyen munka jelenik meg a termék értékében, miért uralkodik a termelési folyamat az ember felett, Marx számára azért fogalmazódhatott meg eleve így, ebben a még soha nem létezett formájában, mert azt a kérdést is meg tudta fogalmazni: milyen munka volt és lesz akkor, amikor a munka még nem volt, vagy már nem lesz értékalkotó — tehát primitív termelési szervezet esetén, illetve akkor, amikor majd az egyesült egyének uralják termelésüket. Ezért a munkaérték-elmélet, még marxi, tehát minőségi vonatkozásában tekintve is túlmutat önmagán, azaz átutal ama termelési szervezet problematikájára, ahol a munka nem jelenik meg többé a termékek értékeként.

Ami most már az itt általunk érintett szűkebb kérdéskört illeti: Marx nem a történelmi materializmus kialakulásának hatására (vagy ezzel párhuzamosan) sajátította el Ricardo munkaérték-elméletét, hanem a történelmi materializmus létrejöttének egyik döntő előfeltétele volt a munkaérték-elmélettel (mint érték-nagyság-elmélettel) való első kritikai számotvetés. Csak így indokolható meg a materialista történelemfelfogás genezise és belső kapcsolata a politikai gazdaságtannal.

Marx a munka társadalmi jellegének első vázlatával kezdte meg a materializmus kiterjesztését a társadalomra, a történelemre; itt rejlik a forrása a termelési viszonyok, a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmainak. A termelési viszonyokat létesítő munka első vázlata jelen van a programadó megfogalmazásban: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükség-

szerű, akarattól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba . . . stb.” (MEM 13, 60.) Jelen van, hiszen — mint erről Marx is beszámol, Engels is tanúskodik — már 1845 tavaszán megfogalmazódott a materialista történelemfelfogás és a tudományos szocializmus alap gondolata, még *mielőtt* Marx elsajátította volna Ricardo munkaérték-elméletét, ám szerves következményeként annak (is), hogy megnyitotta a munkaérték-elmélet minőségi dimenzióját s ennek közvetítésével is vázolta a termelési viszonyokat létrehozó munka birodalmát.¹⁴

Ha a „Kéziratok” megítélésében az válik a döntő szemponttá, hogy itt fogalmazódik meg először a termelési viszonyokat létesítő munka problematikája, akkor világos, hogy többé nem ítélni meg e művet annak alapján, hogy mennyi benne még az antropologizáló maradvány vagy az új fogalomkör, a tisztán társadalmi meghatározottságok még nem-adekvát kifejezési módja. Ha ezt nem tudatosítjuk, akkor széjjelesik az egységes marxi életmű, széjjelesnek a valójában bensőleg összetartozó kategóriák, mindenekelőtt szétzilálódik a társadalom- és történelemfelfogásban tartalom és forma marxi dialektikája. E széthulláshoz járul hozzá az a politikai gazdaságtani koncepció, amely az értéknagyság-problematikát kéri számon az ifjú Marxtól, szem elől tévesztve a munka társadalmi jellegének felismeréséből fakadó marxi forradalmi fordulatot.¹⁵ Ennek részletezése azonban már a továbbiak feladata.

¹⁴ „ . . . minden történelmi korszakban az uralkodó gazdasági termelési és cseremód és az ebből szükségszerűen folyó társadalmi szervezet az az alap, amelyre e korszak politikai és szellemi története épült és amelyből ez egyedül megmagyarázható . . . ” (MEM 21, 396.) Az a körülmény, hogy a materialista társadalom- és történelemfelfogás első alapvetése nem jöhetett volna létre a klasszikus polgári gazdaságtan első marxi és engelsi forradalmasítása nélkül, természetesen korántsem jelenti, hogy ebben a forradalmasításban nem szintetizálódtak volna a marxizmus többi forrásának releváns alkotóelemei. E kérdés részletezésére itt nem térünk ki, csak arra utalunk, hogy ha Marx nem fejlesztette volna tovább a materialista hagyomány által kidolgozott antropológiai meghatározottságok értelmezését, akkor az általa felfedezett tisztán társadalmi, a társadalmi viszonyokat sem ábrázolhatta volna e természeti-társadalmi tartalmak társadalmi-gazdasági formájaként.

Továbbá: a kettős jellegében vett munka fogalmának kialakításához Marxnak materialista módon a talpára kellett állítania az idealizmus által kifejlesztett „tevékeny oldalt”. Egyszerre kellett tehát e tevékeny oldalt mint „emberi érzéki tevékenységet” és mint az „önmagával meghasonlott világi alapot”, az antagonisztikus tulajdonviszonyok (nem-érezéki) létesítőtjét felfognia stb. Végül: bár a materialista történelemfelfogás létrejöttéhez az általunk tárgyalt vonatkozásban a döntő lökést a klasszikus polgári politikai gazdaságtan alapkoncepciójának első proletárforradalmi bírálata alkotta, magának a marxi politikai gazdaságtan e kifejlődése a maga részéről a fokozatosan gazdagodó materialista társadalomfelfogást előfeltételezte s azon nyugszik, mint elméleti alapján. (Vö. MEM 13, 461.)

¹⁵ E széjjelesés szükségszerű fonákját pedig a hamis integrációk képezik: így jelenik meg a hasznos munka magánmunkaként való általános társadalmi meghatározottságban; így tetszeleg a gyakorlat fogalma is a maga a társadalmilag differenciálatlan formájában, ezáltal a „gyilkosság, a prostitúció és a bitó” (MEM 1, 396.) apoteózisát is nyújtva.

BOGDANOV ÉS VARJAS 1924-ES VITÁJÁRÓL

SELMECZI JÓZSEF

A XX. század marxista filozófiáját megérteni és helyesen értékelni igazán csak Lenin filozófiai tevékenységéből kiindulva lehetséges. A Szovjetunióban ennek megfelelően a lenini filozófiai örökség feltárása elhatárolódást jelentett mind az objektív igazság elvét feladó szubjektívizmustól, mind pedig az álobjektívizmus és neutralizmus, a filozófiai pártontkízüliség irányzatától. Ebben a feltáró munkában már részt vettek a Tanácsköztársaság bukása után Szovjetunióba emigrált magyar marxisták is. Ez alkalommal szeretnénk ennek a folyamatnak éppen azt az epizódját feleleveníteni, amelynek főszereplője Varjas Sándor volt.

Történelmi távlatból nézve Varjas helyesen cselekedett, amikor nem csatlakozott a deborini iskola akkori elvont, a szocializmusért folyó gyakorlati harc és a legújabb tudományok fejlődésétől meglehetősen távolálló pozíciójához, s ugyanakkor az objektív igazság elismeréséről sem mondott le (mint pl. ezt V. Szarabjanov tette a mechanista iskola tagjai közül) és védelmezte a gnoszeológiai objektivitás elvét. Bogdanovval való közvetlen vitája arról tanúskodik, hogy 1924-ben már egyértelműen — és a leninizmus színvonalán — elsajátította az objektív igazság marxista elvét.

Hiba volna ugyanakkor azt állítani, hogy Varjas Sándor útja sima és problémamentes volt, amíg elérte az objektív igazság dialektikus materialista pozícióját. Ismeretes, hogy a Galilei-körön belül a machista filozófiának elég erős volt a befolyása. Filozófiai szemináriumai gyakori témája volt a machizmus. Kiadták Mach művének („Érzékletek elemzése”) kivonatolt magyar fordítását, amelyhez 1910-ben a bevezetést Polonyi Károly, a kör egyik ismert vezető személyisége írta. Varjas egyik későbbi vitacikkében azonban joggal mondja el magáról, hogy ő sohasem csatlakozott a machizmushoz, illetve a galileistákon belüli, előbb említett machista csoporthoz. Anélkül, hogy elzárkózott volna a progresszív erők, s elsősorban a munkásosztály gyakorlati-politikai harcaitól (1905 óta aktív szocialista párttag és a baloldal támogatója) vagy a természettudományok új eredményeivel kapcsolatos filozófiai problémák fontosságának elismerésétől, számára nem a machizmus jelentette „a gyakorlat és a modern természettudományok filozófiáját”. Más irányban fejlődött Varjas gondolkozásmódja.

A kezdeti neokantiánus hatás (elsősorban nem a heidelbergi, hanem a gnoszeológia szempontjából egzaktabb és termékenyebb marburgi iskola részéről), amely Varjas doktori disszertációjában kézzelfoghatóan jelen van, közvetlenül nem a tudományos objektivitás detronizálását célozta. Mindenesetre formálisan semmi esetre sem. Más kérdés, hogy tartalmilag akkor (1908-ban) még egy filozófiai-világnézeti szakadék választotta el a dialektikus materializmus

objektív igazság pozíciójától. A továbbiakban Bolzano (ha számításba is vesszük, hogy eleinte részben Husserl közvetítésével) ugyancsak ilyen — és nemcsak külsőleg — kedvező állomása volt fejlődésének, amennyiben az objektív igazság problémájához való viszonyát nézzük. Bolzano ugyanis nemcsak elismeri az objektív igazságot, de azt megismerhetőnek is tartja.

Mielőtt rátérhetnénk tehát Varjas és Bogdanov 1924-es vitájára s éppen azért, hogy érthetővé váljék Varjas gyors csatlakozása a lenini pozícióhoz, meg kell vizsgálnunk saját filozófiai evolúcióját, vagyis konkrétan a bolzanoi Wahrheit an sich tanításhoz való viszonyát és ezen belül is kiemelni az előremutató, pozitív vonásokat, amelyekre később a Bogdanovval folytatott vitájában is támaszkodhatott.

A WAHRHEIT AN SICH BIZONYÍTÁSA

Varjas Sándort egyetemista korától, tehát 1903-tól kezdődően sok szál kötötte össze egy baráti társasággal (Fenyő Andor, Kozma Lajos, Polgár Gyula, Varga Jenő), akiknek közös logikai-filozófiai érdeklődése éppen Bolzanóhoz kapcsolódott. Haladó körökben erről a társaságról közismert, hogy Marx akkor még magyarul meg nem jelent „Kapital”-jának nemcsak ismerői, de mondhatni szakértői és meggyőződéses hívei is voltak. Mint Kőhalmi Béla professzor hangsúlyozta visszaemlékezésében, ez annak idején önmagában is forradalmi tett volt. A Galilei-körben Varjas Sándor vezetett később szemináriumot „Marx értékelmélete” címen.¹ Mármost a haladó értelmiségiek és a vezető baloldali szociáldemokraták között volt egy szójárás: „Elmegyünk a BEMBE-khez!” Özvegy Varga Jenőné elmondta, hogy ez éppen erre a társaságra vonatkozott s ezt szójátéknak, a társaság szellemességét bemutató, egyszerűen tréfás kicsengésű fordulatként értelmezte. Fenyő Andor azonban megmagyarázta, hogy itt egy mélyebb összefüggés van és ez az elnevezés közös logikai-filozófiai érdeklődésükre utal. Ez a baráti kör volt tulajdonképpen az első magyarországi Bolzano-társaság (Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület rövidítése: — BEMBE).²

Bolzano matematikai és logikai szempontból rendkívül értékes alapot és termékeny kiindulópontot jelentett, de filozófiailag az objektív idealizmust képviselte. V. Szarabjanovot, a mechanicista iskola tagját joggal bírálhatjuk az objektív igazságot elvető szubjektivizmusáért, pedig ennek a szubjektivizmusnak is van bizonyos „racionális magva”, vagyis az a kritikai beállítottsága, hogy a megismerő szubjektumtól (amit ő általánosságban „érzékelő objektum-

¹ Erről megemlékezik Gyetvai János „Fegyverek és emberek — Regényes korrajz, Budapest 1959, 94. Lásd még Tömöry Márta: „Új vizeken járok — A Galilei-kör története”, Budapest 1960, 280. E galileista szemináriumok szelleméről Kassák Lajos vallott önéletrajzában az író és az akkori munkás szemével: „Ebben az iskolában valami egészen más világgal találkoztam, mint amilyent eddig az egyesületekből ismertem. Nem lármáztak és nem handabandáztak; és mégis, ami itt elhangzott, a jelen szigorú bírálata és a jövő bizalmat keltő ígérete volt.” (Kassák Lajos: „Egy ember élete”, Budapest 1966, 635.)

² Erről a társaságról írt legújabbán Zalai Béláról szóló tanulmányában Beöthy Ottó. „Világosság”, 1975 február, 10–11. — Legyen szabad most csak utalnunk „Marxista közgazdaságtan oktatás a Tanácsköztársaság idején” c. tanulmányunkra, amely a Művelődési Minisztérium Marxizmus–Leninizmus Oktatási Főosztályának Tájékoztatójában jelent meg, Budapest 1969/4, 152–161.

nak” nevez) valóban objektív idealista és meddő spekuláció elszakítani a megismerést vagy éppen az ismeret gnoszeológiai tulajdonságait s így elsősorban igazságát. A „Wahrheit an sich” Bolzanónál ebben az utóbbi betegségben szenved.

Varjas Sándor 1916-ban Bolzanóról szóló dolgozatában erről még kritikátlanul hallgat, sőt fejtegetéseiben egyetértőleg szerepelteti az ilyenfajta tételezést. Varjas így írt: „Szükséges-e, premissza-e a Wahrheit an sich bizonyításánál az én létem (a bizonyítóé)? Talán elég lesz rámutatnom egyszerűen, hogy a bizonyító léte nem premisszája az igazságnak, csupán csak az ismeretnek. Ismeret appercepció nélkül nincs, de igazság van, természetesen nem existenter, hanem essentialiter.”³ Továbbá: „Ahogy Bolzano találóan megjegyzi — fejezi ki egyetértését Varjas —, éppúgy szükséges az is, hogy legyen kréta és tábla, amin dolgozhassunk. De ezek csak a megismerés okai: Erkenntnisgründe, de nem rationes sufficientes.”⁴

Varjas tehát egyetért Bolzanoval abban, hogy szükséges az objektív igazság elismerése. A hiba tehát nem annyira ott jelentkezik, hogy Bolzano nyomán Varjas megkülönbözteti az okot (Erkenntnisgründe) és az elégséges alapot (rationes sufficientes), hiszen filozófiai-gnoszeológiai síkon ez az anyagi és az eszmei megkülönböztetést jelentheti (ezek kétségtelenül nem azonosak), hanem inkább ott, hogy milyen következtetést von le ebből 1916-ban, azaz az igazságnak a szubjektumtól és annak ismeretétől való elszakítását. Közös hibájukat nem abban kell keresnünk, hogy megkülönböztetik az okot és az elégséges alapot, hanem — ellenkezőleg — abban, hogy nem különböztetik meg az ismeret objektív tartalmát és az objektív tárgyat (elismerve, hogy lehetséges, sőt szükséges megkülönböztetni e tartalmat és az ismeretet). Argumentációjukban fel sem vetik az említett megkülönböztetést, ami Bolzano objektív idealista filozófiai irányvonala szempontjából teljesen érthető. Pedig éppen ez a különbség a gyökeres és az alapvető, és ebből (azaz az objektív, anyagi világ létének elsődlegességét elismerve) vonhatunk le megfelelő következtetést a gnoszeológiában az objektív igazság elismeréséről.

Vizsgáljuk meg részletesebben, hogy milyen alapon csatlakozik Varjas ekkor a Wahrheit an sich bolzanoi pozíciójához, miközben rendszerezi és továbbfejleszti annak nézeteit, amely a „Wissenschaftslehre” több mint két és félezer oldalán szétszórta található meg. Egy ilyen elemzés véleményünk szerint értékes mozzanatokat talál a neokantianizmus szubjektívizmusát ebben az időben bíráló Varjas munkáiban. Egy ilyen eszmei-gnoszeológiai forrás megmagyarázza, hogy később miért tudott viszonylag zökkenésmentesen felemelkedni az objektív igazság lenini pozíciójához. Igyekszünk minél pontosabban követni Varjas gondolatmenetét, a Wahrheit an sich bizonyítását, és csak bizonyos rövidítéseket fogunk alkalmazni.

Alapvető fogalomként szerepel a „magánvaló tétel” (Satz an sich). „Ha meg tudjuk különböztetni az ítéletet mint elgondolást az ítélet kimondásától, akkor meg tudjuk különböztetni a tételt önmagában is az elgondolt tételtől = az ítélettől.”⁵ Varjas így fogalmazza Bolzano gondolatát és csak azért panaszkodik, hogy Bolzano nem ad útmutatást miként kell ezt végrehajtani.

³ Varjas a „lét” és „essentia” fogalmak különbségéről „Az észrevevés fenomenológiája” c. dolgozatában ír. Athenaeum, 1915.

⁴ Varjas Sándor: „Bolzano és a Wahrheit an sich”, Athenaeum, 1916, 295.

⁵ Uo. 277.

Bolzanónál csak két — igaz, nagyon szerencsés — példát találunk erre vonatkozóan. 1.) „A tavaly Olaszországban termett búzaszemek száma = x .” Senki sem tudja, hogy ez hány, de mindenki bizonyosan tudja, hogy x az adott esetben meghatározott és véges szám. Itt tehát mi nem vagyunk képesek ezt a tételt határozott ítéletként megfogalmazni (= elgondolt tétellé tenni), azaz az x helyébe a helyes számot írni. Más szóval nekünk nincs ítéletünk róla, viszont az x -nek mégis meghatározott és véges értéke van, bár mi azt nem ismerjük. 2.) „Isten, mint mindentudó, nemcsak minden igaz, hanem minden hamis tételt is ismer. Nemcsak azokat, amelyeket valamely véges lény igaznak tart, vagy amelyekről képzetet alkot magának (anélkül, hogy ítélné felőlük), hanem azokat is, amelyeket senki sem tart igaznak, sőt amelyekről nem is alkot képzetet és nem is fog.”⁶

Itt van előttünk tehát rövidített formában — a felhozott két példa alakjában — Bolzano „magánvaló igazságának” mind pozitív, mind pedig gyenge oldala. Miért? Szemléletesen kirajzolódik ugyanis mind az objektív igazság létezésének az elismerése, mind pedig Bolzano tanításának objektív idealista alapja. A második példa különösen értékes, mert ehhez kapcsolódik a „tétel” meghatározása. Varjas írja: „Itt tétel = minden véges lény által elgondolt és képzelt tétellel (ezek az ítéletek) + azok a tételek, amelyeket ilyen lények nem gondolnak, nem képzelnek és nem is fognak.”⁷

Varjas kizárja a szubjektumot („az én létezésemet”) bizonyításából, mint említettük, és ezzel elzárja és megfosztja magát olyan „érv”-től, mint az emberi gyakorlat és társadalmi tapasztalat. A tiszta logikán belüli fejtegetése viszont feltétlenül figyelemreméltó.

Magának Bolzanónak a bizonyítása a Wahrheit an sich létezéséről — ősrégi, még Szókratész iskolájából származik, amely cáfolta Prótagorasz szkepticizmusát. „Hogy legalább egy tétel Wahrheit an sich, az abból következik, hogy, ha felvesszük az ellenkezőjét, hogy egy tétel sem igaz (Wahrheit an sich), akkor ez a tétel: 'Egy tétel sem igaz', maga sem Wahrheit an sich.”⁸

Varjas azonban nem elégszik meg ezzel az önmagában világos és elég meggyőző érveléssel, hanem a bizonyításnak egész bonyolult apparátusát vonultatja fel. Így adja, például, az axióma definícióját három pontban: 1. Egy axiómában szereplő fogalmak száma nem lehet nagyobb, mint bármely az illető tudományban szereplő tantételen (azaz levezetett tételben) adott fogalmak száma. 2. Az axiómáknak egymástól függetleneknek kell lenniök (inderivabilisaknak). 3. A legelső axiómák csak három és egyszerű fogalomból állhatnak stb.⁹ Fejtegetéseiben matematikai pontosságra és szabatosságra törekszik és arra a következtetésre jut, hogy a Wahrheit an sich nem axióma és nem posztulátum (ez utóbbit mint létaxiómát határozza meg), hanem olyan filozófiai elv, amely további formális és anyagi, ontikus vagy ontológiai elvekre támaszkodik.

⁶ Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre, Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherigen Bearbeiter, Herausgegeben von mehreren seiner Freunde, 4 Bände, Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung, 1837, B. I, 77.

⁷ Athenaeum, 1916, 277.

⁸ Uo. 285. Varjas megjegyzi, hogy szó szerint ez a bizonyítás megvan Sextus Empiricusnál (Ad. log. 4. 55.), amelyet maga Bolzano is idéz, túl hosszúnak tartva (3 soros!) bizonyítását.

⁹ Athenaeum, 1916, 278—285.

Varjas tudományos lelkiismeretessége nem engedi elhallgatni, hogy Bolzano (és Szókratész) rövid és világos bizonyítása mégis tartalmaz bizonytalanságot, vagyis valami mégis hiányzik ebből a bizonyításból. A határozatlanságnak ez az érzése a Bolzano bizonyításában meglevő, de ki nem fejezett hiányosság onnan származik, hogy abban egy tétel önmagára való alkalmazhatóságáról van szó. Varjas éppen ezen a ponton igyekszik továbblépni. Ha azt állítom, hogy nincs igazság, akkor ezzel nyilvánvalóan azt akarom mondani, hogy az igazság abban az értelemben, ahogyan azt eddig értelmezték, csak látszat szerint volt az, valójában azonban nem volt igazság. Mindebből azonban még nem következik, hogy az igazságot nem lehet megállapítani. Nevezzük a szaktudományok igazságait elsőfokú igazságoknak $= I_1$. Ha azt mondom: „Nincs I_1 , azaz nincsen elsőfokú igazság”, akkor ezzel még nem azt mondom, hogy e kijelentés: „Nincs I_1 ”, maga sem igaz. E kijelentés „Nincs I_1 ”, önmaga kétségtelenül nem egyike az elsőfokú igazságoknak, hiszen ez az elsőfokú igazságok valamennyiéről szóló tétel, viszont nem tartozik ez utóbbiak közé, mint azok egyike. Sőt, ha valóban nincs I_1 , akkor igaz lehet, elkerülhetetlenül igaznak kell lennie e tételnek: „Nincs I_1 ” $= I_2$. Ebből következik, hogy I_2 igaz. A józan ész tehát a logikai finomságokkal és a régi bizonyításban érzett bizonytalansággal nem számolva, megelégedett ennyivel. Azt mondhatni, hogy a halmazelmélet antinómiáinak megoldása Russellnél lényegében ugyancsak nem mond többet.

„Nincs magánvaló igazság”, ha a magánvaló igazságot csak elsőfokú igazságként értjük; viszont a magánvaló igazságokról szóló állításokat másodfokú igazságoknak fogjuk fel. Ennek a gondolatmenetnek nincsen logikai nehézsége vagy akadálya.

Mi történik azonban akkor — kérdezi Varjas —, ha a magánvaló igazságot határozottan úgy értelmezzük, mint minden, valamennyi fokú igazságot együttevéve? Akkor valóban ellentmondás keletkezik I_1 és I_2 között! Vagyis abban az esetben, ha I „valamennyi igazság összességét” jelenti, azaz „bármely igazságot”. Így az elsőfokú igazságot i_1 -gyel jelölve, a másodfokút i_2 -vel, a harmadfokút (amelynek tárgya i_2) i_3 -mal... stb., akkor

I. fokú	II. fokú	III. fokú	IV. fokú	V. fokú	...	és így tovább,
i_1	i_2	i_3	i_4	i_5		

ahol $i_1 =$ bármely I. fokú igazsággal. Természetesen az I ugyanolyan felfelé menő sort alkot, mint i . $I = i$ halmazával.

Tehát i_2 sohasem lehet igaz, ha I maga nem igaz, i_2 csak része I-nek. Meg kell jegyezni, teszi hozzá Varjas, hogy (bármely) i része I-nek, valamennyi igazság halmazának, de — például — i_2 nem része i_1 -nek, csak belőle vezethető le!

Bolzano bizonyításának hiányosságához visszatérve Varjas tehát megkísérli eloszlatni a bizonytalanság érzését e bizonyításra vonatkozóan. Eddig i_2 -ről mint állító tételről volt szó: i_2 nem volt más, mint i_1 igazságának az állítása. Pontosan ugyanígy $I_2 = I_1$ igazságának a megállapításával. Ugyanakkor azonban nyilvánvaló, hogy mind i_2 , mind pedig I_2 lehetnek tagadó tételek.

A bizonyítandó teorémára vonatkoztatva két eset lehetséges:

- a1) $i_1 =$ van magánvaló igazság
 $i_2 =$ Igaz az a tétel, hogy van magánvaló igazság.

Világos, hogy ez a két tétel csak együtt igaz. Másrészt, ha i_2 nem igaz, akkor i_1 ugyancsak nem igaz.

- a2) $i_1 =$ van magánvaló igazság
 $i_2 =$ Nem igaz az a tétel, hogy van magánvaló igazság

Mostani vizsgálatunkban eltekinthetünk az a1) ponttól. Varjas is azt csak a teljesség szempontjából említi.

A problematikus eset az a2) pont. Ennek megfelelően ugyanis ellentmondás volna az i_1 -től az i_2 -re való áttérés másképpen, mint tagadó értelemben (mivel adott esetben $i_2 = i_1$ tagadó posztulálásával). Viszont az i_2 -be való átmenet lehetőségéről magáról itt nincs tagadás. A szkeptikusok véleménye szerint csak az állító-pozitív átmenet nem lehetséges. Maga az átmenet azonban lehetséges, sőt ezen állítás: „ $i_2 = i_1$ tagadásával” számára, az egyenesen szükséges, mivel az nem más, mint i_1 átmenete i_2 -be.

¶ Az i_2 nem mond semmit az átmenet folytatásáról sem. Az egész eljárás csak akkor mondható ki, ha az átmenetnek nincsen határa. Ebben az esetben azonban az i_2 -re ugyanaz vonatkozik, mint az i_1 -re! Azaz, hogy az i_1 -től az i_2 -re való tagadó átmenethez szükséges és elégséges feltétel, hogy i_2 -től az i_3 -ra való állító átmenetnek meglegyen a lehetősége. Ha itt is csak tagadó átmenet volna lehetséges, akkor ez a következő formát öltene:

Ez ($I_2 =$ hamis az a tétel, hogy van magánvaló igazság): tagadtatik!

Az (1) csak tagadó átmenet esetében I_2 megsemmisül, viszont a (2) állító esetben — az I_2 -től felfelé az $I_3, I_4 \dots$ stb. mind állító értelmet nyer, azaz állítják I_1 nemlétezését. (Itt I_2, I_3 az i osztályai.)

Ez utóbbi (2) esetben az történné, hogy csak és kizárólag az igazság magasabb fokai léteznének, de i_1 és I_1 nem léteznek. Csak a róluk szóló tételek léteznének!

Az (1) eset tagadó átmenete esetében $i_1, I_1, i_2, I_2, i_3, I_3 \dots$ in inf. váltakozva igazak és hamisak. Következésképpen, ez az eset nem dönt, mivel határozatlan. Ha az i, I sorok végesek volnának, vagy ki lehetne mutatni, hogy az igaz és a hamis közötti ingadozás csak véges számú tagokra vonatkozik és azoktól kezdve viszont határozott, kétértelműségtől mentes tagadás következik, akkor a dolog másképpen állna. Ilyen feltételezés azonban azért mondana ellen önmagának, mert az i, I sorokban kell legyen egy, amelyet nem tagadunk. Legalul, amelyhez kapcsolódik a szkeptikus felfogás, az $I_2 = I_1$ tagadásával maga az I_2 nem tagadtatik. Azonban ha feltételezzük, amint ez valóban lehetséges, az átmenetet, akkor valahol kell, hogy legyen egy I_n , amely tagadja I_{n-1} -et, de önmagát állítja.

Végigtekintve ezt az elég bonyolult okoskodást, azt láthatjuk, hogy ez lényegében nem más, mint annak a felismerése, hogy Bolzano magánvaló igazságra vonatkozó essentia-tétele, valamint annak tagadása, az átmenetre (tranzícióra) vonatkozó megállapításnak ilyen vagy olyan korlátolt formájú esete. Mihelyt az átmenetet úgy gondoljuk el a maga egészében, amint ezt az adott tétel megfogalmazása meg is követeli, mindjárt tisztázódik a negatív tételezés tarthatatlansága (annak a tételnek a tarthatatlansága, hogy „nincsen magánvaló igazság”).

A bizonyításhoz szükségesek a tétel, a rész, a következmény és a tranzíció fogalmai. Mivel az említett fogalmakba, sem külön, sem együttvéve, nincs belefoglalva a magánvaló igazság létezése, így Varjas kifejezi azt a meggyőző-

dését, hogy jogosan mondhatjuk: e fogalmakban a magánvaló igazság létezése nem úgy szerepel, mint rész az egészben, hanem mint azokból levezetett.

Az elemzés általánosságának szempontjából még annak a lehetősége is felmerül, hogy $I_1 =$ magánvaló igazság, $I_2, I_3 \dots$ átmenetei bármely sorrendben és mennyiségben lefolyhatnak, változtatva az állító és tagadó formákat. Mindenesetre ez ellentmond a feltételezésnek, illetve az eredeti tételezésnek, amely csak negatív átmenetet követel. „Nincs magánvaló igazság” -- így szól a bizonyítandó tétel. Ennek látszólag ellentmond az a tény, hogy mi átmentünk i_2 -ről i_3 -ra mind pozitív, mind negatív értelemben. Ugyanakkor magában a tételben nincsen szó ilyen átmenetről és ennek a lehetősége nyitott marad. Szigorúan szólva ezt csak az határozza meg, hogy miként kezdjük a sort, azaz az adott esetben tagadással.

Varjas megvizsgálja azt az esetet is, ha a magánvaló igazság tagadását $= I_1$ kizárólag csak mint elsőfokút értelmezzük, amely nem mond ellen (az I_1 hamiságát megállapító) I_2 -nek. Ezek szerint Russellnél csak a kiindulóponthoz érkezünk el, de nem a megoldáshoz, amennyiben felhasználjuk a tárgyak megkülönböztetését „típusuk” szerint. Igaz, Russell pozíciójából, aki a formális problémán nem akar túlmenni, jelezve a probléma antinómikus jellegét, nincs is szükség további elemzésre. Az ellentmondás valójában eltűnik, de ezzel a magánvaló igazság létezése kerül veszélybe, azaz I_1 . Ez az eset azonban csak látszat szerint különös, valójában azonos az a2) esettel, amikor I_2 -től felfelé haladva állítjuk I_3 -at, I_4 -et \dots in inf. Az adott esetben egy állításról van szó $I_2 = I_3$: „ I_1 típus nem létezik” $= (I_2)$ állításáról, amelynél azonban nem megyünk tovább. Erről mondja Varjas: $I_2, I_3 \dots$ vannak, de I_1 , amely minden továbbinak a magját képezi, ez nem létezik -- ez a feltételezés abszurdum.¹⁰

Tehát a tétel:

Ha van $I_2, I_3 \dots$ in inf., akkor van I_1 is.

Az ellenkező tétel így szól:

Noha van $I_2, I_3 \dots$ in inf., de mindazok I_1 tagadásai (tagadják a magánvaló igazságot).

Varjas a következőképpen bizonyít: I_1 -be akármilyen tételt besorozhatunk. Az ellentétel értelmében ezek hamisak lesznek és csak a további típusok (amelyek a hamiságot megállapítják) lesznek igazak. $I_2 =$ „ I_1 hamis”. I_2 -öt beleértve I_1 -be a következő formulát nyerjük: (I_1, I_2) , szavakkal kifejezve: a magánvaló igazság létezik és a magánvaló igazság nem létezik. Ez a tétel az ellentétel értelmében hamis kell legyen. Így hát olyan halmazt (I_1, I_2) nyernénk, amelynek tagjai a meghatározás szerint hamisak. Azonban így önmaga hamis, mivel a két tétel ellentmondó, tehát mindkettő nem lehet együtt hamis. Így, foly-

¹⁰ Varjas itt aláhúzza a fok-elméletnek azt a nagyon fontos tulajdonságát, hogy $I_2, I_3, I_4 \dots$ in inf. sorból I_2, I_3 nem pusztán kiagyalások, bár az adott bizonyításhoz ez is megfelelő lenne, ha csak azok nem foglalnak magukba ellentmondást. I_2 ugyanis a logikai tételek halmaza és birodalma. Viszont (I_2, I_3) együtt alkotják a pszichológiát. E szerint a pszichológia az a tudomány, amely olyan képzeteket ad, amelyek a tudat önszemlő folyamata során keletkeznek (éppen ez az I_3). Ha például elgondoljuk a fogalmak képzésének belső folyamatát, akkor gondolkodásunk tárgya: a fogalom -- már másodfokú tárgy, az aktusok pedig, amelyekben én e másodfok léteit érzem, harmadfokú szuprafundált élmények. Ugyanakkor be kell vonni az I_2 -öt is.

tatva az elemzést I_3 -mal, ugyanazt az eredményt kapjuk. Meg kell azonban jegyezni, hogy (I_1, I_2, I_3) egy halmaz (aggregátum), amelynek minden tagja hamis kell legyen, mivel az ellentételben nem a halmazról, hanem annak tagjairól, elemeiről van szó, sőt az ellentétel igaz kell legyen bármely I_1 akármelyik alárendelt tételére vonatkozóan is. Amennyiben e halmazok valamennyi tagja nem lehet hamis, az ellentétel bizonyul hamisnak. Bár a legutolsó tétel, amely megállapítja a hamisságot, igaz kellene legyen, pedig az is hamis.

Így hát a bizonyítás láncolata lezárul. E bizonyítás maga közvetett (dedukció ad absurdum). Varjas 1916-os dolgozatából kiderül, hogy más nem is lehetséges. Tény, hogy a már felhasznált bizonyító tételek (átmenet posztulálása, a tétel stb.) ugyancsak magánvaló igazságok kell legyenek. Itt úgy látszik fennáll a circulus in demonstratione logikai hibája, illetve ennek veszélye. Közvetlen bizonyítás esetén ez valóban így is volna – éppen ezért nem is létezik a magánvaló igazság közvetlen bizonyítása. Nem azért, mert nem tudjuk megtalálni, hanem azért, mert nincs.

Fel kell vetni még egy kérdést a magánvaló igazság létezésének bizonyításával kapcsolatban. Még ismertetésünk elején bíraltuk Varjas 1916-os pozícióját azért, mert szóban forgó tanulmányában objektív idealista módra elszakítja az ismeretet, illetve annak igazságát a megismerő szubjektumtól. Ezzel természetesen összefügg a gyakorlathoz, mint az igazság kritériumához való akkori viszonya. Fentebb szó volt arról, hogy a magánvaló igazság bizonyításához nem kellene más fogalmak, mint „tétel”, „rész”, „következmény” és „átmenet”. Még szükséges azonban kettő. Az egyik az ellentmondás törvényének az érvényessége, a másik pedig, hogy a felhasznált következtetési forma helyes legyen. E feltételek között szereplő formális elvek tehát különböznek az ontikus vagy ontológiai premisszáktól.

Hozzá tartozik-e a következtetés formája a zárotétel premisszáihoz? Ha ugyanis bizonyítani akarjuk a következtetés formáinak helyességét, akkor újra csak bizonyítani kényszerülünk e bizonyítás premisszáit és így tovább a végtelenségig. Ezért vitatta el Bolzano azt, hogy a bizonyítás formája része a bizonyításnak. Ugyanakkor elismerte, hogy a kiválasztott és felhasznált logikai forma helyes kell legyen. Hogyan lehet kiküszöbölni ezt az ellentmondást?

Varjas 1916-os tanulmánya első részében részletesen fejtegeti az axióma tulajdonságait. Bebizonyítja, hogy az axiómák a copulán kívül csak két egyszerű fogalmat tartalmazhatnak vagyis összesen három fogalmat. Másrészt a tétel nem állhat három fogalomnál kevesebből. Az sem lehet tehát, hogy a bizonyítás regresszus in inf.-hoz jusson. Más oldalról ez tulajdonképpen a regresszus in inf. helytelenségének a bizonyítása. Meg kell hogy álljon, ha eljutott a háromtagú tételhez.

Így hát kétségtelen, hogy a Schlussfigur helyessége nagyon is része a premisszának, azaz éppen a Schlussfigur a premissza, írja Varjas. Az így felfogott és „kijavított” formát a következőképpen fejezi ki:

Ha I. $M \supset P$ és

II. $S \supset M$ és III. ha jogosult a klasszikusok subsumptiója, akkor $S \supset P$.

Ez a subsumptio ekvivalens a következő tétellel: a résznek (M) része (S) = az egész (P) részével. Azaz az I-ben az M-et P részének jelentjük ki, a II-ben ugyanezt tesszük az S-sel M-re vonatkozóan; tehát M mint P része ugyancsak

rendelkezik résszel: S-sel. Ugyanígy, továbbmenve, a zárótételben S lesz P része, vagyis az M-ek egészének.

Áttekinthetőbben $S \supset M$, $M \supset P$, $S \supset P$

vagy a folytonosságot is érzékeltetve

$S \supset M \supset P$.

Az S nem más, mint a P osztályai egyikének alosztálya (\supset = része valaminek).

Ez az egyszerű és világos elemzés mindjárt fontossá válik, ha tekintetbe vesszük következményeit. Ez ugyanis azt jelenti, hogy helytelen Bolzano álláspontja, mely szerint a következtetés formája nem része a premisszáknak. Varjas fejtegetéseiből az derül ki, hogy a fenti BARBARA I–II és III-as tételei nem külön tételek, hanem az I–II analitikusan ekvivalens III-mal. Ez világossá válik, ha az arisztotelészi forma helyett a fenti megváltoztatott formát vesszük: $S \supset M \supset P$. Tehát a subsumptio analitikusa ekvivalens a következővel: „ $S \supset M \supset P$ subsumptio jogos”.

Varjas tanulmányának megállapítása új alkalmazást is nyer: valamennyi logikai tételt jogos és helyes kimondani önmagukról. Az ellentmondóakat ugyancsak, ha azokat ellentmondóaknak jelentjük ki. Például: „Igaz az az ellentmondás, hogy „A igaz és hamis””. Azaz valamennyi igaz tételről kijelenthetjük azt, hogy azok igazak, a hamisakról pedig, hogy azok hamisak. Ezzel új tartalom nem kerül a tételbe, csak egy új fogalom vesz részt benne: „Az igaz, hogy”, vagy: „Az hamis, hogy”. Ezzel a tételnek az ontikus vagy ontológiai tartalma, írja Varjas, nem bővül ki.¹¹

Bolzano antinómiája így szól: 1. a következtetés formája helyes kell legyen ahhoz, hogy az igaz premisszákból igaz zárótétel legyen. 2. Ennek ellenére az adott forma nem egyike a premisszáknak. A megoldás Varjas szerint a következő: a forma helyes kell legyen, de nem szükséges, hogy az igaz premisszák egyike legyen, sőt nem is lehet az, mivel az valamennyi premisszával analitikusan ekvivalens.

Később „A logika és a tudat axiomatikus elmélete” című átfogó tanulmányában, ahol a variábilis és konstans halmazok fogalmával foglalkozik, visszatér arra a bizonyításra, hogy a következtetés formája hozzátartozik-e a zárótétel premisszájához. A matematikai halmazokat tekinti tisztán variábilis halmazoknak. Egy ilyen halmaz létezésének a kimutatása az adott összefüggésben azért jelentős, mert azt gondolhatni, hogy tiszta variábilis halmazok nincsenek is, amennyiben — úgy mond — bármely halmaz megalkotásában a logikai sornak már benne kell lennie. Már pedig éppen a logikai sor alkotja a konstans halmazt. A variábilis halmaz elkülönítésének az akadályja volna, ha bármely állítás premisszái között szerepelni kellene annak a logikai formának is, amelyben a következtetés történik. Ebben az összefüggésben is érvényesnek bizonyul az a megállapítás, hogy a forma nem lehet része a premisszáknak.

¹¹ Varjas itt analitikusan ekvivalens tételekről beszél. A szemléletesség kedvéért jegyzi meg, hogy az átmenet és a következtetés formája nem úgy állnak egy sorban, mint például a valós számok és a vonal pontjai. A szám — egy valami, a pont viszont — valami más. Az átmenet és a következtetés viszont nem különböző dolgok, a következtetés nem „alkalmazása” az átmenetnek, hanem az átmenet analitikusan ekvivalens változata a fenti értelemben (az „igaz” és a „hamis” fogalmainak bekapcsolása útján).

„Ha ugyanis része volna — írja 1918-ban —, akkor ez a kijelentés bizonyára nem lenne logikai axióma, hanem bizonyításra szorulna. E bizonyítás szintén valamely figurában történnék. E figura tehát a feltétel szerint szintén benne volna a premisszák között és így in inf. Végtelen számú premisszából pedig nem következik semmi új. Miért? Azért, mert ilyen figura bizonyosan csak véges számú van. Tehát az illető következtetésben kell lenni legalábbis egy figurának, amelyben végtelen sok következtetést végzünk el. Ezek forma szerint per def. megegyeznek, mert ugyanaz a figurájuk, a tartalom szintén azonos. E tartalom ugyanis így hangzik: 'Bebizonyítandó, hogy α figura helyes'. A végtelen sok bizonyítás között tehát végtelen sok lenne azonos. Evidens igazság pedig az, hogy ha egy tétel bevezetése a konklúziót nem befolyásolja, akkor e tétel nem lehet premissza.”¹² Ne folytassuk azonban tovább ezt a gondolatmenetet, mert ez túlságosan messze vezetne.

Mindenesetre azt mondhatni, hogy ezt a kérdést mégsem lehet megoldottnak tekinteni, mivel ez a forma, bár nem egyike a premisszáknak, de mégis helyes kell legyen! És mi biztosítja ezt, még ha megengedjük is, hogy minden eddig mondott megállapított igazság? Biztosítékot csak egy új, összefüggő dedukció-elmélet adhat, ami maga természetesen külön téma és rendkívül bonyolult dolog. Itt most csak az a fontos, hogy Varjas bizonyításához a magánvaló igazság létezéséről azért nem szükséges semmiféle dedukció-elmélet, mivel az $I_1, I_2, I_3 \dots$ halmaz első tagjának a szükségszerűségét kizárólag az úgynevezett szuprafundációból és az átmenetből kiindulva mutatta ki, amelyek nem a következtetés formái, hanem azok vezető elvei.

AZ OBJEKTÍV IGAZSÁG LENINI POZÍCIÓJÁRÓL

Varjas Sándor 1924. június 10-én a Kommunista Akadémián Moszkvában tartott előadásának abban a részében, amely a társadalmi pszichológia feltételeivel, az ideológia lényegével foglalkozik, idézi a Bogdanovot bíráló Lenint: „Ez az egész kísérlet elejétől végig semmit sem ér, mert ezek a fogalmak: 'kiválasztás', az energia, 'asszimilációja és disszimilációja', az energetikai mérleg stb. stb. — a társadalomtudományokra alkalmazva csak üres frázisok. Ezeknek a fogalmaknak a segítségével nem lehet tanulmányozni a társadalmi jelenségeket, nem lehet tisztázni a társadalomtudományok módszerét. Mi sem könnyebb, mint 'energetikai' vagy 'társadalombiológiai' címkét ragasztani olyan jelenségekre, mint a válságok, a forradalmak, az osztályharc stb., de nincs is ennél meddőbb, skolasztikusabb, élettelenebb munka.”¹³ Lenin ezen a helyen Bogdanov „Empiriomonizmusa” harmadik könyvét, „A társadalmi kiválasztás (a módszer alapjai)” című művét (amely 1906-ban jelent meg) elemzi és fűz hozzá kritikai megjegyzéseket pl. a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságát hirdető tételéhez. Ehhez a lenini kritikához csatlakozik Varjas. A szubjektivizmusnak, adott esetben Bogdanov „szociomorfizmusa” szubjektivizmusának az elutasítása Varjas részéről nem epizodikus jelenség, hanem filozófiai evolúciója egészen végigvonuló tendencia.

A XX. század első másfél évtizedében a magyarországi szociáldemokratáknak filozófiaiilag hasonló idealista irányzatok befolyását kellett leküzdeniük,

¹² Varjas Sándor: A logika és a tudat axiomatikus elmélete, Athenaeum, 1918, 248.

¹³ Lenin Összes Művei, 18, Kossuth 1964, 308. Lásd Varjas Sándornál: „Válogatott filozófiai tanulmányok”, Akadémiai kiadó, Budapest 1971, 340.

mint az osztrákoknak és a németeknek: az ismeretelméletben és az etikában különösen a neokantianizmus, illetve a fenomenológiai iskola hatásait. Ez még azokra is vonatkozik, akik a közgazdaságtan és a politikai élet területén világosan látták a marxizmus és a revizionizmus ellentétét. Az idealista befolyás megnehezítette számukra, hogy a marxizmust, minden lényeges területen elsajátíthassák és képviseljék.

Jellemző ebből a szempontból Varga Jenő kritikai megjegyzése Kautsky „Etika és a materialista történetfelfogás” c. tanulmányához. Varga Jenő az Alexander Bernát Emlékkönyvben 1910-ben gnoszeológiai „jobbról”, tehát idealisztikus pozícióból bírálja Kautsky kísérletét, hogy a marxi materialista felfogást alkalmazza az etikában. „Anélkül, hogy bármely tudományos tétel érvénye felett ítéletet mondana (a marxi materialista felfogás — S. J.), igyekszik kimutatni, hogy miféle gazdasági körülmények bírták rá az embereket arra, hogy bizonyos időben épp egy bizonyos tudományágban, bizonyos kutatásokat folytattak.”¹⁴ Az érvény és a genezis kérdésének merev „különtartása” Vargánál azt eredményezi, hogy egyrészt a marxi materializmust ez utóbbi vizsgálatában megvédelmezi, de másrészt erre korlátozza is. Vagyis a gnoszeológiában és az etikában így szabad kezet kap az idealizmus is. „A történelmi materializmus tehát éppúgy, mint bármely ismerettani alappal, úgy bármely erkölcstannal is összefér — írta Varga Jenő 1910-ben —, mert nem az erkölcstani tételek érvénye felett ítélt, hanem csak felmerülésük idejét, kialakulását hozza kapcsolatba a termelési viszonyokkal.”¹⁵

Különböző területekről vett példái teljesen világossá teszik ezt a koncepciót. Tételezzük fel, mondja, hogy a pszichológia képes volna a legnagyobb pontossággal kimutatni azokat az elemeket, amelyek szükségesek voltak ahhoz, hogy Newton a gravitáció tanát felállíthassa. Világos, hogy ez a gravitáció tanának érvényén mit sem változtatna. Egészen analóg az esztétikai példája is. Ha a műtörténész, mondja Varga, a legpontosabban kimutatja is, hogy valamely kép kinek a megrendelésére, mikor, milyen modellek után stb. készült, ez mit sem változtat azon, hogy a kép tetszik-e vagy sem, szép-e vagy csúnya.

Bármennyire helytelen megoldás és következtetés is adódik ebből, vagyis egy olyan pozíció, amely nem igenli egyértelműen a materializmust pl. a gnoszeológiában és az etikában, mégis itt valóságos problémára történik utalás. Olyan tényekre, amelyek világossá teszik, hogy különböző kategóriák jellemzik a tudati képmásnak a viszonyát egyrészt a tárgyához, másrészt keletkezése és hatása szülőföldjéhez, a társadalomhoz. Ez a megkülönböztetés különösen akkor igényel nagy erőfeszítést, ha a tudati képmásnak a tárgya is a társadalom.

A magyarországi szocialista teoretikusok látták az így felmerülő problémákat, de mégsem tagadták szubjektivistára az objektív igazságot és nem is osztoztak pl. a tudomány társadalomfelettségének az illúziójában, hanem más megoldást kerestek.

A logisták és a pszichológusok közötti vitában a magyarországi szocialista teoretikusok egy része az előbbiekhöz csatlakozott, ami az objektív igazság lenini pozíciójára való áttérést a későbbiekben megkönnyítette. Ezt a logista felfogást figyelhetjük meg az objektív igazság kérdésében még Bolgár Eleknél

¹⁴ Varga Jenő: A történelembölcseletről, „Alexander Bernát Emlékkönyv”, Budapest 1910, 150–151.

¹⁵ Uo. 150.

is, pedig éppen ő volt az, aki az amerikai polgári filozófia pragmatista befolyásának a legközvetlenebbül volt kitéve ottani tartózkodása és munkája idején. Még ő is Husserlra hivatkozik. Ha valahol, írta Bolgár Elek 1917-ben, úgy a szociológia tényeinél érvényesül Husserl szava, mely szerint „a szisztémátikát nem mi találjuk fel, hanem az magukban a dolgokban rejlik és itt fedezzük fel azt” („Logische Untersuchungen”, I, 15)¹⁶ Ebből a pozícióból — első látásra megmondhatjuk — az objektív igazság igenlése a pozitív. Csak persze a formális igenlésen túl felmerül az is, hogy milyen alapon történik mindez? A pszichologista irányzatban az a „racionális mag”, hogy, bár szubjektivizálja, de a megismerő szubjektumtól nem szakítja el a megismerést vagy éppen az ismeret gnoszeológiai tulajdonságait s így elsősorban igazságát. A logista irányzatnak viszont erős oldala, hogy — ha idealista alapon is — az objektív igazságot elismeri. Így pl. a világ megismerhetőségének a kérdésében a mérleg nyelve Bolzano oldalára hajlik, aki a maga Wahrheit an sich-jét megismerhetőnek tartja (agnosztikus hibáiról már szoltunk). Igaz, hogy pl. Husserl logizmusa csak egy árnyékvilág a dialektikus materializmus való világához képest.

Bolgár Eleknél a pragmatizmus elutasítása együttjárt a tőkés társadalom apológiájának a bírálataival. Elvi állásfoglalása gyökeresen ellentétes a polgári társadalomtudomány pozíciójával, amely álobjektivista és apologetikus. Bolgár Elek már 1909-ben kimutatta a polgári Marx-kritikának ezt a kettősségét, amikor Palágyiról megállapította, hogy „a filozofálást szimulálja, voltaképpen azonban az uralkodó politikai felfogásoknak szolgáltatót érveket”.¹⁷ (A szocialista, illetve később kommunista teoretikusok közül azért hivatkozunk éppen Bolgár Elekre, mert ő azok közé tartozik, akiknél együtt jelentkezik már ekkor a politikai forradalmiság és a legszigorúbb tudományosság, míg másoknál — fejlődésük eme átmeneti szakaszában — vagy csak az egyik, vagy csak a másik oldal kerül előtérbe.)

Az 1918–1919-es magyarországi forradalmak, de különösen a Tanácsköztársaság Varjas Sándor evolúciójának nemcsak szorosán vett politikai állomásai voltak, hanem kihatottak társadalomfilozófiai nézeteire is. A politikai elmélet területén minden bizonnyal legnagyobb jelentőségű Lenin munkáinak magyarországi elterjedése. Ismeretes, hogy Lenin „Állam és forradalom” c. műve — bizonyos rövidítésekkel — még 1919-ben megjelent Budapesten (ez elsősorban Rudas László érdeme volt). Hogy Varjas nem formálisan tette magáévá a marxizmust — leninizmust, erről tanúskodik tevékenysége az Agitátorképző Iskola vezetőjeként (a horthysta ellenforradalmi bíróság a Propaganda Bizottság, majd pedig az Agitátorképző Iskola, illetve az Oktatásügyi Népbizottság Tudományos és Népszerű Propaganda Osztálya vezetőjeként kifejtett munkásságát rója fel fő bűneként, amikor 12 évi szigorított börtönnel sújtja). Szerencsés körülmények között megmaradt itt elhangzott „Újkori politikai történelem” c. közel 300 gépelt oldalnyi előadássorozata, valamint néhány egyéb előadása, főleg a marxi politikai gazdaságtan értékelmélete tárgyköréből. 1919 július 10-i előadásában pl. a Taylor-rendszer értékelésekor Lenint idézi: „Ez az a nevezetes Taylor-rendszer, amelyre Lenin is kitér a Szovjethatalom legközelebbi feladatai c. munkájában, amelyben azt mondja, hogy a Taylor-rendszer bizonyos megszorításokkal nagyon is hasznos lehet.”¹⁸ Majd így folytatja:

¹⁶ Bolgár Elek: „A szociológiai szintézis természetéről”, Athenaeum, 1917, 73.

¹⁷ „Huszadik Század”, 1909, 517.

¹⁸ Országos Széchényi Könyvtár, Fol. Hung. 2194, V. kötet, 161.

„Nálunk a munkásság pl. a Ganz-gyárban nem szimpatizált a Taylor-rendszerrel, és sztrájkolt ellene. Ez természetes volt, mert tulajdonképpen be akarták csapni őket.”¹⁹ Taylorról azt mondja Varjas, hogy „kiváló mérnök, aki azonban mint ember, nem volt nagyon kiváló.”²⁰ Ismerteti a Taylor-rendszert, a szénlapátolás példájával illusztrálva azt: „Ennek a szisztémának csak akkor volna a munkásságra nézve előnye még a kizsákmányolás rendszerében is, ha nem oly módon fizetnék őket a munkájukért, hogy pl. a 45. tonna lelapátolásáért is ugyanazt a bért kapják, mint a harmadikért vagy az ötödikért. Mert hiszen egészen másfajta erőfeszítés az, amelyet már a negyvenedik tonna után kell a munkásnak kifejtene, mint az, amelyet munkája elején fejt ki. Meg akarták a munkásokat rövidíteni — mondja Varjas a Ganz-gyári esetről —, és ezért nem mentek bele ebbe a rendszerbe. Ha azonban a munkaidőt tényleg ésszerű mértékben megrövidítik, vagyis naponta csak hat órát dolgozik a munkás, akkor a Taylor-rendszer valóban előnyösnek látszik.”²¹

A kommunista párt Visegrádi utcai múzeumában az egyik vitrinben látható Varjas Sándor 1919-es broszúrája: „Marx és Engels életrajza”. Egy másik 1919-es kiadványában pedig így vitatkozik Hegel objektív idealizmusával: „A valóság nem az eszme, hanem a kézzelfogható, érzékkel tapintható valóság . . . a társadalom nem az eszmék kisugárzása, hanem sokkal keményebb és kevésbé szimpatikus dolog . . . az állam tulajdonképpen valami hatalmas nagy szervezet, amely nem annyira eszmékkel, mint annál sokkal hatékonyabb eszközökkel (erőszakkal) dolgozik.”²²

Mindehhez hozzátehetjük, hogy a társadalmi fejlődés bármennyire is fő tartalma a materialista dialektikának, illetve bármilyen lényeges alkatrésze is a társadalomfilozófia a dialektikus materializmusnak, az ismeretelméletben mégis speciális általánosságú kérdésekre kellett Varjasnak a továbbiakban új módon válaszolnia. Ez újabb tanulmányozást és pl. a természettudományok mélyreható filozófiai feldolgozását igényelte. A társadalom és annak története tanulmányozásakor Varjas Sándor már korábban olyan következtetésre jutott, amely egybeesengett Lenin álláspontjával, amelyet a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban fejtett ki. „Az emberiség legfőbb feladata az — írta ebben az összefüggésben Lenin —, hogy a gazdasági fejlődésnek (a társadalmi lét fejlődésének) objektív logikáját általános és fő vonásaiban átfogja, hogy így annál szabatosabban, világosabban, kritikusanabban alkalmazhassa hozzá társadalmi tudatát és az összes kapitalista országok élenjáró osztályainak tudatát.”²³

Társadalomfilozófia és gnoszeológia a dialektikus materializmus szintjén — egymással összefüggő, de mégis különböző tudományos diszciplínák. Ha nem is volna helyénvaló egymástól szétszakítani és ebben az értelemben szembeállítani őket, mindenesetre ezek nem is azonosak. Varjasnak még további elméleti erőfeszítésekre volt szüksége ahhoz, hogy a gnoszeológiában is elérkezzék a marxista filozófia lenini színvonalára. Erre alapján véve a Szovjetunióban került sor (1922-ben csere útján Moszkvába kerül).

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 160.

²¹ Uo. 161—162.

²² Varjas Sándor: „Az agitátorképzés célja”. — Megnyitó előadás a Közoktatásügyi Népbiztosság Tudományos és Propaganda Osztályának Agitátorképző Iskolájában, Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest 1919, 9.

²³ Lenin Összes Művei, 18, 306.

Az elmondottak után nem lesz semmi meglepő abban, hogy Varjas 1924 nyarán — két évvel Szovjetunióba érkezése után — Moszkvában a Kommunista Akadémián, az objektív igazság elismerésének talajáról vitatkozik A. Bogdanov szociomorfizmusával. Ekkor teszi meg a döntő lépést a bolzanoi Wahrheit an sich-től az objektív igazság lenini pozíciójához.

„A filozófia története és a történelem marxista filozófiája” c. előadásának zárszavában nyolc pontban foglalja össze nézeteltérését A. Bogdanovval. Varjas Sándor fentebb vázolt (a Wahrheit an sich tanításhoz kapcsolódó) filozófiai evolúciójának ismeretében mindez magától értetődő és természetes. Minderről azonban A. Bogdanov nem tudott és kendőzés nélkül ki is fejezte értetlenségét. „Látom — mondta A. Bogdanov 1924 júniusában Varjas előadásának vitáján —, hogy bár Ön (azaz Varjas — S. J.) még nem ismeri az én munkáimat, nézeteimről már sikerült hamis képet kapnia. Én sohasem mondtam azt, hogy a dolgok csak annyiban léteznek, amennyiben mi tudunk róluk. Én azt mondtam, hogy ha a dolog olyan, hogy róla sem mi, semsenki más, semmilyen körülmények között nem tudhat, akkor ez a dolog nem létezik . . .”²⁴

Varjas Sándor még az első világháború idején megtanult oroszul, majd a két és fél éves börtönidő alatt még ugyancsak Magyarországon tökéletesítette orosz nyelvtudását és ismereteit, úgy, hogy teljesen jogosan válaszolt A. Bogdanovnak: „Ami Bogdanov elvtárs filozófiájára vonatkozó ismereteimet illeti, azt kell mondanom, hogy foglalkoztam vele és figyelmesen elolvastam legfontosabb műveit. Ugyancsak nem hinném, hogy nem értettem volna meg azokat. Megérteni azonban más, mint elfogadni.”²⁵ A. Bogdanovnak „Az élő tapasztalat filozófiája” c. munkájából idézi Varjas: „A nehezkedés törvénye működött az emberiség előtt, de ez nem ugyanazt jelenti, hogy az emberiségtől függetlenül.” Varjas jogosan bírálja ezt a megfogalmazást: „Éppen arról van szó — írja —, hogy az ok (a valóságos világ) létezésében nem tud függni a maga okozatától (a tapasztalattól). Az okozatnak természetesen lehet visszahatása az okra (termelésre, munkafolyamatra), de ennek az oknak először is léteznie kell, hogy lehetséges legyen a reá való visszahatás, vagyis a világ nem lehet semmiféle kollektíven szervezett tapasztalatnak az eredménye, mivel ez utóbbit az első feltételezi . . . Nem maga a nehezkedés függ az emberiségtől, hanem csak a róla szóló fogalmunk.”²⁶

Már ennyiből is kitűnik, hogy ebben a vitában egészében Varjas oldalán van az igazság. Történetietlenség és igazságtalanság volna ugyanakkor elhallgatni A. Bogdanov éleslátását, amennyiben felismerte Varjas pozíciójának gyenge pontját, aki ekkor még — az előadás során — nem minden tekintetben küzdötte le az objektív idealizmus hatását (már nem is szólva A. Bogdanovnak a társadalomszervezés területére vonatkozó nézetei hasznosítható, pozitív magjáról, amennyiben az nem jár együtt hamis extrapolációval a gnoszeológiában). Varjas előadásában meglehetősen homályos korlátozással élt, hogy a fizikai események függése maga nem fizikai esemény.²⁷ „Itt homályos megfogalmazásról van szó — írja A. Bogdanov és hozzáteszi: — de félek, hogy másról is.”²⁸

²⁴ Varjas Sándor: „Válogatott filozófiai tanulmányok”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 367.

²⁵ Uo. 379.

²⁶ Uo. 379—380.

²⁷ Uo. 325.

²⁸ Uo. 367.

A vita során tehát mélyebb magyarázatot kapunk nemcsak A. Bogdanov szociomorfizmusának gnoszeológiai szubjektivizmusáról, de magának Varjasnak a felfogásáról is a viszony dialektikus materialista értelmezését illetően. „Nézeteink abban térnek el — írja Varjas —, hogy Bogdanov elvtárs nem akar különbséget tenni egyrészt az elvont viszonyokról való tudásunk, másrészt maguk a viszonyok között, nem különbözteti meg a tárgyat a fogalomtól. Akkor és csak akkor lehet beszélni alapelvünk „a lét határozza meg a tudatot” helyességéről, ha a lét és a tudat nem esik egybe, ha nem azonos. Ha nem ismerjük el, hogy a viszony és annak fogalma különböző, akkor nem is beszélhetünk arról, hogy az adott fogalom valamilyen viszonynak a visszatükröződése.”²⁹

Maga Varjas a következőképpen foglalja nyolc pontba A. Bogdanovval való nézeteltérését.

Első kérdés. A. Bogdanov azt tartja, hogy Marx szerint a megismerés objektivitása „társadalmi érvényességet” jelent, azaz a megismerés és annak formái az adott társadalom keretei között objektívek. Ha ez az állítás helyes lenne, akkor el kellene azt is fogadnunk, hogy „a gondolkodás formája lényegében semmit sem torzít, hanem csak a maga módján dolgoz fel mindent”. A. Bogdanov azt a példát hozza fel, hogy egy őskori állapotok között élő ember és egy modern európai teljesen eltérő magyarázatokat adnak az emelő fizikai-mechanikai jelenségének. Varjas vitatja, hogy ebben a kérdésben A. Bogdanov Marxszal egyező állásponton volna. Ha „a gondolkodás formája lényegében semmit sem torzít”, akkor felmerül a kérdés, hogy honnan van az „ideológia” mint hamis tudat, mint olyan képzet, amelyet az ember létrehoz magának a „hamis vagy látszólagos hajtó erőkről” (Engels levele Mehringhez, 1893 július 14). Igaz, A. Bogdanov azzal a korlátozással él, hivatkozva Marxra, hogy ezek a formák csak az árutermelő társadalom keretei között objektívek. Ezzel szemben Marx kifejezését Varjas úgy értelmezi, hogy a gondolkodásnak e formája (például a társadalmi viszonyok eldologiasulása) az árutermelő társadalom által feltételezett ideológiában jelenik meg. Az ilyen ideológiának az oka azonban nem a gondolkodás funkciója (az adott példában — nem az eldologiasulás). „Maga az árutermelő társadalom — írja Varjas — az oka mind magának ennek a teljes ideológiának, mind pedig ama részének, amelyet Marx a gondolkodás formájának nevez és amely nem más, mint ugyanahhoz a termelési módhoz tartozó ideológiai konstrukciók általános vonásai.”³⁰

Második kérdés. Varjas ebből következtetést von le arra vonatkozóan, hogy miért nem különbözteti meg A. Bogdanov az ideológiát, amely a valóságot többé-kevésbé adekvátan tükrözi vissza, és az ideológiát, mint torzítást. Ezzel szemben Varjas azt állítja, hogy a matematika és a természettudomány területén nincsen szándékos torzítás. „A hibák, amelyek ott mégis előfordulnak, teljesen más jellegűek, mivel a burzsoáziának sem tudatosan, sem tudattalanul nem állt érdekében, hogy eltorzítsa a technikára vonatkozó igazságokat” — írja Varjas, elvonatkoztatva attól, hogy hasonló területen is van egy csomó hamis elmélet, amely már a filozófiát érinti, például, a világmindenség végeségére vonatkozóan.

A harmadik kérdés a vektor fogalmára vonatkozó nézeteltérést érinti. A. Bogdanov azt állítja, hogy az l^x fogalma — technikai eszköz. „Hogy az l^x

²⁹ Uo. 376.

³⁰ Uo. 377.

technikai eszköz, ez szerintem — bár igaz — mégsem fejezi ki a dolog lényegét — írja Varjas. — Bogdanov elvtárs összekeveri az okot és az okozatot. Ha egyszer l^x vektort jelent, a vektor pedig a fizikában nagy szerepet játszik, akkor világos, hogy az számunkra jó eszköz. Mindenekelőtt azonban annak a dolgok közötti reális viszonyt kell jelentenie, mert csak ennek következményeként szolgálhat számunkra eszközül. Minden, ami létezik, lehet számunkra eszköz valamilyen célra, a vektor azonban nem a mi észbeli aktusunk eredménye, hanem reális viszony. A vektornak a vektor fogalmától való meg nem különböztetése elkerülhetetlenül a gondolkodás önkonómiajának elméletéhez vezet . . . ”³¹

Negyedik kérdés. Hogyan értelmezzük a logika viszonylagosságát? A. Bogdanov hangsúlyozza, hogy a viszonylagosság egyáltalán nem jelent hamisságot. „Én azonban soha nem is állítottam ezt — válaszol Varjas. — Azt bizonyítottam, hogy az egymást követő nagy logikai rendszerek átfogják a megelőzőeket és kiegészítik azokat. Így a dialektika egyáltalán nem tagadja a formális logika helyességét, hanem korlátozza annak érvényességi területét. Pontosabban — maga a dialektikus logika csak akkor keletkezik, amikor előtérbe lép az új probléma, és ez a probléma éppen a mozgás. A formális logika éppen azért volt formális, mert csak a nyugalom jelenségeit kutatta — vagy feltételezte azt. És nyomban elégtelenné vált, amikor a terelés fejlődése felvetette a mozgás tanulmányozásának a szükségességét. A formális logika tehát nem helytelen, csak elégtelen.”³²

Ötödik kérdés. Varjas azt állítja, hogy az idealista rendszerek (nem az idealizmus, ahogyan ezt A. Bogdanov értette) a történelem színterén mindig úgy léptek fel, mint a reakció fegyverei a materializmussal szemben, amely viszont nem általában az elnyomott osztály világnézete (ahogyan ezt A. Bogdanov értelmezte), hanem olyan elnyomott osztályé, amely osztályharcos ütközeteket vív az elnyomókkal szemben. A. Bogdanov ezen a ponton a proletariátus érdekében végzett apologetikával vádolja Varjast. A. Bogdanov Varjással vitatkozva Fichte példáját hozza fel, „de nem veszi észre — írja Varjas —, hogy Fichte (bár a forradalmi kispolgárság ideológusa volt) ezzel együtt azonban magának ennek a kispolgárságnak a proletariátussal szembeni érdekeit is képviselte. Mint forradalmár dialektikus volt, mint a kispolgárság proletariátus elleni harcának képviselője viszont idealista maradt. A tiszta materializmus típusai csak akkor lehetségesek, amikor a forradalmi osztály csak elnyomókkal találja magát szemben (francia forradalom), de még nincsen más, általa elnyomott osztály a háta mögött, vagy — mint ma — egyáltalán nincs ilyen osztály.”³³

Hatodik kérdés. Varjas állítólag azt mondta, hogy csak egyes emberek léteznek, de az emberek halmaza, például, a hadsereg mint reális dolog nem létezik. „Természetesen szó sem lehet arról, hogy el akarom vetni a logikai és a reális halmazok közötti különbséget. Hiszen ez a megkülönböztetés kutatásaim alapjául szolgál. Egyes katonáknak az a tudata, hogy ők hadsereget képeznek, egyik legfontosabb feltétele annak, hogy úgy szerepeljenek mint hadsereg.”³⁴

Hetedik kérdés. A. Bogdanov „elhajlásnak” tartja, hogy Varjas megkülönbözteti az integrált az integrál fogalmától. Ez a kérdés visszavezethető a tárgy

³¹ Uo. 377—378.

³² Uo. 378.

³³ Uo.

³⁴ Uo. 379.

és a képzet következetes megkülönböztetésére. Itt szó van „az elvont viszonyok területéről” (erről fentebb már írtunk a vektorral kapcsolatban is). „Sem a vektor, sem az integrál — írja Varjas — nem ‚kollektívan szervezett tapasztalat’, nem eszköz, csak azoknak a fogalma lesz tapasztalat. Ezért szigorúan különbséget kell tenni a tárgy és annak fogalma között még ilyen elvont tárgyaknál is, mint az integrál stb. Bogdanov elvtárs éppen azt a hibát követi el a kollektívan szervezett tapasztalatról szóló elméletében, hogy nem teszi meg ezt a különbséget.”³⁵

Nyolcadik kérdés. Ismét felmerül a viszony kategóriája és ebből jól látható Varjasnak mind erős oldala, mind pedig pozíciójának bizonyos tisztázatlansága. A fizikai események viszonya maga nem esemény (az ő véleménye szerint). A Bogdanov kérdése a következő: a fizikai és pszichikai esemény kölcsönviszonya maga esemény-e vagy nem? Varjas válasza: itt kölcsönviszonyba, oksági kapcsolatba lép egymással a külső világ és az idegrendszer. Mindkét esemény fizikai, azaz térbeli és anyagi. Azok összefüggése, mondjuk, Weber — Fechner törvénye, maga — nem esemény, hanem reális viszony, mondja Varjas. Éppen úgy, mint a szabadesés törvénye

$$s = \frac{g}{2} t^2$$

maga sem nem esés, sem nem vonzás, hanem azok számszerű viszonya. Ha azt mondjuk, hogy valamilyen vonat tízszer gyorsabban mozog, mint a gyalogos, akkor azok sebességének viszonya maga sem nem vonat, sem nem gyalogos, sem pedig sebesség, hanem a 10-es szám. Másrészt, Varjas azt állítja, hogy a pszichikai események viszonya maga esemény. „Ami viszont azt illeti, hogy a pszichikai események viszonya maga is esemény, mégpedig csak akkor, ha azok tudatosak, ha viszont nem, akkor ‚semmi sem történt’ (A. Bogdanov felhasználásából), úgy ez, természetesen — vonja le Varjas következtetését —, valóban nem helyes. Hiszen az ideológiák majdnem mindig tudattalanul keletkeznek, és így hozzák létre őket az osztályok. Azonban azt mondani, hogy az ideológia keletkezése esetében ‚semmi sem történt’, túlságosan furcsa volna.”³⁶

Varjas pozíciójának erős oldala, hogy igyekszik materialista szellemben értelmezni a viszony kategóriáját. Marxnak 1868 július 11-i londoni levelét idézi a „Tóké”-ről (ezt a levelet Kugelmanhoz írta): „ha nem is volna könyvemben fejezet az ‚érték’-ről, az az elemzés, amelyet a reális viszonyokról adok, amúgy is tartalmazza a valóságos értékviszony bebizonyítását és kimutatását. Az összefüggés megértésével — még a gyakorlati összeomlás előtt — összeomlik a fennálló állapotok örök szükségszerűségébe vetett minden elméleti meggyőződés.” Ez az idézet, valamint ennek értelmezése Varjasnál, azt mutatja, hogy a tárgy és a fogalom (vagy képzet) megkülönböztetése ebben a periódusban már világosan nem objektív idealista talajról történik (tehát nem Bolzano és még kevésbé Husserl pozíciójából), hanem a marxi materializmusból kiindulóan. „Marxnak ebből a leveléből nyilvánvaló — írja Varjas —, hogy Marxnál az érték — reális viszony, és egyáltalán nem kollektívan szervezett munka, mint Bogdanovnál. Ellenkezőleg, kollektívan szervezett munka mindenféle

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

lehetséges szervezetet megelőző, az önmagában való természet reális viszonyai nélkül lehetetlen . . . az objektív, reális viszonyok együtt léteznek magukkal a dolgokkal, amelyekről azok elszakíthatatlanok.”³⁷

Cikkünk első részében túlnyomórészt a magánvaló igazság elfogadásáról, annak létezése bizonyításáról beszéltünk. És nem is annyira terminológiailag, mint inkább tartalmilag Varjasnak egy egész világnézeti-filozófiai szakadékot kellett áthidalnia, hogy eljusson az objektív igazság dialektikus materialista pozíciójához. Az objektív idealizmusnak a platóni eszme-tan szellemében való fejtegetése sincs közelebb „az igazság igazságához”, mint a nyílt szubjektivizmusé (ezt figyelhetjük meg V. Szarabjanovnak, a mechanicista iskola egyik tagjának írásaiban), sőt még bizonyos misztikus elemet is tartalmaz. Nincs semmi különös tehát abban, hogy ez nem sikerült egy csapásra s hogy ez az átmenet nagy erőfeszítést igénylő és egyre elmélyülő folyamatot jelentett. Hogy Varjas mégis milyen gyorsan haladt előre ezen az úton, ezt mutatja a „Marxizmus zászlaja alatt” c. folyóiratban 1923-ban közzétett tanulmánya: „Formális és dialektikus logika”. Ezt a tanulmányt már a materialista dialektika álláspontjáról írta. E dolgozata csírájában már tartalmazza a logikára vonatkozó materialista és dialektikus koncepciójának alapvető elemeit (a középső terminus megőrződése a zárótételben stb.).³⁸

A Szovjetunióban a 20-as években megjelent írásai tehát s így különösen az első orosz nyelven megjelent nagyobb monográfiája Az újkori filozófia története (1926) már tanúskodik Varjas vállalkozása sikeréről. Hivatkozunk egyik szembevetően újszerű gondolatmenetére, amelyet ő maga állít szembe az objektív idealizmussal. Ez megmutatja nemcsak azt, hogy milyen ellentét van a terminológiai egybeesés — az objektív igazság elismerése — mellett az objektív idealizmus és a dialektikus materializmus között, de azt is, hogy Varjas már szilárdan ez utóbbi pozícióját vallja. A filozófiatörténet írásának a módszeréről van szó.

Varjas maga eme utóbbi területen nézetét kétfelé bontja: úgynevezett formális és tartalmi részre. Ezt írja: „A formális oldalt Hegel megoldotta a megelőző ellentmondások szintetikus feloldása és egyesítése (Aufheben) törvényével.”³⁹ Ebből is látható, hogy Varjasnál a „formális oldal” tehát általános filozófiai és ebben az értelemben ugyancsak „tartalmi”. Azt is hozzátehetjük, hogy ezért terminológiailag nem is pontosan fejezi ki magát. Ez utóbbi körülmény ellenére álláspontja lényegében helyes, annál is inkább, mert Marx részéről Hegel „talpraállítását” pontosan értelmezi. „Nem mi konstruáljuk a külső világot saját pszichikai funkcióink analógiájára, projektorikusan, azaz felruházva azt saját gondolati tevékenységünkkel, hanem ellenkezőleg, eszmei tevékenységünket kell mint a valóság, a reális világ részét felfognunk. Ezzel Marx leleplezte az idealizmus titkát. Az idealizmus projekcióval dolgozik. Az idealizmus egyetemes érvényűnek nyilvánítja (univerzálja) a pszichikai törvényeket, átalakítva azokat világtörvényekké, kozmikus törvényekké. A materializmus viszont a tudat törvényeit a kozmosz, a reális világ részesetének értelmezi.”⁴⁰ Az újkori filozófia története első kötetében tárgyalt filozófiai rendszerek közötti dialek-

³⁷ Uo. 375—376.

³⁸ Varjas Sándor: Formális és dialektikus logika; „Válogatott filozófiai tanulmányok”, Akadémiai Kiadó, Budapest, 181—199.

³⁹ A. Варьяш: «История новой философии» том первый, часть 1, Рационалистический идеализм и материализм, Москва—Ленинград, 1926, 2.

⁴⁰ Uo. 5.

tikus összefüggést a kötet második része végén kísérli meg felvázolni. Varjas filozófiatörténeti módszerének „formális oldala” azonban ezzel nem merül ki.

A filozófiatörténetre vonatkozó legáltalánosabb felfogásának részben ugyancsak „formális” oldalához kapcsolódik a funkciók pszichológiáját és a tartalmak pszichológiáját magába foglaló felosztás.

Már utaltunk arra, hogy Varjas filozófiai evolúciójának első szakaszában a logisták, így Bolzano és mások befolyása alatt bírálta a logika pszichologista iskolájának szubjektivizmusát. Ez a kritika jogos volt és Varjas későbbi marxista filozófiai fejlődési szakaszában is megőrizte ezt a kritikus magatartást, sőt azt meg is tisztította a korábban nála meglévő objektív idealista elemektől. Varjas orosz nyelven tanulmányozta V. I. Lenin filozófiai munkáit (erről egy kis könyvet is jelentetett meg orosz nyelven „Lenini dialektika” címmel) és így elsajátította az objektív igazságra vonatkozóan a marxista gnoszeológiai pozíciót. Marxista filozófiai fejlődési szakaszában kihámozta a pszichologista logikusok nézetéből a racionális magot is, amire korábban a logisták platonizmusának befolyása alatt nem volt képes. Így kifejlesztette azt a felfogását, hogy a megsimerés és annak gnoszeológiai tulajdonságai elválaszthatatlanok a megismeréstől, amely utóbbi természetesen az egyes emberek pszichológiai tevékenységéhez tartozik. „Logika és dialektika” c. monográfiájában (1928) mindez már szabatos megfogalmazásban szerepel, amit a logika tárgyára és lényegére vonatkozó fejtegetései mutatnak.

Mit ért tehát Varjas a funkciók pszichológiája alatt? Nem matematikai funkciót, és itt inkább Husserl (és részben Freud) fok-elmélete ad némi útbaigazítást, amelyet Varjas terminológiailag felhasznál, illetve megkísérel materialista módra átalakítani. Varjas szerint a funkciók pszichológiájának a feladata a „pszichikai mechanizmus” magyarázata. Analógiát lát Engels ideológia-fogalma (mint hamis tudat) és Freud tudatalattija között. „A freudizmus ugyancsak kidomborítja a tudattalan funkciókat, amelyeket Marx felfedezett (fetiszizáció — objektíváció — hiposztázálás stb). Marx azonban ezekkel objektív, osztály-ideológiákat magyarázott és ennek a magyarázatnak szilárd alapot adott: a termelőerők elemzését. A freudizmus igyekszik a marxizmust utánozni (lásd Freud Totem és tabu-ja), de összezavarodik törekvésében, mert az ősközösségi népek intézményeit és szokásait nem azok termelőerői állapotából, hanem örök emberi tulajdonságokból, a pszichikum „örök” kategóriáiból akarja levezetni. Amint már rámutattunk — írja Varjas — a freudizmus nem lépi túl a XVIII. század metafizikus materialista nézeteinek a korlátait. Ez az oka hiányosságai, külön eredményei és gyakran gyenge elemzései többségének.”⁴¹

Nem állíthatjuk, hogy Varjas már szakított a freudizmussal kapcsolatban minden illúziójával, hiszen éppen ilyenek meglétével magyarázható itt jelzett kísérlete a freudizmus bizonyos kategóriáinak a marxizmusba való beolvasztására, de egy kétségtelen: a freudizmussal szembeni kritikai magatartásában új fordulópontot figyelhetünk meg. Csak emlékeztetünk arra, hogy 1916-os dolgozatában — a háborús szenvedélyekről — Freudnak éppen ellenkező előjelű, nem az emberi pszichikum társadalmi természetére koncentráló „kijavítását” kísérte meg. Varjas már filozófiai evolúciójának kezdetén sem fogadta el egészében és a maga teljességében Freud tanítását, de akkori saját pozícióját az általános pszichológia keretében kifejtett, az egyén pszichológiájára, a

⁴¹ Uo. 61.

„tudat szűkére” stb. alapította. 1926-ban megismétli a tudatalatti lelki élet mechanizmusát Freud szerint feltáró kategóriákat: a sűrítést (Verdichtung), az eltolást (Verschiebung), a másodlagos feldolgozást (secundäre Bearbeitung), a képzszerúséget stb., és ezeknek mintegy társadalmi természetet tulajdonít. Ebben a törekvésében mindennél jobban megnyilvánul, hogy a freudizmusból általa racionálisnak tartott elemeket átvigye a marxizmusba (és azoknak ott más, elsődlegesen társadalmi értelmet kölcsönözzön).⁴²

Varjast azért nem hibáztathatjuk, hogy igyekszik a pszichológia eredményeit az ismeretelméletben gyümölcsoztetni (ilyen irányú törekvése egyenesen példamutató). A funkciók pszichológiája szerinte a természettudomány része és azt „átfogja a dialektikus materializmus kategóriája”.⁴³ Az is magától értetődik, hogy egy jól átgondolt, korszerű, tudományos filozófiatörténet megköveteli az alapvető gnoszeológiai kategóriák tisztázását. Felfogása szerint a tartalmak pszichológiája a történelmi materializmus része. Mindenesetre felmerül a következő kérdés: miért hivatkozik a fenti összefüggésben a freudizmusra? Igazat kell adnunk Salamon Jenőnek, aki 1971-ben így írt: „A ‚mai’ pszichológiát (értsd a húszas évek pszichológiáját) Varjas teljesen azonosítja az akkortájt elterjedt mélylélektani irányzattal (főleg Freuddal, s részben Adlerral). Ebből a szempontból világítja meg a marxizmus fölényét a ‚legújabb pszichológiával’ szemben. Mégsem marasztalhatjuk el Varjast azért, mivel más jelentős polgári irányzatok (alaklélektan és behaviorizmus) ez idő tájt még nem voltak eléggé ismertek. Különösen az alaklélektan bontakozik ki később. A marxista szemléletű pszichológia, amely létrejöttének lehetőségét a szerző (azaz Varjas — S. J.) még nemigen látja, csak ezután kezd kifejlődni. Kornyilov kezdeti próbálkozásai éppen egybeesnek Varjas tanulmányainak írásával, s ezeket Varjas talán még nem is ismerte.”⁴⁴

Van-e Varjas filozófiatörténeti felfogásának a „formális oldal” elnevezést viselő részében valami figyelemreméltó és értékes? Már erre vonatkozó ismeretetésünk kiindulópontjánál utaltunk arra, hogy Varjas a „formális oldal”-nál elsősorban Hegel dialektikájára hivatkozik (amelyet — ismételjük — materialista szellemben átalakít). Amikor Az újkori filozófia története első kötete második részének a végén kimutatja a különböző filozófiai rendszerek eszméi közötti dialektikus összefüggést, akkor tulajdonképpen a legkézzelfoghatóbban megjelenik Varjasnál a filozófiai eszmék tárgyukhoz viszonyított, vagyis gnoszeológiai elemzésének az összegezése. Varjas filozófiatörténeti felfogásában itt a „formális oldal”: az objektív igazság materialista-dialektikus elmélete. Itt nyilvánvalóan ez a „formális” alap, ha ez a terminus az adott helyen nem is

⁴² Uo. 53. Megismétli Adler Minderwertigkeits-elvét és Ferenczi két elvét: az introjekciót és a projekciót is bevezeti. „Ferenczi introjekció alatt azt a lelki folyamatot érti, amelyben az ember tudattalanul a külső természet jelenségeit és törvényszerűségeit saját pszichikai folyamataival azonosítja (ez ‚természetes’ folyamat, ha azonban nem normális méreteket ölt, más komponensekkel együtt, kiváltja a hisztérikus jellemet). Ennek az ellentétét képezi a projekció, amely arra hajlik, hogy a természetet és annak törvényeit a tudat és annak törvényszerűségei bizonyos nemének vagy részesetének tartsa. Ferenczi feltételezi, hogy ha ez a tendencia a társadalmi környezet hatása alatt bizonyos elvi állásponttá változik, ha a pszichikai törvényeket egyetemes érvényűnek jelentik ki (univerzálják) és a kozmosz metafizikai törvényeivé változtatják, akkor az idealizmus különböző formái keletkeznek.”

⁴³ Uo. 70.

⁴⁴ Varjas Sándor: „Válogatott filozófiai tanulmányok”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 388—389.

szerepel (vagy éppen maga Varjas nem is hangsúlyozza ebben a részben). Ugyanakkor ez a körülmény önmagában is mutatja, hogy Varjas filozófiatörténeti felfogása nem szenvedett a szűk és egyoldalú szociologizmus betegségében. Z. A. Kamenszkij, ismert szovjet filozófiatörténész Varjas Sándor érdeként említi a filozófiai eszméknek a felépítmény egyéb elemeihez, az alaphoz és a termelőerőkhöz kapcsolódó bonyolult összefüggéseinek az elemzését.

Milyen összefüggés van már most Varjas filozófiatörténet-felfogásának „formális oldala” és a funkciók pszichológiája között? Ezt a kérdést annál is inkább szükséges feltenni, mert „Az újkori filozófia története” c. műve bevezetőjében ennek ő maga is meglehetősen nagy helyet szentel.

A funkciók pszichológiája Varjasnál nem teljesen adekvát kifejezési formája és megoldási módja annak, hogy a filozófiatörténetírás ismeretelméleti kérdéseit átfogóan megfogalmazza és tisztázza. A pszichológiai kutatásokat az ismeretelmélet, mint egyik legfőbb szaktudományos forrásukat, kétségtelenül a legteljesebb mértékig ki kell aknázza (korábban ettől bizonyos mértékig eltortaszolta őt a logista irányzat és így a Bolzanónál is meglévő platonista elemek). Ez az új tendencia tehát Varjasnál racionális, termékeny és helyeselhető. A problematikusság vonások nem is elsősorban a pszichológia és gnoszeológia viszonyának a pontos meghatározásában mutathatók ki (ilyen pontatlanság, hogy helyenként a funkciók pszichológiáját magát és nem annak filozófiai általánosítását tekinti a filozófiatörténetírás „formális oldalának”), hanem az egyes konkrét kategóriáknál. Ez utóbbi kritika jogosult és ezt nem volna helyes elhallgatni.

Mindez egyáltalán nem azt jelenti, hogy Varjas a funkciók pszichológiáját egészében helytelenül és nem materialista szellemben értelmezi. Az ellenkezőjéről meggyőző bennünket az, ha megfigyeljük, hogyan közelítette meg a „cselekvés — átélések tartalma — funkció” sort. Éppen ezen a ponton tisztázódik az, hogy 1924-ben már a Wahrheit an sich helyett nem is egyszerűen a régi materializmus objektív igazságfelfogása képezi pozíciójának tengelyét. Ebben az összefüggésben válik nyilvánvalóvá, hogy az objektív igazság védelmezése A. Bogdanovval szemben Varjas Sándornál dialektikus materialista pozíciót jelent. Varjas ugyanis marxista módon megfordította az idealistáknál (így már Leibniznél) található „pszichikai funkció — átélés(tartalom) — cselekvés” sorrendet. Ezt írja: „A ‚pszichikai funkció — átélés(tartalom) — cselekvés’ sor nem lép ki a pszichikum keretéből: ebből a szempontból a ‚cselekvés’ pszichikai fenomen marad, amely semmiféle realitást nem garantál a tudaton kívül. Teljesen másként áll a helyzet a mi sorunkkal. Itt a kiindulópont — a reális, külső világ, a végpont pedig — a pszichikai aktusok. Mi tehát nem körben mozogtunk, ahol a kiinduló és végpont összeesnek, hanem kiléptünk a kör határain túlra, elérve a reális világon keresztül valami újat: a tudatot. Ez a világ-egész részét alkotja és annak különös, rendkívül gazdag területe.”⁴⁵ Varjas tehát materialista-dialektikus módon fogja fel a filozófiatörténetírás „formális oldalát”, jóllehet kidolgozatlanság vagy éppen a későbbiekben módosuló megoldás még jócskán akad nála (gondoljunk pl. az absztrakció-elméletnek felsorolt kategóriáira). Mindenesetre nem szabad elfelejtenünk, hogy Varjas szisztematizáló képessége a problémák összefüggő felvetésével és megoldási kísérletével pozitív és megtermékenyítő szerepet játszott és tölt be ma is.

⁴⁵ A. Варьяш: „История новой философии”, том первый, часть 1., Рационалистический идеализм и материализм, Госиздат, 1926, 44.

Eredményeit ezen a területen a „Logika és dialektiká”-ban fejleszti tovább. Most csak azt szükséges hangsúlyoznunk, hogy a cselekvésnek és a gyakorlatnak koncepciója középpontjába állításával eloszlat minden gyanút, mintha nem tudná egyesíteni az aktivitás mozzanatát az objektív igazság elismerésével. Ez a körülmény pedig rendkívül pozitív, ha meggondoljuk, hogy pl. a mechanista iskola tagjai, így V. Szarabjanov, csak úgy tudták elfogadni a megismerés aktivitását és társadalmi jellegét, ha közben tagadták és feláldozták az objektív igazságot, a megismerés objektivitását.

Varjas Sándor filozófiatörténet-felfogásában igyekszik feltárni az összefüggést is a „formális és tartalmi” oldalak között. Az előbbi vonatkozásában egyrészt az egyes filozófiai rendszerek elemei dialektikus összefüggésének a bemutatására törekszik, másrészt a különböző rendszerek közötti megfelelő összefüggés vizsgálatát kísérli megadni. Ez a kutatás a dialektikus materializmus síkján mozog. A másik („tartalmi”) vonatkozásban a történelmi materializmus kerül előtérbe. „Eme probléma megoldási kísérlete — írja Varjas — minden egyes rendszer kifejtésénél megtalálható.”⁴⁶

Nem mesterkélte-e a formális és a tartalmi oldal ilyen megkülönböztetése? Így ugyanis a filozófiai eszmék tárgy szerinti elemzése is „formálisnak” bizonyul s csak a történelmi materialista szintű probléma marad meg „tartalmi oldalnak”. Ilyen és hasonló problémákat vet fel Varjas filozófiai evolúciója, de mindez nem változtatja meg alapvető következtetésünket, hogy ekkor már szilárdan az objektív igazság dialektikus materialista pozícióját vallja. És ez volt az, amit — Bogdanovval folytatott vitáját ismertetve — szerettünk volna bemutatni.

⁴⁶ Uo. 2. rész, 292.

TÁJÉKOZÓDÁS

VITÁK—EREDMÉNYEK—TÁVLATOK

A MAGYAR MARXISTA ESZTÉTIKA ÚJABB EREDMÉNYEI ÉS AZ IRODALMI ISMERETTERJESZTÉS

AGÁRDI PÉTER

Az alábbi tanulmány és bibliográfia a *Tudományos Ismeretterjesztő Társulat Irodalmi Választmányának* sokszorosított kiadványaként 1974-ben jelent meg, szerkesztője Medgyes Béláné volt. A *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztőségének kérésére adom most közre nyomtatásban, a szélesebb nyilvánosság számára is hozzáférhető módon ezt az *ismeretterjesztő célzatú* összefoglalást. Tanulmányom korlátaival, leegyszerűsítéseivel tisztában vagyok; saját *esztétikai szak-kutatások fedezete nem áll e munka mögött*, inkább az irodalomtörténész és kritikus népszerűsítő igényű kirándulásáról van szó az esztétika területére. Amely egyúttal talán vallomásnak is tekinthető arról, amit az utóbbi évek magyar marxista esztétikai kutatásai jelentettek-jelentenek a nem esztéta számára.

A népszerűsítés persze nem kell hogy eleve vulgarizálással járjon együtt, mint ahogy e sok vonatkozásban *szemleszerű, kompilatív megközelítés* sem zárja ki a vitatott kérdésekben való állásfoglalás lehetőségét, sőt illetékességét. Hogy mennyire sikerült megbirkózni e feladatokkal, azt nem én vagyok hivatott eldönteni. A tanulmány elkészítése óta eltelt évek több vonatkozásban árnyalásra készítenének e műfaji kereteken belül is, a lényegében 1973—74-ben lezárt szöveg időrendi kitágítása is fontos kiegészítésekkel járna. Mégis az eredeti tanulmányt adom közre (csupán apróbb korrekciókkal) — *tájékoztató* céljából. S ha ismeretterjesztő anyag létre mégis adna ez a szöveg — akár éppen komolyan vitatható megállapításai révén — egy-két gondolatimpulzust, közlése nem teljesen fölösleges.

Budapest, 1976. január 1.

BEVEZETŐ

Az irodalomtudomány, a kritika, a közművelődés és oktatás előtt álló meg-növekedett feladatok — miként erre az MSZMP Központi Bizottságának kultúr-politikai dokumentumai is nagy súllyal utalnak — az ismeretterjesztésben is fokozottan igénylik a marxista elviség, konkrétan az elméleti-esztétikai-ideológiai igényesség színvonalának (persze nem kampányszerű) emelését. Ehhez kíván segítséget nyújtani a jelen tanulmány is, sajátos, esztétikatörté-
neti megközelítésével.

Elsősorban az irodalmi ismeretterjesztés szemléletének, módszertanának korszerűsítéséhez szeretne hozzájárulni összefoglalásunk, de talán haszonnal for-gatják majd e füzetet más tudományágak népszerűsítői is. Miért, hogy az *irodalmi* ismeretterjesztést segítő módszertani füzetek sorában jelenik meg ez az *esztétikai* tárgyú dolgozat? Úgy véljük: a korszerű irodalmi ismeretterjesztés, a legújabb szakmai és ideológiai vitákban való eligazodás, a művészet kérdé-

seinek újragondolása és termékenyítő közvetítése elképzelhetetlen a *marxista* esztétika eredményeinek tudatosítása és alkalmazása nélkül. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy az irodalomkritika, az irodalomtudomány (illetve az oktatás és ismeretterjesztés) mindig is szervesen kapcsolódott az esztétikai vitákhoz; *a magyar esztétika bizonyos értelemben irodalomközpontú jellege* rendkívül szorossá tette és teszi a két tudományág kapcsolatát.

Vannak olyan — az ismeretterjesztésben is fel-feltünedező — törekvések, amelyek a modern műelemzési eljárások *valóságos* eredményeit, a kommunikációelméleti és a nyelvészeti megközelítés hasznos tanulságait *túláltalánosítják*, abszolutizálják és megkísérlik az esztétikai-történeti módszert helyettesíteni velük. Mintha az „önelvű” irodalomkutatási módszer lerázhatná magáról az esztétikai és a történeti szempont „külsődlegesség”-ét.

Igaz: sokszor valóban elcsépeltnek tűnnek a marxista esztétika elvei, például a tartalom és forma eltéphetetlenségéről szóló „tanítás”. De egyrészt a dogmatikus vulgarizálásért nem az elmélet felelős, másrészt a marxista esztétika maga is fejlődő, vitákban gazdagodó, új felismeréseket érlelő tudomány. Eredményeinek, vitáinak megismerése, alkalmazása nélkülözhetetlen tehát az irodalomtörténet „belső” kérdései szempontjából is. S ekként az irodalomtanítás és ismeretterjesztés területén is. A műalkotások világnézeti-művészi-emberi gazdagsága, a folyamatok és összefüggések jelentése csakis a valóság, a művészegyéység és a műalkotás dialektikus összefüggésrendszerében „érthető” és értelmezhető. Ez a marxista esztétika alapkérdése.

Még az ismeretterjesztés műfaji keretei, a történeti megközelítés szempontjai között sem vállalkozik ez a munka a magyar marxista esztétika felszabadulás utáni történetének megírására. A hangsúlyt a 60–70-es évekre s a közel háromévtizedes fejlődés maradandó eredményeire helyezi, s keveset foglalkozik a — részben kultúr- és tudománypolitikai eredetű — dogmatikus torzulás problémáival. Jólehet ezeknek az éveknek (és hatásuknak) a feltárása, pl. az 1949-es Lukács-vita elemzése is számos tanulsággal szolgál: elsősorban a maradandó, a termékeny vitákban továbbfejleszthető teljesítmények megismertetésére törekszünk. Hiszen ha súlyos — és részben máig érezhető — károkat okozott is a dogmatikus torzulás, azért van kiemelhető folytonosság: egyrészt a 30-as évek magyar marxista kritikai és esztétikai értékei (*Lukács György, Révai József, Bálint György, József Attila, Gaál Gábor és Fábry Zoltán* — vitatható, a ma már meghaladott mozzanatokkal is kulcsjelentőségű — munkássága); másrészt a felszabadulás utáni első évtized — mégoly kétarcú, de kétségtelenül maradandó marxista kritikai és esztétikai — munkái; harmadrészt pedig az ellenforradalom leverése utáni korszak felívelése között.

Összefoglalásunk nem vállalkozik tehát sem hossz-, sem keresztmetszeti teljességre, s emellett a végleges, vitathatatlan szakmai érvényességet (ilyen egyébként sincs a tudományban) sem tekinti célkitűzésnek. Igyekszik azonban a különböző felfogások, viták, nézetek ismertetésének talaján állást is foglalni egyes vitakérdésekben: tárgyilagosság és véleménynyilvánítás nemcsak a tudományban, de az ismeretterjesztésben is összefügg, egymást feltételezi.

ELŐZMÉNYEK ÉS ALAPKONCEPCIÓ

A felszabadulás után gyorsan ismertté váltak azok a legfontosabb marxista teljesítmények, amelyek az esztétika és az irodalomtörténet „műfaja”-ban elsősorban *Lukács György* és *Révai József* nevéhez, szovjetunióbeli emigráció-

jukhoz fűződnek. Az újra kiadott tanulmányokból, könyvekből — ha nem is „véglegesre” kidolgozva, ha a későbbi felismerések tükrében néhány vitatható motívummal is, de — szemléletesen bontakozott ki a fiatal magyar értelmiség előtt a marxista esztétika (és irodalomtörténetírás) néhány elméleti és módszertani alapfogalma, elve, tanulsága.

A „Petőfi—Ady—József Attila”-fővonal koncepciójának kidolgozása; a nemzeti és társadalmi haladás, az ellentmondásos irodalmi polgárosodás felmérése; a magyar realizmus útjának kibontása; a „népi” írók mozgalmának elemzése stb. — mind olyan sajátosan irodalomtörténeti témák, amelyeknek eredményes (s a dogmatizmustól ekkor még jórészt mentes) kidolgozása általános esztétikai-módszertani tanulságokkal is járt. A „realizmus diadalá”-nak *Engels* nyomán *Lukács György* által kidolgozott elmélete a magyar irodalom példáitól is árnyalódott, hitelesítődött. A pártosság korszerű koncepcióját is József Attila kapcsán (a talán vitatható megfogalmazású, de lényegileg helyes gondolatiságú „partizán”-elmélet keretében) fejtette ki Lukács.

Lukács és Révai éppen azzal tudtak a legsajátosabban irodalmi, sőt formai-poétikai kérdésekben is meggyőzően újat mondani (pl. a nyelvújítás szerepe; a lírai műfaj sajátosságai; a XX. század eleji „nyugatos” orientáció pozitív művészi hozadéka a dzsentri-közérzülettel szemben; a népi írók szociográfiájának jellege stb.), hogy a társadalmi fejlődéssel szerves egységben látták az irodalmat, a művészetet. Tudományosan bizonyították be, hogy a nagy irodalmi fordulópontok lényegében egybeesnek a társadalmi-történelmi sorsfordulókkal, hogy a „Petőfi—Ady—József Attila”-fejlődéssor nem a politikai aktualitás kívánalma, hanem valódi művészi mozgásfolyamat. Ez a folyamat persze annyiban pusztán szimbolikus, hogy három névben jelöl egy sokkal tágasabb és bonyolultabb folytonosságot, de annyiban kétségtelenül közvetlenül is igaz, hogy irodalmunk *egyik* vonulatának az eszmei-történelmi-esztétikai-poétikai indokok egységével bizonyítható *központi* szerepe, világirodalmi értékhangsúlyára utal.

Jogtalanul hibáztatják a dogmatikus irodalomtörténetírás bűneiért a marxista alapkonceptiót, a gúnyosan emlegetett „fővonalakat”. Nem az „értékmonopólium”, hanem az „értékhegemonia”, nem a leszűkítő kizárás, hanem a „hangsúly” viszonyító mértékéről volt s van szó. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a fővonal-konceptió későbbi irodalomtörténeti és kultúrpolitikai eltorzításával nem kell komolyan szembenéznünk. Sőt még azt sem, hogy tagadnánk: Lukács és Révai lényegében helytálló gondolatrendszerének némelyik téves részleme, érvelése, leegyszerűsített megfogalmazása is hozzájárult a torzuláshoz.

A marxista irodalomtörténetírás „történeti” koncepciójának kidolgozásával együtt járt az „esztétikai-módszertani oldal” kikristályosítása is.

Bármennyire torzította is az alapelveket a dogmatizmus, s bármennyire árnyalta, gazdagította is azokat a marxista esztétika és irodalomelmélet újabb fejlődése, leegyszerűsítettségükben is a lényegre utalnak a *visszatükrözés*, a *történetiség* és a *tartalomközpontúság* korán megfogalmazott kategóriái. „A műalkotások igazi történetét az szabja meg, hogy a változó történelmi valóság mindenkor adekvát visszatukrözését adják. Ismét hangsúlyozni kell, hogy minden esetben az új társadalmi-történelmi tartalom határozza meg a műalkotás tartalmát is, formáját is, tartalom és forma konkrét dialektikus összefüggését. Ha így tekintjük a dolgokat, igenis megvan — Kanttal szemben — a műalkotások objektív kritikai megítélésének lehetősége az esztétikai törvények

ismerete alapján” — írja 1949-ben Lukács György kissé csikorgóan, de több saját korábbi esztétikai tanulmánya által (pl. a művészi forma objektivitásának 30-as évekbeli elemzésével) hitelesítve *A marxista kritika feladataiban* (L. Gy.: Magyar irodalom — magyar kultúra. Bp. 1970. 537. 1.). S ugyanebben a nagyszabású tanulmányban a marxista esztétika és a szocialista realizmus összes kulcskérdését is felveti és szintetizálja Lukács — szinte programadasként.

Nem külsődleges, „szociológiai” szempontot erőltet rá tehát a marxizmus a művészet saját világára s nem is a művészi szféra önállóságát tagadja. Sőt: a marxista módszer éppen azáltal képes a formák sajátos szerveződésének titkairól is új felfedezéseket tenni, hogy a *forma* — ontológiai és nem időrendi értelemben vett — konkrét *tartalmi meghatározottságát* (tehát nem „test és ruha” szerű kettéválasztásukat) vallja és bizonyítja.

Szorosan kapcsolódik e koncepcióhoz az *értékelés*: a művészi-írói szubjektumot átjáró társadalmi-emberi tartalom nemcsak a formának meghatározója, de egyben a — megformált esztétikumban tétéleződő — „belső” művészi értéknek is. A haladó mondanivaló szándéka, a tézis önmagában, formátlanul, rossz, gyenge megoldásban még nem tesz értékessé, *műalkotássá* egy „nyersanyagot”, nyelvi *szöveget*: a forma rendezzi műalkotássá az anyagot, a tézist, a szöveget. Am a formált tartalom konkrét minőségét már csak a világképből kiindulva értékelhetjük meggyőzően. Mindaz, ami formai-stiláris újításnak, forradalomnak tűnik, valójában „csak” következménye az új élettartalmaknak. Normatívvá, történetlenné éppen nem a mindig konkrét, tartalomközpontú értékelés válik, hanem a formalista, mivel önelvűeknek, a priori értékeknek, jelentés- és funkciónélkülieknek tekinti a formákat. A marxista esztétika „normativitása” tehát nem valóságfölötti, hanem éppen a valóságra épülő, a formák valódi ontológiáját és funkcióját felfejtő értékelméletből ered.

Ezek a módszertani alapelvek már a 30-as években „készek” voltak a marxista irodalomesztétikában, s méginkább a 40-es évek második felében, a magyar kritikai-esztétikai vitákban. De egyrészt súlyosan eltorzultak a dogmatikus periódusban, másrészt a XX. kongresszus utáni „rehabilitáció”-juk együttjárt a tudomány mindig is időszerű belső megújulásával, forradalmi továbbfejlődésével.

1945 és 1956 között mindössze 15 esztétikai tárgyú könyv jelent meg Magyarországon. S ha a műhelyekben, a tudományok „elvontabb” régióiban vagy például az irodalomtörténetírásban továbbfolytatódott is az 1949 és 1955 közötti években a marxizmus fejlődése, ha végső soron a *szocialista kontinuitás* is a döntő, mégis súlyos károkat okozott a dogmatizmus. Károkat, s nem is csupán „balos” értelemben. Hiszen — jóllehet sohasem mechanikus a kapcsolat politika és kultúra között — ahogy meggyengítette a dogmatizmus, a kultúrpolitika adminisztratív monopólium-elve és gyakorlata, a sematizmus a marxizmust, úgy erősödtek fel az esztétika területén is a — szerzők politikai szándékot legtöbbször persze nem minősítő — revizionista irányzatok. Ahogy az MSZMP későbbi elvi értékelése megállapította: a dogmatizmus és revizionizmus egymást erősítve zilálta szét a párt egységét. Az akkori kulturális pártirányítás és kritika a pártosságot, a realizmust burkoltan-nyíltan tagadó, a polgári dekadenciát és a realizmust összemosó, az előbbit felértékelő revizionista irányzatok ellen jórészt dogmatikus alapról harcolt. Így a politika, illetve az elmélet, az esztétika és a művészet síkján jórészt nem történt meg a torzulások, hibák jogos kritikájának és a szocializmus történelmi vívmányai

revizionista megkérdőjelezésének elhatárolása. A revizionizmus elleni harc összekapcsolódott a szektás-dogmatikus torzulások védelmével, ugyanakkor a revizionista-dekadens-modernista tartalmú megnyilatkozások a hibák szocialista szándékú bírálatának szerepében tetszelegtek.

Olyan viták is elkezdődtek pedig az 50-es évek derekán a realizmusról, az avantgardról, a romantikáról stb., amelyek a marxista esztétikának nemcsak a dogmatizmusból való „rehabilitálását”, de az új problémákat megválaszoló, alkotó továbbfejlesztését is igényelték.

KULTÚRPOLITIKAI-ELMÉLETI KERETEK

Az ellenforradalom leverése utáni konszolidációban az MSZMP új politikája kedvező feltételeket teremtett a tudományos kutatás, az esztétikai gondolkodás fejlődéséhez is. Az elvi kultúrpolitikának, a kultúra pártirányításának fontos eszközeivé váltak az MSZMP Központi Bizottsága mellett működő Kulturális Elméleti Munkaközösség (később: *Kultúrpolitikai Munkaközösség*) vitanyomatai, elméleti dokumentumai, állásfoglalásai, amelyek termékeny ösztönzést adtak a további vitáknak, s így a marxista esztétika és kritika fejlődésének is. Természetesen lehetetlen kiszakítani a magyar esztétika fejlődését a nemzetközi összefüggésekből. Ha ezeknek részletes elemzésére e helyütt nincs is mód, azért néhány tényre mégis utalnunk kell.

A marxizmus egész nemzetközi fejlődésében döntő fordulópontot jelentett az SZKP XX. kongresszusa. A történelmi jelentőségű kongresszus nyitotta szabadabb légkör kedvező feltételeket teremtett a művészetek, az irodalom és az őket értelmező tudományok, a kritika és az esztétika számára.

Korszerű értelmezésben frissítették fel Marx, Engels és Lenin filozófiai-társadalmi nézetrendszerének esztétikai-művészetelméleti vonatkozásait, megnyílt az út az új kulturális-művészi jelenségek alkotó elemzésére. A „valóság” a korábban hittnél bonyolultabbnak, de művészi megörökítésre nem kevésbé méltónak tűnt, a „valósághoz való viszony” kérdésében az illusztratív tendenciák helyett e művészi viszony teremtő, aktív értelmezése lett elfogadottá. Árnyaltabban foglalkoztak az esztéták a polgári művészet jelenségeivel is, elkülönítve ezen belül három típust: egyrészt a kritikai-realista, humanista, másrészt az avantgarde-modernista és végül a dekadens, l'art pour l'art irányzatokat. Nyilvánvalóvá vált, hogy valóságos élettények ihletik a polgári művészetet, hogy a modern formaszerkezeti sajátosságok, például az absztrakció, a „formabontás” a XX. század történelmi-emberi sorsfordulóinak. tartalmi-nak tükröződései. Világossá vált ugyanakkor az is, hogy a szocialista művészetet elsősorban a világnézeti-emberi tartalom humanizmusa, társadalmi perspektívája szembeállítja a polgári művészeti irányzatokkal.

A korszerű, szocialista művészet megőrizheti, tovább is fejlesztheti pl. a polgári avantgarde néhány — az ideológiai-világnézeti tartalomról fokozatosan leváló — művészi vívmányát: a haladó *világkép* új, szocialista tartalom *formájává* építi át a polgári művészet egyes *eszközeit*. Gondoljunk például az expreszionista drámaépítkezés „elidegenítő” technikáját szocialista realista szemléletbe integráló dramaturgiára *Brecht* harmadik korszakában, világhírű műveiben; vagy a futurizmus, a konstruktivizmus és a szurrealizmus „ziláltságából” is építkező, a tudat mélyrétegeit is megmozgató modern líraserkezetek felhasználására *József Attila*, *Majakovszkij*, *Eluard*, *Aragon*, *Nezval* költészetében. S hasonló típusú példákat idézhetnénk más művészi ágak esetében is, pl. a

kommunista *Picasso*, *Siqueiros* és *Guttuso* életművének tanulságait. Az *avantgarde* és a *szocialista realizmus közti viszonyt* — a korábbi merev, dialektikátlan szembeállítás leküzdve — a XX. kongresszus után valószerűbben, történetibb módon kezdte megközelíteni az esztétikai gondolkodás.

Árnyaltabban kezdték értékelni a *kritikai és a szocialista realizmus* összefüggését is. Megállapították, hogy a XX. századi polgári humanista művészet is képes kiemelkedő, haladó szemléletű és „modern” formaszerkezetű művek létrehozására, s ezek nemcsak hogy szövetségesei — a humanista, a demokratikus szellemiség frontján — a szocializmusnak (vitatható elemekkel együtt is), hanem egyúttal közvetlen előzményei, felnövesztői is lehetnek a szocialista realizmusnak. Jó példa erre *Bartók Béla* zenéje, *Thomas Mann* regényvilága, illetve a szocialista *Gorkij*, *Alekszej Tolsztoj* és *Solohov* epikája. Míg korábban főleg a XIX. századi realizmushoz nyúlt példákért a kritika és az esztétika, most már szervezesebben (és belső mozgásában) kezdte látni a különböző történelmi korokon átívelő, gazdagodó művészi realizmus sajátosságát. S azt is, hogy a szocialista realizmushoz nemcsak a kritikai realizmusból, hanem az avantgardból is nyílhat út. Persze a „megszüntetve-megőrzés” értelmében.

Ezek az új felismerések képezik a XX. kongresszus utáni nemzetközi és hazai viták fő vonulatát, s ezekre épülnek azután (illetve ezeket mélyítik-árnyalják) a megszorodó elméleti és szakesztétikai kutatások, melyekről később szólunk. E felismerések révén hajlékonyabbá, tudományosabbá vált a marxista esztétika s ez egyúttal erősítette hitelét, „offenzív erejét” is a polgári nézetekkel való vitákban. Olykor persze némi bizonytalanság, parttalanság, eklekticizmus is fel-feltűnt; a polgári és marxista front *közötti* viták nemritkán a marxizmuson *belül* is tükröződtek. Az új, helyes válaszok kiküzdéséért valóban éles disputákra volt s van szükség a marxista esztétikában, mégha ez egy ideig markáns nézetkülönbségeket, felfogástípusokat tartósít is.

A tudományos vitákban kikovácsolódó új esztétikai felismerések, megközelítések nemcsak a kritikai gyakorlatot termékenyítik meg s nemcsak a művészet fejlődésének új távlatait járják körül, de a szocialista társadalom mai életneveire, ellentmondásaira és gazdag emberi-társadalmi élményvilágára is új fényt vetnek. Ebből a távlatból értékelhetők helyesen a sokszor látszólag szűk szakmai kérdések körül bonyolódó tudományos viták.

Termékenyen hatottak Magyarországon a realizmus és a modernizmus körül az 50-es és 60-as években kirobbant szovjet viták, a legfontosabb cikkek, tanulmányok összegyűjtve magyarul is megjelentek (pl. „Realizmus és modernizmus”. Szerkesztette és bevezette: *Héra Zoltán*. Bp., 1959.). Könyvkiadásunk folyamatosan adja ki a marxista és a polgári esztétikai-kritikai gondolkodás legfontosabb teljesítményeit. Korszerű kiadásban jelentek meg *Marx* és *Engels* valamint *Lenin* művészi-irodalmi tárgyú írásainak gyűjteményei, *Plehanov*, *Mehring*, *Gramsci*, *Brecht* és *Lunacsarszkij* művei. Kiadták a marxista *Banfi*, *Borev*, *Burov*, *Caudwell*, *G. della Volpe*, *Lifsic*, *Vigotszkij* esztétikai tárgyú könyveit, tanulmányköteteit. Megjelent magyarul a huszadik századi polgári esztétika néhány jelentős műve is, pl. *Adorno*, *W. Benjamin* és *Hauser* munkái, a *Gilbert*—*Kuhn*-féle esztétikatörténet stb.

A nemzetközi és hazai marxista kutatások — e röviden felvillantott — megélénkülése az elméleti kérdések egész sorát fogalmazta újra és válaszolta meg. A valóságtükrözés és a művészi aktivitás összefüggése; a szépség és esztétikum viszonya; az esztétikum természeti, társadalmi és művészi „típusai”; a műalkotás objektivitása, objektum és szubjektum viszonya; a tartalom

és forma kérdése; az ágazati esztétika filozófiai megalapozása; a zene valóság-tükröző jellege stb. — mind olyan kérdések, amelyekben a „marxizmus reneszánsza”-ként megjelölhető periódus új felismerésekkel szolgált.

Míg 1957 előtt évente átlagban alig több mint egy esztétikai tárgyú magyar könyv jelent meg, addig ez a szám 1957 és 1963 között már évi ötre, 1963 és 1971 között pedig évi 16-ra emelkedett. A statisztika önmagában is utal a fejlődésre, amely különösen 1964—65 táján gyorsult fel. Kulcsjelentőségű esemény volt e periódusban *Lukács György* kései összefoglaló munkájának. *Az esztétikum sajátosságának megjelenése* (I—II. 1965.). Ekkorra esik a Lukácsal több ponton vitakozó *Szigeti József: Bevezetés a marxista—leninista esztétikába* c. egyetemi tankönyvének (I—II. 1964—1966.; 1971².) megjelenése is.

A felpeszdlő sajtóvíták legértékesebb anyagai tanulmánykötetökké álltak össze, megszülettek a különböző ágazati esztétikák első komoly magyar marxista tanulmányai s a szaktudományok, így például az irodalomtudomány fejlődése is döntően hozzájárult a marxista esztétika gazdagodásához. 1969-ben színvonalas kézikönyv jelent meg a *Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemének* kiadásában *Marxista—leninista esztétika* címmel, s követte ezt egy tudományos igényű *Esztétikai Kislexikon* is (1969., 1972²). A legfontosabb publikációk felsorolását *Zoltai Dénes* munkájának: *Az esztétika rövid története* c. első magyar marxista esztétikatörténetnek a kiemelésével zárjuk.

E rövid felsorolás után tekintsük át a magyar marxista esztétika újabb fejlődésének tartalmi kérdéseit. Jól szemlélteti a helyzetet *Révai József* 1956 utáni tevékenysége, munkássága. Révai, aki korábban politikusként vezető szerepet töltött be a magyar kultúrpolitika irányításában, s akit e téren — másokkal együtt — felelősség is terhel a dogmatikus torzulásokért, 1956 körül mélyen átélte a magyarországi szocializmus történelmi válságát és részben ennek hatására továbbépítette irodalomtörténeti-esztétikai koncepcióját. Helyesebben: magasabb szinten felújította azt a színvonalas marxista esztétikai mértéket, amely a 30-as években íródott, máig is méltán híres (jöllehet egyes elemeikben már meghaladott) nagy irodalmi tanulmányait (Ady, Kölesey) ihlette.

1951-ben meghatározó jelentősége volt Révai pártkongresszusi beszéde e passzusának: „Zavarná fejlődésünket, ha nem viszonyulnánk kritikusan a magyar kultúra olyan óriásaihoz, mint Bartók Béla, Ady Endre, Derkovits Gyula, és ide kell bizonyos fokig sorolni még József Attila művének egy részét is. Hatalmas mű az ő művük, örök kincse a magyar kultúrának. De nem véletlen, hogy például a magyar költészet nem Ady és nem is József Attila útját folytatja, hanem — az alkotási módszer, a stílus demokratizálódásában — visszakanyarodik Petőfi Sándorhoz. Ezeknek a nagy lázadóknak kivétel nélkül az volt a gyengéjük, hogy bár gyűlölték a régi világot és kívánták az újat, többé vagy kevésbé el voltak szigetelve koruk forradalmi népmozgalmától, vagy nem voltak vele eléggé összeforrvá. Ebből származik minden ellentmondásuk. Ebből származnak e nagy lázadók műveinek a néptől idegen, dekadens, kétségbeesést tükröző vonásai [...] A szocialista realista művészet tiszteli és megbecsüli a magyar kultúra e halhatatlanjait, de nem ezrek, hanem milliók számára akar alkotni. Még nem jutott el addig, de úton van a célhoz.” (R. J.: Kulturális forradalmunk kérdései. Bp. 1952. 24—25. 1.)

Ellentmondott ez a felfogás nemcsak a történelmi-művészi tényeknek, de a Révai által korábban (pl. Ady-tanulmányában) vallott tágívű, népfrontos marxista koncepciónak is. Egy szűkös, aktualizáló-illusztratív-áldemokratikus

gyakorlati törekvés vélt itt elméleti igazolást találni az „esztétika” síkján azzal, hogy a XX. század második felében, a szocialista építés idején a XIX. századi Petőfi — persze máig is világtörténelmi érvényű, ma is elevenen ható — forradalmi költészetének *közvetlen* normáját állította föl. Ezzel Petőfi valódi értékeit is eltorzította és emellett „kikapcsolta” a korszerű folytonosságból a szocializmushoz közel került Adyt és Bartókot, valamint a kommunista József Attilát és Derkovitsot. Maga Révai döbbsen rá erre az 50-es évek közepén. Már súlyos beteg volt, amikor intenzíven elkezdett *József Attilával* foglalkozni, s halála (1959) előtt még két páratlanul értékes József Attila-tanulmányt termékenyített meg — mintegy történelmi önkritikaként is — az alkotó marxista esztétika és irodalomtörténet fejlődését. Tanulmányai élet ekkor már egyszerre fordította a szektás vulgarizátorok és a dogmatizmus bírálata ürügyén a marxizmus alapelveit is megkérdőjelező revizionisták ellen. Elemzésének summája így hangzik:

„Az a költő, aki a fasiszmus sikereinek idején nem volt képes visszatükrözni azt a mélységes tragédiát, amely a társadalom haladó erőt, a népet, a hazát, az emberiséget és az egyes embert érte, saját humanizmusát rövidítette meg, saját költészetének mélységét sekélyesítette el, saját hangszerének skáláját szűkítette le. Az emberi elszigeteltség és magány kifejezése a harmincas évek antifasiszta költészetében a társadalmi valóság, a társadalmi lét tükröződésének eszközévé lesz József Attilánál és nagy antifasiszta költőtársánál, Radnóti Miklósnál is. Aki József Attilának pesszimizmust vagy kétségbeesést vet szemére azért, mert a huszas évek végén és a harmincas évek elején ki tudta fejezni a magyar nemzet legjobbjainak elkeseredését, sőt egyenesen kétségbeesését a fasiszta barbárság győzelmével a magyarságra és az emberiségre szakadt tragédia fölött, az csupán azt árulja el, hogy a szocialista realista költészethez éppen olyan kevésbé ért, mint általában a költészethez.” József Attila „szintézis”-verseiről szólva így ír Révai: „Ezekben a nagy versekben ad maradandó kifejezést a szocialista világérzésnek, itt éri el a marxista filozófiai líra legmagasabb csúcseit, olvasztja össze immár elválaszthatatlanul a szocialista proletárlírákat a magyar és a nemzetközi demokratikus és humanista líra egész fejlődésével. Ezek a versek összességükben egy nagy nemzeti programot fejeznek ki a költészet nyelvén: a magyar munkásosztály teremtésének, a dolgozó nép felszabadításának, a feudális maradványok és a tőke igája lerázásának, egy új népi Magyarország megteremtésének, a nemzeti felemelkedésnek átfogó proletár és nemzeti programját.” (R. J.: Válogatott irodalmi tanulmányok. Bp. 1968. 308. és 319. l.)

Révai gondolati-esztétikai fejlődése szinte szimbóluma a magyar marxista gondolkodás 1956 utáni gazdagodásának. Ezt az immár közel kétévtizedes folyamatot az alkotó marxizmus megerősödése, a marxizmus szilárduló hegemóniája jellemzi a magyar szellemi életben. Persze szenvedélyes vitákon keresztül, a polgári nézetekkel való állandó harcban kovácsolódott ki ez a hegemonia. Hiszen a korábbi évek csak látszólag tükrözték a marxizmus monopóliumát: a dogmatikus-szektás-adminisztratív kultúrpolitika világában gyengítette a marxizmust azzal, hogy lehetetlenné tette a marxizmuson belüli és a még élő polgári nézetekkel való vitákat. A dogmatikus leegyszerűsítések és az „üveg-házi” lét miatt nem lehetett így elég felkészült a marxista esztétika az 50-es évek elején: ezért is tudott teret nyerni az — olykor máig érvényesülő, szubjektíve mégoly szocialista szándékú — elméleti revizionizmus. A lejártnak, eleve elhibázottnak vélt marxista elveket (pl. realizmus, a pártosság a népiség

kategóriájának hitelét) megkérdőjelező elméleti eklekticizmusnak nyitott utat ez a felkészületlenség.

Az 1956 után kidolgozott kultúrpolitikai koncepció szakított a *marxizmus monopóliumának tévhitével*, voluntarista illúziójával, s a valóságos helyzetet értékelve vette tudomásul a polgári eszmék egyes áramlatainak szükségszerű jelenlétét. E nézetek nem ellenséges, haladó szándékú és tartalmú típusainak publikációs szabadságot is biztosítva, a kultúrpolitika a *marxizmus valódi hegemóniájának* erősítését tűzte ki célul. S e hegemóniát nem adminisztratív eszközökkel, hanem vitákkal, elméleti-kritikai küzdelmekkel, szakmai kutatásokkal biztosítja, hitelesíti és erősíti a marxista kultúrpolitika, esztétika és kritika.

A látszólag áttekinthetetlen, talán az ismeretterjesztésben zavarkeltőnek is tűnő viták, a korábbi „fekete-fehér” értelmezések helyett bizony állandó töprengésre, továbbgondolásra kényszerítő új esztétikai felismerések tehát ilyen értelemben feltétlenül kedvezőek. S az irodalmi ismeretterjesztésben is nélkülözhetetlen tanulságokkal szolgálnak. A történeti távlat ma már világosabb képet ad a viták „frontvonalairól”, különösen azért, mert a viták lezáratlansága ellenére a 60-as évek végére néhány kérdésben már kezdett kikovácsolódni a *szaktudományi kutatások által is hitelesített korszerű marxista esztétikai álláspont*. Ezt az álláspontot a jövő vitái, tudományos eredményei természetesen majd tovább fogják árnyalni, módosítani.

A REALIZMUS-VITA

Az esztétikai viták legnagyobb része beletorkollott a realizmus kérdésébe. Illetve: innen származott el, ha „kimondatlanul” is. Hiszen a korstílus, a művészi irányzatok és módszerek, a szocialista irodalom és avantgarde, a népiesség, az értékelés, a modern műelemző eljárások és a strukturalizmus kérdése stb., — mindazok a viták tehát, amelyek a 60-as éveket jellemezték — végső soron a marxista esztétika központi kérdéséhez, a visszatükrözéshez, illetve annak konkrét esztétikai minőségeihez, pl. a realizmushoz nyúltak vissza. Az *elméleti* kérdésfeltevés mögött a korszerű, szocialista eszmeiségű, *szocialista realista művészet iránti konkrét igény* állt. Ennek érdekében is szükségszerűvé vált a marxista esztétikai-kritikai kategóriarendszer megújítása.

Egyszerre kellett leszámolni azzal a dogmatikus torzulással, amely aláásta a szocialista realizmus és pártosság hitelét és azzal a marxista szándék ellenére végső soron eklektikus, revizionista, polgári tendenciával is (pl. *Garaudy* és *Fischer* „parttalan realizmus”-elmélete stb.), amely a dogmatizmus jogos bírálata ürügyén a marxizmus alapjait is megkérdőjelezte. Ez az utóbb említett, eklektikus szemlélet a realizmust egy stílussá, korhoz kötött irányzattá „degradálta” vagy éppen parttalanul túláltalánosította s így kérdőjelezte meg centrális szerepét a marxista esztétikában. Ezek a sokszor marxista szándékú törekvések kétségtelenül jogosan hívták fel a figyelmet arra — s ez történeti érdekünk —, hogy a realizmus és az érték merev azonosítása nem helyes, hogy számos eddig figyelmen kívül hagyott művészi jelenség szocialista realista jellegű, hogy a művészetben döntő szerepe van az alkotóegénységnek, a teremtő aktivitásnak. A vilásképi-esztétikai mértékről s így a polgári dekadencia és a realista művészet szétválasztásának igényéről és módszeréről lemond azonban ez az álláspont. Következésképpen vitatkozott is vele — sok kritikus, esztéta írása mellett — az MSZMP KB Kulturális Elméleti Munkaközösségének

A szocialista realizmusról közreadott vitaanyaga, amely egyébként az egész realizmus-vitának is jó összefoglalója s további ösztönzője.

A magyarországi realizmus-vita lényegét tekintve a szocialista eszmeiség talaján, a marxista igény keretei között folyt. Dinamikája, élessége, olykori tévútjai, kisiklásai azonban természetsszerűleg tükrözték a marxizmuson kívüli polgári nézetek hatását is. A marxizmuson belüli vitákban igen sokszor tükröződött — megfelelő fénytöréssel — a marxizmus és polgári ideológia vitája. Nem a személyi „besorolás”, hanem a gondolat történet, az eszmei-elméleti mozgás fő erővonalainak felfejtése lehet csak összefoglalásunk célja.

1945 és 1949 között élénk sajtóvitákban, tanulmánykötetekben erősödött meg a marxista esztétika s ezen belül a realizmus-elmélet is. Lukács György és Révai József munkái mellett Szigeti József nagyjelentőségű tanulmánykötete (Útban a valóság felé, 1947) és a körülötte kialakult nagy vitára utalunk. E vita egyik érdekes mozzanata volt Sötér István és Király István polémiája (a Fórum c. folyóirat 1949-es évfolyamában), amely a szocialista realizmus máig aktuális kérdéseit, a hagyományokhoz való viszonyát érintette, s egyben jelezte az utópisztikus „forradalmi romantika” problémáját is.

A marxista realizmus-elmélet az 50-es évek elején alapelvvé vált, s így egyrészt a közéleti igényű szocialista irodalom fő elméleti ösztönzője s az irodalmi múlt megközelítésének is fontos szempontja lett, például Király István Mikszáth Kálmánról (1952) és Sötér István Eötvös Józsefről (1953) szóló monográfiájában, illetve oktatásunkban, ismeretterjesztésünkben. Másrészt azonban ez az igényesen alkalmazott marxista elmélet társadalmi-politikai okokból gyorsan vulgarizálódott, „skatulyává” vált, s ekként Barta János 1954-es kezdeményezése a realizmus-vitában — a kifejtett koncepció lényegi vitathatósága ellenére is — már jogosan hívta fel a figyelmet a dogmatizmus valóban súlyos ellentmondásaira. 1955-ben egy nagy irodalomtörténeti kongresszust is rendeztek *A realizmus kérdései a magyar irodalomban* címmel. Szemléletes példája volt ez a kongresszus az igényes marxista és a doktrinér-dogmatikus realizmusfelfogás frontvonalai „összegubancolásának”. Az 1956 utáni konszolidáció idején viszont már tisztábban kezdett elkülönülni két marxista igényű felfogástípus, melyeket az 1965-ös pártdokumentum is részletesen jellemezett.

Az egyik felfogás-típus Lukács György realizmus-elméletének nyomában járt, de igyekezett elhatárolni magát azoktól a tévedésektől, amelyek Lukácsnak a XIX. századi irodalomra koncentrált elemzéseiből, a modern, szocialista jelenségek iránt olykor megmutatkozó bizonyos értetlenségéből fakadtak. E realizmus-felfogás szerint a realizmus alkotó módszer, esztétikailag pedig érték-mérő kategória: a valóságnak a maga bonyolult összetettségében, teljességében való hiteles művészi visszatükröződése értendő rajta. Központi fogalmakként használja ez az áramlat az *intenzív totalitás*, a *különösség* és az *emberközpontúság* kategóriáit, a formát mint egy konkrét tartalom formáját értelmezi. E koncepció képviselői hangsúlyozzák, hogy a realizmus tartalmi és strukturái a történelem folyamán változnak, s ilyen értelemben a szocialista realizmus a korábban is létezett realista művészi tendenciák magasabb szintű, marxista — leninista világnézetben alapuló „folytatása”. A világ- és emberkép okán szorosabbnak érzik a szocialista realizmus beágyazottságát a korábbi realista irányzatok folytonosságába, mint a XX. századi, főleg (akár mégoly baloldali) avantgarde tendenciákba. A művészetek fejlődését realizmus és antirealizmus (vagy más fogalmakkal: formalizmus, nem-realizmus) harcaként fogják fel, de az utóbbi irányzatoktól sem tagadják már meg a viszonylagos értéket, érvényességét.

Éppen ezen a ponton, a XX. századi avantgardhoz való viszony kérdésében „ütközik” ezzel az áramlattal a *másik felfogástípus*. Ez utóbbi a szocialista-baloldali avantgarde döntő szerepét hangsúlyozza a mai szocialista realizmus szempontjából. A művészetek fejlődését ez a koncepció inkább történelmileg konkrét stílusirányzatok, korstílusok, korszak-módszerek dialektikájaként értelmezi, és marxista módon (főleg gazdaság-, társadalom- és eszmetörténetileg) igyekszik meghatározni az egyes korstílusok eredetét, funkcióját. A realizmus e nézetrendszer képviselői szerint nem a művészetek egész fejlődésén végigvonuló általános módszer, hanem inkább egy történelmileg kialakult s a XIX. században kiteljesedett művészi-művelődéstörténeti periódus megnevezése, stílusirányzata. Tehát lényegében a XIX. századi polgári kritikai realizmus értendő rajta. A szocialista realizmus meríthet ebből az örökségből, de válogathat más hagyományokból is. Mivel — jelentős hangsúlyeltérésként az első felfogástípus véleményétől — a *közvetlen, világnézeti-eszmei-politikai elkötelezettséget* tartják a műalkotás fő szervezőerejének, ez szerintük a realista és avantgarde hagyományokon *belül* (s nem ezek között) játszsa a választóvív szerepét.

A vita résztvevői nem polarizálódtak tisztán a két álláspont köré, számos „belső” vita is volt a felfogástípusok képviselői között. Ha neveket, törekvéseket említünk, az inkább csak jelzésszerűen, történeti áttekintésként s nem minősítő érvennyel jogosult. *Klaniczay Tibor* a stílustörténet társadalmi meg-alapozása felől közeledett a vitához; *Szabolcsi Miklós, Illés László, Miklós Pál, Németh Lajos, Diószegi András* a baloldali-szocialista avantgarde árnyaltabb értékelését sürgette. *Gyertyán Ervin, Nyíró Lajos* és *Szili József* a szocialista realizmus fogalmának korszerű értelmezéséért perelve vitatta a realizmus hagyományos, — általuk — dogmatikusnak minősített értelmezését. *Almásy Miklós, Aradi Nóra, Fehér Ferenc, Forgács László, Heller Ágnes, Hermann István, Király István, Pándi Pál, Szigeti József, Tóth Dezső, Ujjfalussy József, Zoltai Dénes* és mások viszont részben az említettekkel vitatkozva álltak ki a hagyományos realizmus-kategória központi szerepe mellett, egyre inkább túl-jutva a dogmatikus értelmezésen.

Sötér István élesen kettéválasztja a realizmus esztétikai és irodalomtörténeti, logikai-ismeretelméleti és konkrét irányzati kategóriáját, az előbbit a dialektikus, a másikat a történelmi materialista esztétika centrális fogalmaiként kezeli. Jelentős vitát kezdeményezett 1958-ban *Király István* a modernizmus-ról, a hangsúlyt a modernizmus átmeneti, kettős jellegére tette: a dekadens-szubjektívizáló menekülés és a baloldali-lázadó-szocialista világkép felé elváló utak két lehetőségét mutatta be. Király is elsősorban a realizmustól, a szocialista realizmustól eltérő, lényegileg polgári szemléletet érzi döntőnek a modernizmusban. A modernizmus-vita, párhuzamosan a realizmus-vitával a 60-as években is folytatódott. Egyetértve a marxista realizmus-orientációban, de más megközelítésből indulva, újabban pl. *Szabolcsi Miklós* vitatkozott *Király István* koncepciójának néhány tételével: az avantgardot mint történeti, művészsociológiai jelenséget elemezte. *Köpeczi Béla* is több tanulmányt szentelt a kérdésnek, felmérte a viták történetét s igényesen kísérte meg az álláspontok közelítését. Egy igen hasznos antológiát is szerkesztett a szocialista realizmus dokumentumaiból, vitáiból. Ha szimbolikusan egy-egy művel akarjuk jellemezni a két felfogás-típust, akkor a *Pándi Pál* szerkesztette *Elvek és utak* (1965) és a *Nyíró Lajos* szerkesztette *A szocializmus irodalma* (1966) c. gyűjteményes tanulmánykötetekre hivatkozhatunk — persze csak rendkívül nagy, alig megengedhető leegyszerűsítéssel.

Mindkét áramlatnak voltak „sebezhető” pontjai. A „*realizmus mint módszer*”-álláspontot joggal bírálhatták azért, hogy — legalábbis egy ideig — nem tudta magát esztétikailag-elméletileg is (a kultúrpolitikában megtörtént szembesülésen túl) élesen elhatárolni a dogmatikus felfogástól. Valóban nem volt kidolgozott a realizmus-elmélet konkrét történeti vetülete és más művészeti ágakra is érvényes alkalmazása; sokáig tisztázatlannak tűnt e koncepciónál a nem-realista irányok történeti-művészi értékelése. A „*realizmus mint stílus*”-felfogást viszont — bár fellép a dogmatizmus ellen — az a veszély „fenyegeti”, hogy lemond a valósághoz való komplex esztétikai viszonyításról, az értékelésről s a stílusokfeleség helyes elvét odáig abszolutizálja, hogy a „szocialista realizmus” kategóriájából szinte feleslegessé teszi a világgépmeghatározó „realizmus”-t. A marxista világnézet, politikai elkötelezettség és művészi öntudat jogos kiemelése egyúttal némi merevítéssel is járt: tévednek, amikor szinte a direkt világnézetet teszik meg a bensőleg árnyalt, művészileg hitelesített világgép helyett értékmérőnek; a művészeti irányzatokat pedig inkább külső formájuk, stílusuk, eszközszerkeztük, s nem tartalmi-formai lényegszerkeztük alapján minősítik.

A vita lezáratlan, ezt tükrözte az 1965-ös MSZMP-dokumentum is. Ugyanakkor kétségtelenül megerősödőben van a marxista esztétika hagyományos realizmus-kategóriájának korszerű értelmezését vállaló, mindkét megközelítés pozitív eredményeit szintetizáló, de *alapjaiban az elsöre épülő felfogás*: a korábbi merevségeket és hiányosságot leküzdő, a szakkutatásokkal hitelesített *korszerű realizmus-koncepció*. S ebben kétségtelenül döntő szerepe van *Lukács György Az esztétikum sajátossága* c. szintézisének, amelyben a korábbiaknál lényegesen árnyaltabb, filozófiailag megalapozottabb a marxista esztétika realizmus-értelmezése. (A monográfiára később még visszatérünk.)

A 60-as évek realizmus-vitáinak jelentős része Lukács György körül folyt s ez nem egy vonatkozásban — miként az 1949-es Lukács-vita is — zavarólag hatott. Lukácsot ugyanis 1956 után politikai okokból bírálat érte, maga is belátta néhány hibás lépését. De abban a helyzetben (s a dogmatizmus ideiglenes újraerősödésének erőterében) ez a bírálat sokaknál egy, a Lukács egész marxista életművét, esztétikájának alapelveit megkérdőjelező magatartást vált támogatni, ösztönözni. Azok a marxista nézetek, amelyek nagyrészt az ő közvetítésével vagy az ő kidolgozásában váltak ismertté *1945 után* Magyarországon, sokak szemében jórészt revizionista tételekként kérdőjeleződtek meg, lehetlenné téve az esetleg valóban vitatható gondolatok egészséges leválasztását a termékeny alapkoncepcióról.

Hozzájárult ehhez egy antidogmatikus „liberalizáló” tendencia is: voltak akik nemcsak a revizionizmus, hanem a dogmatizmus vétkében is (sőt elsősorban ezért) elmarasztalták Lukácsot, s végső soron — teljesen indokolatlanul — őt tették felelőssé a realizmus nevében elkövetett adminisztratív hibákért is. Ezáltal egy olyan sajátos helyzet állt elő, hogy a Lukács-ellenesség platformján találkoztak a legkülönbözőbb, még a polgári tendenciájú irányzatok is. Vagyis: a marxizmus esztétikai koncepciójával szembeni fenntartásait az esztéták egy része — a legtisztább szándékkal is — Lukácsal folytatandó vitaként tüntethette fel s tehette elfogadhatóvá. A realizmus-vitának ez az ideológiai-kultúrpolitikai háttere persze nem teszi kétségessé, hogy a realizmus-vita jórészt *valóságos* kérdések körül, a realizmuselmélet számára termékeny érvekkel folyt. S hogy Lukács György és mások alapkoncepcióját is erősítette-árnyalta a hibás beidegződések, tévedések meghaladása.

A realizmus-vitának ez az ellentmondásos ideológiai hálózata a 60-as évek derekán oldódott, kedvezőbb lehetőséget teremtve a tudományos viták, az új felismerések számára. Az 1965-ös pártdokumentum és *Lukács György* műveinek megindult kiadása jelzik ezt mindenekelőtt. Egyre világosabbá vált, hogy ha kell is és lehet is vitatkozni Lukács György egyik-másik nézetével, kiemelkedő szerepe volt s van munkásságának a marxista esztétika nemzetközi fejlődésében. A Lukács politikai-ideológiai nézeteivel való régebbi és újabb viták sem teszik kérdésessé, hogy az 1919-es egykori népbiztos élete végéig kitartott a párt és a szocializmus mellett, ezt párttagságának 1967-es megújítása is bizonyította. Lukács filozófiai-esztétikai életművében — a belső ellentmondások ellenére — a marxizmushoz vezető út és a *marxista folytonosság a döntő*. Ezért is van oly nagy aktualitása Lukács műveinek ma, amikor a marxizmus az új kérdésekre feleletet keresve, a polgári nézetekkel való megmegújuló vitában reneszánszát éli. Maga Lukács hangsúlyozta a *Wider den Missverständenen Realismus* c. könyvének előszavában, hogy korunk alapkérdése a szocializmus és kapitalizmus közötti harc, s hogy a kulturális-ideológiai szinten szó sem lehet békés egymás mellett élésről, a lenini osztályharcról való lemondásról.

Az ágazati esztétikák és a szaktudományok eredményeinek oldaláról is gondolatmozdító, általánosítható hatások érték a realizmus-vita „elvontabb” síkját. *Barta Jánossal* vitatkozva *Szigeti József* és *Zoltai Dénes* fejtette ki pl., hogy a különböző autonóm művészeti ágak, műfajok felosztásának nem lehet alapja a visszatükrözés ténye vagy foka, hogy tévedés a művészeteket s az irodalmi műfajokat „ábrázoló” és „kifejező” típusúakra felosztani, az előbbiben elismerve a realizmust, az utóbbiban viszont a szubjektumra helyezve a hangsúlyt.

A zene és líra valóságtükröző funkciójának „bonyolultsága” ugyan gondot okozhat, de nem „vihet” a polgári kifejezés-esztétikák közelébe. Annál sürgetőbb viszont valóban „megfejtani” a különböző műfajok és művészeti ágak visszatükrözési sajátosságait. A zene kapcsán pl. *Lukács György* elmélete a „meghatározatlan tárgyiaság”-ról és a „kettős tükrözés”-ről, *Ujfalussy József* koncepciója a zenei kép társadalmi jelentéséről, *Maróthy János* tanulmányai vagy *Zoltai Dénes* konkrét elemzései a mai zenei dekadencia és realizmus világmépi-formai különbségeiről — már ennek az igénynek tesznek eleget.

A korábbi esztétika irodalomközpontúságának megszüntetése nem azt eredményezi, hogy lemondunk a vitapartnerek által csak irodalminak feltüntetni igyekezett alapvető marxista kategóriákról, hanem ellenkezőleg: éppen hogy most teremődik meg a sokarcú művészi realizmus valóban árnyalt értelmezésének lehetősége. Éppen a modern zene törekvéseinek kutatása hitelesíti például *Zoltai Dénes* általános esztétikai felismeréseit. A „stílusrealizmus”-elmélettel, az ebben az összeállításban másodikként ismertetett felfogástípussal vitatkozva hangoztatja, hogy a realizmus esztétikai kategóriája korántsem „örök”, nem történelmietlenül elvont (mint véli és sugallja bíráló előjellel a vitapartner), jóllehet tágabb érvényű egyetlen irodalmi-művészi korszaknál. A marxista realizmuselmélet „a realizmusban azt a művészeti módszert tárja fel, amelyet a művészet társadalmi megbízatása alakított ki, amely tartalmilag, az objektív emberi-társadalmi valóság mély és hiteles, emberformálóan gazdag és szuggesztív visszatükrözésének elvét jelenti, s bizonyos, a visszatükrözés és a katartikus hatás szükségletei által meghatározott formálási elvekben konkretizálódik. És e módszernek igenis van története. [. . .] Fejlődése egyenlőtlen történelmi folyamat; bizonyos vonásai történetileg erősödnek vagy gyen-

gülnék, kategoriális szerkezete koronként módosul.” E koncepciónak a jelenkori, a szocialista realista irodalomra vonatkozó következtetéseit pedig (a másik áramlat „avantgarde-vonzalmait” vitatva) így vonja le Zoltai: „Vívmányait [ti. a realizmusét] azonban éppenséggel nem a szocialista korszak új művészete, hanem a hanyatló és pusztuló polgári rend válságba jutott kultúrája tagadja meg. Így és nem másként: az osztályérdek parancsszava ez” (A realizmus-vita módszertani feltételei. Z. D.: A modern zene emberképe. Bp. 1969. 354. l.)

A realizmus-vita háttérében a mai szocialista művészet kérdései álltak. Elengedhetetlen tehát, hogy a realizmus-vita eredményeként röviden utaljunk a magyar marxista esztétika — ma is formálódó — koncepciójára a szocialista realizmusról. A *szocialista realizmus értelmezésében*, gyakorlati kimunkálásában nagyobb az egyetértés a magyar kutatók között, mint a realizmus elméleti-esztétikai-történeti minősítésében. A konkrét történelmi kutatások elméleti általánosítása nyomán immár világossá vált, hogy a szocialista realizmusnak — eredete szempontjából — két fő történeti típusa van. Az egyik közvetlenebbül kapcsolódik a kritikai realizmus XIX. és XX. századi hagyományaihoz, főleg a nagyepikában (*Gorkij, A. Tolsztoj, Solohov*), a másik a polgári társadalom válsága ihlette baloldali avantgarde izmusokból ágazik el. Mindkét esetben azonban a megszüntetve-megőrzés dialektikája érvényesül. A *kritikai realizmushoz* képest a munkásosztály világtörténelmi küldetését felismerő, művészileg hitelesített tudatosság és pártosság, az élettények távlatos megszervezése a döntő újdonság. S ugyanígy szervezi az *új világkép új formájává*, stílusává a szocialista eszmeiség az *avantgardban* kikovácsolódott formaeszközöket. A realizmus világképmeghatározó, hitelesítő funkciója ugyanolyan fontos tehát, mint a világnézet és pártosság szocialista minősége. Ezért mondható tehát a stílus- és irányzati sokféleséggel együtt is egységesnek a szocializmus irodalma, korunk e legkorszerűbb irányzata. Nagyon elvontan úgy fogalmazhatunk, hogy a szocialista realizmus a XX. századi emberiség valamennyi gondját, dilemmáját, a polgári, modernista művészet által abszolutizált, „ontologizált” tragikumát is átéli, de a diszharmóniákon keresztül a szocialista távlat erejével a harmóniáért perel. A szocialista realizmusnak ez az alapszerkezete, humanizmusa teszi ezt az irányzatot az emberiség korábbi realista művészetének igazi örökösévé.

A doktriner-dogmatikus felfogással szemben nemcsak az eszményien teljes, minden elemében marxista műveket sorolhatjuk a szocialista realista művészetek közé. S nem is a művész mint állampolgár politikai nézetrendszere a döntő. A *pártosság* korszerű, a lenini és Lukács György-i értelmezésen nyugvó koncepciója a munkásosztály *stratégiai-történelmi* (és nem elsősorban napi-taktikai) küldetés melletti szubjektív, de világnézetileg megalapozott elkötelezettségre helyezi a hangsúlyt. A műalkotás saját világában hitelesített elkötelezettségre, a szocialista társadalom lényeges emberi kérdései iránt fogékony mondanivaló megérzékítésére. A művészileg érvényesített szocialista világképet tekintjük tehát a szocialista realizmus centrális tényezőjének, megengedve s tudva, hogy a valóságban ez ellentmondásokon, a művészek belső konfliktusain keresztül érlelődik. Nem közeledhetünk a művekhez valamiféle absztrakt-teoretikus világnézet direkt kifejezésének vagy egyes témák kitüntetett voltának igényével sem. Előfordulhat az is — noha nem törvényszerű —, hogy a politikai kérdésekben más nézetet valló alkotók is létrehozhatnak szocialista realista műveket, illetve, hogy a párt politikájával egyetértők nem szocialista realista művet

alkotnak. Mindezeket a kérdéseket az MSZMP 1965-ös munkaközösségi állásfoglalása a viták eredményeit összegezve s az újakat serkentve elemzi ily módon. Ebből a vitaanyagból idézzük az alábbi passzusokat is:

„A kritikai realizmus érdeklődése elsősorban arra irányult, hogy a társadalom hogyan torzítja el az embert. Konfliktusai a tiszta nagy érzések és a társadalmi szerkezet erkölcsstelensége, a teljes élet vágya és a korlátozó kényszer, az egyén szabadságigénye és elszigetelődése közt feszültek; hősei feloldhatatlan dilemmák, többszörösen kötött antagonisztikus ellentmondások hálójában vergődtek. A szocialista realizmusban — az új társadalmi feltétel kiküzdésének arányában — elvileg gyökeresen más helyzet áll elő. Sem a szocialista társadalomért folyó harc során, sem annak megteremtésével nem tűnnek ugyan el teljesen az ellentmondások, de a hatalomért küzdő munkásmozgalom, s még inkább a tulajdonviszonyokat alapvetően megváltoztató szocialista társadalom alapján kialakul cselekvő leküzdésüknek objektív lehetősége, a mindennapi életben — hol jobban, hol kevésbé szembeötlő módon — megindul feloldásuk történelmi folyamata. *A szocialista realizmus ezért különös érzékenységgel reagál az egyén és a közösség kölcsönhatásának új oldalaira, a jellemek és helyzetek szocializmusra valló, fejlődésének irányát éreztető pozitív mozzanataira.*

A társadalom és jellem új, pozitív, szocialista vonásainak felfedése, kifejezése semmiképpen sem jelentheti a fejlődést korlátozó tényezők, a múltból visszamaradt élet- és tudatformák, a szocializmus építésével együtt új meg új szinten és minőségben jelentkező nehézségek, negatívumok, hibák ábrázolásának megkerülését. A szocialista realizmus megtartja a polgári realizmus kritikai funkcióját, de egyben meg is haladja azt. A munkásmozgalom, a szocializmus talaján minden torz, antihumánus társadalmi vagy individuális jelenség elvészíti szükségszerűségét, végzettszerűségét, mert a társadalmi gyakorlat alapján leküzdhetővé, 'nekünk valóvá' válik. [...]

A szocialista realizmuson belül a konfliktus nem értelmezhető másképp, mint a valóság fejlődésben való ábrázolásával egységben. A szocialista realizmus egyaránt érzékeny a súlyos összeütközések és a ténylegesen meglévő fejlődési tendenciák iránt. E sajátossága egy tőről: a valóság bonyolult ellentmondásokban való fejlődésének felismeréséből fakad. A szocialista realizmus megköveteli a konfliktusoknak, az ellentmondásoknak, a régi és új harcának feltárását, de ezek ábrázolását — ugyancsak a valóság objektív dialektikájának megfelelően — párosítja annak éreztetésével, hogy az emberiség története fejlődési folyamat. A szocialista realizmusban a fejlődés irányának sugallata nélkül nem lehet konfliktust, és a konfliktusok nélkül nem lehet a valóság fejlődését ábrázolni. E kettőnek a szétszakítása ellenkezik a szocialista realizmussal, s vagy a kritikai realizmus távlatlanságához, illetve a dekadencia pesszimizmusához, vagy a polgári apologetikus művészet idillizmusához és happy-end sablonjához vezet. Társadalmilag, emberileg és művészileg csak a kiküzdött, megszenvedett távlatnak van hitele, és csak a távlat összefüggéseiben válhat a harc, ha mégoly tragikus is, emberileg, művészileg értelmessé.”

Küldetése, döntő szerepe van a korszerű művészetnek — a katarzis, az emberformálás, az életforma-átalakítás hajszálcsövein keresztül — a szocializmus otthonossá, felnőtté alakításában. Ma — a közvetlen hatalmpolitikai feladatok megoldása, a szocializmus alapjainak lerakása után — egyre inkább a művészetnek ezekre az oldalaira esik a hangsúly. Nem véletlen, hogy a *pártosság, a népiség* és a *realizmus* fogalmainak is új rétegei tárulnak fel: a közösségi morál erősítése, a szocialista életforma, a „mindennapok forradalmi-

sága” szempontjából oly fontos művészi lehetőségek. E kérdésekről szól izgalmasan Pándi Pál „Művészet és szocializmus” c. írásában (P. P.: Kritikus ponton. 1972.), Király István „A mindennapok forradalmisága” és a „Móricz öröksége és a korszerű elkötelezettség” című tanulmányaiban (K. I.: Hazafiság és forradalmiság. 1974.), valamint Tóth Dezső „Az irodalomkritika pártossága” című írása (= Jelenkor 1973. 10. sz., illetve Látóhatár 1973. november).

EREDMÉNYEK AZ ESZTÉTIKAI KUTATÁSOK TERÜLETÉN

Lehetetlen ehelyütt nemhogy ismertetni, de mégcsak „leltárba” szedni is az utóbbi évek, évtizedek magyar marxista esztétikai szakkutatásainak eredményeit. Nemzetközileg figyelemre méltó eredményeket is elért a magyar esztétika s ez érthetővé teszi néhány terület kiemelését. A magyar tudomány az általános esztétika marxista ismeretelméleti-ontológiai megalapozása révén, elsősorban Lukács György munkásságával tett szert egyetemes jelentőségre. Hasonlóképp igen fejlett az irodalomesztétika is; az esztétika irodalom-központúsága okozta torzulásokat a modern XX. századi realista művészet, főleg Ady és József Attila irodalmi munkásságának árnyalt értelmezésével „belülről” is le lehetett küzdeni. Ezzel megteremtődött a lehetősége a korszerű magyar irodalomesztétika, poétika és irodalomelmélet izmosodásának is. És megintcsak a magyar művészet kiugró teljesítményei, mindenekelőtt Bartók zenéje indokolja s magyarozza a magyar zeneesztétika európai rangját. Az esztétikai tudományok egyenlőtlen hazai fejlődése e három területen hozott mindenekelőtt nemzetközileg is jelentőset.

Elkerülhetetlen tehát az alábbiakban néhány jelentős esztétikai teljesítmény megemlítése — nem kritikai elemzése! —, a főbb érdeklődési körök, csomópontok kijelölése. (Néhány kivételtől eltekintve az összefoglalás szövegében csak szerzői neveket említünk, a művek címét és könyvészeti adatait a bibliográfiában találja meg az érdeklődő.)

A marxista esztétika egész rendszerét — a Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemének színvonalas, többszerzős tankönyvén kívül — egy jelentős monográfia dolgozza fel: Szigeti József „Bevezetés a marxista—leninista esztétikába” c. monográfiája (1964—1966; 1971²). Az esztétikum szerinte tágabb a művészet fogalmánál, jelenlétét kimutatja a természetben és a mindennapi életben is, de itt sem az ember társadalmiságától független „természeti objektivitás”-nak tekinti. Véleménye szerint „az esztétikum valamiféle megjelenési viszony, valamiféle lényeges társadalmi-emberi tartalomnak az érzéki megjelenése, akár az ember céltudatos tevékenysége hozza létre, akár pedig az ember céltudatos tevékenységétől látszólagosan vagy valóságosan függetlenül létezik, mint a természeti szép”. Meggyőzően elemzi a természeti szép társadalmi objektivitását, azt, hogy a természeti jelenségekben rejlő belső tárgyi, fizikai, geológiai stb. törvényszerűségek vagy a külső, pl. harmonikus jelenségek minden korban meghatározott társadalmi-emberi viszonyok, a termelőerők és a munkamegosztás meghatározott foka által válnak valóságos esztétikumává.

Izgalmas Szigeti esztétikájának az a része is, amelyben az esztétikai minőségek (szép, rút, tragikus, komikus stb.) rendszerezését kísérli meg, főleg szovjet (Burov és Vanszlov) és magyar kutatók kezdeményezéseit gondolva tovább. Szerinte meghatározott emberi-társadalmi élethelyzetek és magatartásformák tipizálódnak az esztétikai minőség-kategóriákban s a művészetbe ezek különös, felfokozott megjelenésükkel épülnek be. A szépség például az emberi társada-

lom és a társadalmi ember szabadságának érzéki megjelenése. A fenséges az ember és a természet, ember és ember küzdelmének egy adott helyzetéből, az ún. megtorpanás- és szembenállás-szituációból keletkezik. A kördiagramos ábrázolás egyik következő elemét, a tragikust a konfliktusok nagyságrendjének felfokozódása jellemzi. A rút az egyszer már elért szabadság-fok tagadása, felbomlasztása; míg a komikus egy osztályuralom felbomlásának és restaurációs törekvéseinek bázisán kipattanó ellentmondás, a lényeg és látszat ellentmondásának tükröződése, lelepleződése. Lehetetlen e rövid ismertetéssel visszaadni az elemzés belső gazdagságát, érvelési-bizonyítási módszerét, inkább csak e kutatások újszerűségének jelentőségére hívjuk fel a figyelmet, megengedve persze e koncepció további elméleti vitatását.

Szigeti József esztétikájának egy másik fontos része a *tartalom és forma dialektikáját*, a műstruktúrát, a normálforma, az allegória és szimbólum viszonyát; a kompozíció történetiségét, a *külső és belső forma* mozgását tárgyaló fejezet. Figyelemre méltó az *ágazati esztétikát* megalapozó fejtegetése is. Élesen vitázik egyrészt a technicista, másrészt az ábrázolást és kifejezést szembeállító törekvésekkel. Érdekes az építészet „humanizált tér”-ként való elemzése: az eszmei-világnézeti tartalmak — Szigeti fejtegetése szerint — egy-egy korban legközvetlenebbül éppen a reprezentatív közösségi épületekben, a téralakítás révén tükröződnek. Könyvének utolsó részében Szigeti a műalkotások, a művészet felépítményi jellegével, alkotás-világnézet-elkötelezettség összefüggésével foglalkozik. Részletesen kidolgozza a realizmus és szocialista realizmus elméletét, valamint a realista és nem-realista áramlatok dialektikájának egyik lehetséges értelmezését is.

Kiemelkedő értékű *Zoltai Dénes* „Az esztétika rövid története” c. munkája (1972), az első magyar nyelvű marxista esztétikatörténeti szintézis. Jelentőségét aligha csökkenti, hogy bizonyos tematikai aránytalanságok jellemzik: nem támaszkodhatott minden korszakot tekintve széles körű alap kutatásokra. Igen érdekes, ahogy már az ókori keleti és a görög esztétikai gondolkodás szembesítésénél felfedezi Zoltai az idealista-formalista és a materialista-társadalomelvi esztétika vitájának ősképét. S ezután meggyőzően kíséri végig e dialektikát Platón és Arisztotelész, a középkori vallásos transzcendencia és a polgári reneszánsz, a romantikus és a realista, a későpolgári dekadens és a marxista irányzatok harcában. Különösen a romantika esztétikájának elemzése kidolgozott. Zoltai bebizonyítja, hogy a romantikában lehető fel a XIX. század végi és XX. századi *polgári esztétikai dekadencia* ősforrása. Ezt a sokrétű, korántsem egységes irányzatot a valóságtagadó „szubjektív bensőség”, illetve a társadalomfeletti elmitizált transzcendencia „pólusai” jellemzik, vagyis a pozitívizmus és a misztikus irracionalizmus hamis végletei között fejlődik. S ebből bontakoztatja ki Zoltai a mai neopozitívizmus bemutatását; az indirekt apologetikát, a „fogyasztói” kapitalizmus távlatvesztett, technokrata-pragmatista ideológiáját tükröző formalista-strukturalista esztétikáknak az elemzését. Meggyőzően vázolja fel a polgári tendenciákkal folytatott harcban megerősödő — a klasszikus és forradalmi demokrata, realista hagyományokból építkező — *marxista esztétika történetét Marxtól Leninen át napjainkig*. Ebből az elemzésből idézünk — egész összefoglalásunk szempontjából is alapvető tanulságként — egy lényeges megállapítást:

„A marxista esztétika története: elméleti értékeknek viták és harcok tüzeiben megvalósuló felhalmozódási folyamata. Ezt az akkumulációt külön is bonyolítja, hogy a művészetelméletnek a marxizmusban sem lehet a művészeti gyakor-

lattól elkülönült élete; különben spekulatív doktrínaként önmagát ítélné elszáradásra, tehát halálra. Egész története bizonyítja, hogy megjósolta egy új szocialista-humanista művészet kialakulását, figyelmesen kereste az új művészeti kultúra csiráit, ápolta friss hajtásait, s miután a regény vagy a tömegdal, a film vagy a líra területén valóban kivirágzott az új, az elmélet nem érezte rangján alulinak, hogy feldolgozza, s ha kell — önkritikus korrekciókkal korábbi feltevésein — általánosítsa a művészeti gyakorlat tényeit. Így jött létre és így fejlődött tovább — szüntelen önkorrekciós, kritikai és önkritikai tevékenység eredményeként — a szocialista realizmus elmélete. Egyenetlen folyamatban: hol az 'irodalomközpontúság', hol a konzervatív normativitás, hol a fellengzős avantgardizmus fékezte az elmélet kívánatos haladását. Az elmélet persze ma sem lezárt; nyitott kell, hogy maradjon a jelen és a jövő minden igazi művészeti értékének befogadására és elméleti asszimilációjára. Itt is elmondhatjuk, hogy a marxista esztétikának van világnézetileg-módszertanilag értelmezendő gondolati törzsanyaga — ha erről lemondana, a marxista jelzőről is le kellene mondania. Története mindamelllett szükségképpen nyitott: preconcepciók nélkül, fogékonyan figyelni és támogatja az újat, amelyet az emberi nem humanizálását előmozdító művészeti gyakorlat a jelenben produkál és a jövőben produkálni fog."

Az általános esztétika körébe eső művekként említjük még *Hermann István* kultúrelméleti „trilógiáját”: „A polgári dekadencia problémái” (1967), „A szocialista kultúra problémái” (1970) és „A mai kultúra problémái” (1974). Hermannak nemcsak ez a „trilógiája”, de többi műve is erősen esztétikai érdekű, korszerű hozzászólások például a realizmus-vitához. Az esztétikai minőségkategóriák kutatásában *Barna József* és *Fővény Lászlóné*, a művészetpszichológia terén pedig *Garai László*, *Halász László* és *Érős Ferenc* ért el figyelemreméltó eredményeket.

Az ágazati esztétikák rendszere, az összehasonlító művészet- és műfajelmélet a fejletlenebb területek közé tartozik. *Lukács György* és *Szigeti József* szintetikus munkáinak idevonatkozó fejezetei mellett *Gyertyán Ervin* és *Ungvári Tamás* kísérleteire utalhatunk. *Tőkei Ferenc* nemzetközi híró monográfiája („Műfajelmélet Kínában a III—VI. században”. 1967.) a sinológián jóval túlmutató érvényű. Marxnak az ázsiai termelési módra vonatkozó elméletét rekonstruálva elemzi a kínai esztétika világgépi tartalmait. A zeneesztétikai gondolkodásról szólva meggyőzően bontja ki a kínai patriarchális despotizmus esztétikájának ideológiáját: a szertartás uralma a patriarchalizmusra utal, a zene pedig az állami egység elvont kifejezéseként funkcionál. Így a művészet hivatalos értelmezése a fennálló rend stagnálását, örökkévalóságát igazolja, s csak ezen a statikusságon belül ismerték el a műélvezés jogát. Tőkei egy korábbi munkája („A kínai elegia születése”. 1959.) pedig e sajátos műfajt származtatja az ázsiai termelési-társadalmi viszonyokból.

A legutóbbi években egyre többet foglalkoznak az esztétikusok a művészet határterületén húzódó jelenségek elemzésével. A giccs iránti „hagyományos” érdeklődés mellett a kutatások középpontjába került az ún. „kellemesség” és a szórakozás is, amely a giccsel szemben értelmes, pozitív funkciót is betölthet. Szorosan összefügg e témával a „mindennapi élet esztétikumá”-nak, a környezetkultúra esztétikai vonatkozásainak a kutatása is — persze egyelőre még inkább csak művészetkritikai és nem elméleti-esztétikai síkon. *Fukász György*, *Hermann István*, *Hernádi Miklós*, *Szerdahelyi István*, *Vitányi Iván* általánosabb, össz-kulturális távlatból foglalkozik ekérdésekkel; *Bereczky Lóránd*,

Rózsa Gyula és Vadas József elsősorban a vizuális környezet, az iparművészet, a „design” szempontjából.

Érintkeznek e kérdések a folklórral is: az említett szerzőkön túl elsősorban Voigt Vilmos munkái érdemelnek ebből a szempontból figyelmet. Az életforma, a környezet, a mindennapi kultúra, a közművelődés, az ízlés, a szórakozás társadalmi problémáinak fokozódó aktualitása láttán, vagyis a *szocialista kultúra* napirenden levő feladatainak megoldásához nélkülözhetetlenek az ilyen típusú kutatások is. (Az említett szerzők művein kívül lásd még a *Művészet és közérthetőség* és az *Izlés és kultúra* c. tanulmányköteteket, a *Kritika* c. folyóiratban 1972–73-ban lezajlott szórakozásvitát és a *Művészet* c. folyóiratban 1973-ban megjelent [a *Látóhatár* 1973. decemberi számában tömörítve újraközölt] design-vitát.)

Az ágazati esztétikák közül Magyarországon a *zeneesztétika* a legfejlettebb. Bartók és Kodály zenéje, az európai avantgarde és a népzene tapasztalatainak együttes érvényesülése, kiváló zenetörténészek (mint pl. Szabolcsi Bence) működése magyarázza ezt mindenekelőtt. Már József Attila is foglalkozott vázlaiban a bartóki modellel, a diszharmóniák felett kiküzdött, a népi-közösségi világrépre épülő modern zenei harmónia „jelentésével”. Esztétikai szintézisében Lukács György külön fejezetet szentelt a zenének; jól látta, hogy a zenei visszatükrözés mikéntjének felfejtése szinte az egész marxista esztétika próbája. Lukács — rekonstruálva és továbbfejlesztve Árisztotelész ethosz-tanát — a társadalmilag tipikus emberi bensőséget, érzésvilágot tekinti a zenei visszatükrözés sajátos tárgyának. Élesen vitázik az objektivista-formalista, a misztikus-irracionális és izoláltan szubjektivista, tehát a valóság sajátos visszatükröződését egyaránt tagadó polgári zene-elméletekkel. A zenei visszatükrözés Lukács megfogalmazásában „kettős”: az érzelmi folyamatok ugyanis, amelyeket a zene tükröz, maguk is tükrörképek.

Ujfalussy József nemzetközi jelentőségű monográfiája („A valóság zenei képe”, 1962) döntő „fegyvertény” a marxista szakirodalomban. A zene keletkezésének elemzésével ontológiailag, zenetörténetileg és ismeretelméletileg alapozza meg a zene valóságtükrözésének elvét. A munkadaloknál ragadható meg legtisztábban a hangok fokozatos tagolódása a zörejekhez képest; e zenei tagolódás lényege Ujfalussy szerint az „azonos” és „nem-azonos” hang dialektikája. A zenei elemek fokozatosan elvesztik extenzív-konkrét, még a szövegekre, tárgyakra emlékeztető jegyeiket, de egyben általánosodnak, emberi-társadalmi vonatkozásokkal telítődnek. Fokozatosan a hangmagassági, ritmikai különbségek veszik át az eltűnő konkrét-tárgyias vonatkozások „jelentését”, szoros összefüggésben a kinetikus és motorikus élményekkel, s egy sajátos térbeliséget teremtve a zenei időbeliséghez. A dallam után a harmóniai rend, majd a többszólamúság alakul ki, persze mindig konkrétan meghatározott társadalmi-világképi tartalmak tükröként. A tonális dur-moll hangrendszer pl. az újkor emberének, a polgárságnak centrális világértelmezését, biztonságát, tudatosságát és emberi öntudatát tükrözi. A zene a valóság sokoldalúságából a *mozgásfolyamatokat* ragadja meg a konkrét tárgyiasságok helyett. A francia affektus-tannal, a programzene normájával és általában a sematikus-dogmatikus irodalomközpontú zene-elméletekkel vitatkozva Ujfalussy József ekként mutat rá a nyelvi és zenei valóságtükrözés különbségére:

„A nyelv a zörejek és hangszínek pontos megkülönböztetéséből indul ki. Meghatározott zörejek és meghatározott színezetű hangzók bizonyos csoportjait teszi az objektív valóság akusztikus jeleivé. Ezek összefüggése önmagában

is tükrözi a valóság lényeges összefüggéseit. [...] A zene ezzel szemben éppen a beszédben másodlagos tulajdonságokat, a hangok magassági viszonyait differenciálja oly módon, hogy kapcsolataik, egymásutánjuk és egyidejű megszólalásuk időrendje és magassági egymásra vonatkozása a valóság relációinak képe legyen.

Ez a különbség azonban nemcsak az eszközök különbsége, hanem a valóság más és más oldalát tükrözi vissza. A beszéd szavai, a fogalmak hangképei a tárgyi valóság konkrét-egyes dolgait jelzik, a mozgó valóság statikus-punktuális oldalát ragadják meg, s a valóság mozgását ezeknek a punktuális-térszerű jelentéseknek az egymás után sorolásával, különböző módosításukkal érzékeltetik. Ezek a kapcsolási módok nem magát a mozgást mutatják be képszerűen, hanem az egymás utáni pontokat vonatkoztatják egymásra. Amint a nyelv művészi tükrözés eszközévé válik, költészetté stilizálódik, zeneszerű elemei is előtérbe lépnek: igyekszik a mozgást magát közvetlenebbül és képszerűen, dinamikájában megragadni.

A zene a valóság mozgásának éppen ezt a dinamikus-lineáris oldalát tükrözi. Ezért elmosódtak az egyes pontok, a tárgyak és fogalmak, ezért világos és differenciált a jelenségek egymásra vonatkozásának, a történés dinamikájának megszakítatlan, folyamatos logikája a zenében. A zene zörejserű, statikus elemeinek szaporodása egyúttal a zenének a naturális beszédhez való közeledését is jelzi. [...]

Nyelvben és zenében tehát a valóság tükrözésének egyaránt akusztikus, egymáshoz sok tekintetben hasonló, de alapvetően, lényegében más és más jellegű tükrözését kell látnunk. Hasonlóságuk megérteti velünk kölcsönhatásuk állandóságát, különbözőségeik azonban arra kényszerítenek, hogy egyiket se próbáljuk a másikból megmagyarázni, hanem a valóság kétféle megnyilvánulásának önálló jelentőségű és logikájú képét lássuk egyikükben is, másikukban is."

Éppen ez a *differenciált* elemzés a biztosítéka a marxista esztétika visszatükrözésmélete *egységének*. A materialista koncepció vezet el Ujfalussyt a szovjet esztétikai gondolkodás, főleg *Aszafjev* elméletének eredményeit, valamint a *Szabolcsi Bence* makáma-teóriáját is hasznosító izgalmas intonáció-felfogáshoz. Szerinte az intonáció a típusalkotás zenei alapkategóriája. Azzal, hogy Ujfalussy a történelmileg változó zenei formaelemek objektív, társadalmilag-történelmileg konkrét jelentésrendjét rekonstruálta, nagy lépést tett előre a *realizmus* kategóriájának árnyalt marxista alkalmazásában a *zene* műfajára is.

Ujfalussy munkássága mellett *Zoltai Dénesé* is kiemelkedő jelentőségű. „A zeneesztétika története” c. nagyobb munkájának ez ideig megjelent első kötete („Ethosz és affektus”, 1969) a klasszikus német esztétikáig elemzi a zenei gondolkodás történetét, a formalista és materialista-társadalomelvű esztétikák harcát, dialektikáját. „A modern zene emberképe” c. tanulmánykötetében az újabbkori zene jelenségeit elemző írásait gyűjtötte össze. Ezek közül az „Új zene filozófiájá”-t felmérő sorozatát, valamint a legnagyobb polgári zenefilozófus, Theodor Wiesengrund-*Adorno* esztétikájával vitatkozó tanulmányát emeljük ki. „Elidegenedés és művészet” című írása a zenei realizmus és dekadencia világképi-formai elválását bizonyítja: egy szélesívű folyamatot rajzol fel Wagner életművének belső megosztottságától kezdve Bartók és az olasz zeneszerző, *Nono*, illetve Schönberg és Stockhausen zenei „vitája”, a humanizmus és szocialista realizmus, illetve az atonalitás és szerializmus szembefeszüléséig.

A magyar marxista zeneesztétika jelentős teljesítményei közül *Maróthy János*, *Szabolcsi Bence* és *Vitányi Iván* munkáit kell még kiemelniük.

Viszonylag fejletlen még Magyarországon a *képzőművészetek marxista esztétikája*, holott olyan értékes hagyományokra támaszkodhat, mint *Fülep Lajos* munkássága. A szaktudományi és az általános esztétikai megközelítés eddig csak ritkán találkozott termékeny ágazati esztétikai elemzésekben. A *Lukácsnál* és *Szigetnél* magas szinten kifejtett rövid marxista építészelméleti koncepció pl. meglehetősen távol áll az építészet felől — egyébként szintén esztétikai igényességgel — közelítő *Major Máté*, *Granasztói Pál*, *Pogányi Frigyes* munkáinak konkrét eredményeitől. Az építészetről és a korstílusokról fejt ki izgalmas koncepciót *Tókei Ferenc* „Antikvitás és feudalizmus” c. monográfiájában (1969). A Szovjetunióban letelepedett s a közelmúltban elhunyt *Mácza János* számos esztétikai munkája csak mostanában jelenik meg magyarul és kezd hatni. Mindenekelőtt *Aradi Nóra*, *Körner Éva* és *Németh Lajos* elméleti és művészettörténeti munkái épülnek jellegzetes esztétikai koncepciókra, melyek jelentősen különböznek egymástól. A hazai képzőművészeti esztétika történetének kutatásában *Timár Árpád* ért el már eddig is figyelemre méltó eredményeket.

Gyorsan fejlődő ágazat a *filmesztétika*. *Balázs Béla* emigrációs éveiben íródott nemzetközi hírű filmesztétikája (1925-ben oroszul is megjelent „A látható ember” c. könyve) jelentős hatást gyakorolt az akkor jelentkező fiatal rendezőkre, *Eisensteinre*, *Pudovkinra*. A filmesztétika első reprezentánsa ő, filmesztétikai rendszere mindmáig alapja a kutatásoknak. Ehhez a mércéhez kezd felnőni a 60-as években született új magyar filmesztétika, amelynek művészi hátterét az ugyancsak ekkor „felfutó” szocialista magyar filmművészet biztosítja. *Almási Miklós*, *Bíró Yvette*, *Gyertyán Ervin*, *Hermann István*, *Lohr Ferenc*, *Lukács Antal*, *Nemes Károly* és *Nemeskürty István* nevét és munkáit kell említeni mindenekelőtt a már monográfiákban, tanulmánykötetekben is szintetizáló legújabb törekvések közül.

Az irodalomnak és ezen belül a lírának a magyar művészetek fejlődésében betöltött vezető szerepe magyarázza a marxista *irodalomesztétika* gyors fejlődését. De ellentmondásos volt ez a fejlődés, hiszen — mint már szóltunk róla — az általános esztétikai kategóriák kidolgozása, megfogalmazása — főleg a dogmatizmus idején — túlságosan is „irodalomközpontú” volt. Hátráltatta, lassította ez nemcsak a többi ágazati esztétikának és szaktudománynak, de magának az irodalomtudománynak és -elméletnek a fejlődését is. Az irodalomból kielemezhető esztétikai kategóriák konkrét alkalmazása könnyen normatív számonkérésé változhatott, ahelyett, hogy az adott művészeti ág egyenmű közegének sajátosságait vették volna figyelembe. Így vált pl. normává a zenében egy ideig a programzene, a szöveges-irodalmias zene. A festészetben pedig egy múlt századi életképtípus, általában a közvetlenül „lefordítható”, elbeszélhető témájú képfestészet lett a dogmatizmussal terhelt években példává, eltorzítva a szocialista realizmus népiségének, közérthetőségének és társadalmi elkötelezettségének koncepcióját.

Akadályozta azonban ez a szűkös *irodalomközpontúság* az irodalom speciális közegének, a nyelvnek, a nyelv művészi eszközszereregének vizsgálatát is. Az ideológiai-világnézeti ellentmondások jogos bírálata is eltorzult akkor, amikor a XX. századi polgári formalista irodalomtudomány kísérleteinek egysíkú, a megismerésüket és megvitatásukat is lehetlenné tevő sommás elutasítása volt az uralkodó szemlélet.

A magyar szellemi élet izgalmas vitái zajlanak e kérdések körül immár egy évtizede, a 60-as évek közepétől kezdve. A dogmatikus-szűkítő elképzelések, a modern formavizsgálatokkal való megbirkózást eleve elutasító szemlélet ellenpólusaként voltak s vannak olyan törekvések is, amelyek az irodalom „nyelvi jelenség”-vontából kiindulva tartalom és forma művészi dialektikája helyébe a jelszerűség, a kommunikációs viszony, az önelvű struktúra — persze viszonylagos érvénnyel feltétlenül rendelkező — problémáit szeretnék helyezni. Úgy vélték-vélik, hogy kidolgozható egy, a marxista esztétika alaptételeit „visszavonó”, vagy legalábbis azoktól függetlenedő, nyelvközpontú irodalomelmélet. A termékeny viták azonban előbb-utóbb az alkotó marxista pozíciók megerősödését hozzák ezen a tudományterületen is.

Szabolcsi Miklós, Hankiss Elemér, Miklós Pál, Szili József, Nyíró Lajos, Bojtár Endre és mások tanulmányai — még olykor vitatható állításaikban is — jelentős szerepet töltek be a polgári irodalomtudományi és esztétikai gondolkodás eredményeinek és kísérleteinek hazai megismertetésében és marxista átértelmezésében. (Pl. az „Irodalomtudomány” c. kötet. Szerk.: *Nyíró Lajos*. 1970.) Részben velük vitatkozva — a modern poétikai kutatások részeredményeit ugyan elismerve, de olykor a jogosnál talán nagyobb bizalmatlansággal — a marxista irodalomesztétika korszerűsítéséért s egyúttal elméleti-módszertani integritásának szigorú megőrzéséért szállt síkra *Almási Miklós, Hermann István, Kelemen János, Nagy Péter, Pándi Pál, Zoltai Dénes* és mások nem egy írása. A „perdöntő” érvet végül is a konkrét műelemzések, a XX. századi poétikai kutatások és a marxista esztétikai orientáció szerves szintézise (s nem eklektikus álegysége) adja a kezünkbe. Mindenekelőtt azokról az irodalomtudományi teljesítményekről van szó, amelyek a *Lukács* és *Révai* által a magyar esztétikai és irodalmi közgondolkodásba „betáplált” alapvető marxista szemléletet megőrizve-felfrissítve, módszertanilag elsősorban a műelemzés és történetiség egysége terén hoztak újat. *Pándi Pál* Petőfi-monográfiáját (1961), *Szabolcsi Miklós* József Attila „Eszmélet” c. versét elemző munkáját (1969), *Németh G. Béla* tanulmányait (lásd a „Mű és személyiség” c. kötetet, 1970), *Köpeczi Béla* „Eszme, történelem, irodalom” c. (1972) könyvét említhetjük e sorból.

Esztétikatörténeti szempontból is kiemelkedő teljesítmény *Király István* „Ady Endre” című kétkötetes monográfiája (1970, 1972²). A magyar marxista irodalomtudománynak a korszerű esztétikával való szerves kapcsolatából származó felívelését szimbolizálja ez a munka. A magyar marxista kritika születésében igen jelentős szerepe volt Ady költőiségének (gondoljunk csak *Lukács*, *Révai*, *Fábry Zoltán* és mások Ady-élményére). *Király István* monográfiája is ennek a tartós művészi ígézetnek, irodalomkritikai-esztétikai folytonosságnak a bizonyítéka. A konkrét irodalomtörténeti eredményeken túl (s nem szólva a monográfia közéleti, közművelődési, pedagógiai, kultúrpolitikai jelentőségéről) *esztétikai szempontból* két fontos ténytet kell kiemelnünk. Egyrészt: *Király István* konkrét irodalmi anyagon bizonyítja, „rehabilitálja” és gazdagítja a centrális marxista esztétikai kategóriák, a realizmus, a népiség és pártosság hitelét; izgalmasan vázolja fel a XX. századi modernizmus két periódusának, az 1910 előtti „esztétizáló” és az 1910 utáni „avantgarde” modernségnek a világnézeti-poétikai-esztétikai-történeti sajátosságait. Másrészt: rendkívül gazdag verselemzéseiben a marxista műelemzés megújításának meggyőző példáját adja. Hasznosítja a polgári formalista iskoláknak a technikai-poétikai megközelítés terén elért vívmányait. De a *módszert* (annak világnézeti lényegét)

tekintve a tartalomközpontúság és a történelmiség fókuszából alkalmazza ezeket a vívmányokat, „talpraállítja” és átfunkcionálja őket, vagyis megszünteti formalista jellegüket. A marxista *strukturális* módszer felől vitatkozik Király István műve a *strukturális* formalista-neopozitivisták módszereivel. (Részletesen is foglalkozik elméletileg Király István e kérdésekkel a *Kritika* c. folyóiratnak 1972-ben adott interjújában. Az interjú újra megjelent Király „Hazafiság és forradalmiság” c. 1974-es tanulmánykötetében. — Itt említjük meg, hogy az irodalmi-esztétikai strukturális körüli vitáknak kitűnő összefoglalását adja *Szerdahelyi István* tanulmánya, amely a *Valóság* 1974. 3. számában jelent meg.)

SZINTÉZIS ÉS TÁVLATOK

A 60-as évek fellendülő magyar marxista esztétikájának rövid, szemlélő bemutatására tettünk a fentiekben kísérletet. E fejlődés nemzetközi jelentőségű központi teljesítményéről, *Lukács György* „Az esztétikum sajátossága” c. művéről kell még részletesebben szólnunk.

Lukács már a 10-es években (idealista periódusában) dédelgette egy szisztematikus esztétika kidolgozásának tervét. (Ennek bizonyítéka a nemrég előkerült „Heidelbergi esztétika”) A marxizmussal és leninizmussal való megismerkedése, a forradalmi munkásmozgalom harcaiban való tevékeny részvétele — ugyan időben elhalasztva, de — új alapokat teremtett e terv valóra váltásához. Az 1930-as években — *Mihail Ljicsic*cel együttműködve — dolgozta ki a Marx, Engels és Lenin irodalmi-művészi hagyatékának elemzésére épülő marxista esztétikai kategóriarendszert. Sikerült bebizonyítani, hogy a II. Internacionálé és a 20-as évek vulgárszociológiájának álláspontjával ellentétben a marxista világnézetnek igenis van szerves esztétikai rendszere. Ám egy újabb korszakfordulónak kellett a marxista esztétika történetében bekövetkeznie ahhoz, hogy ezek az eredmények felfrissüljenek és jóval magasabb szinten — immár rendszeres szakkutatásoktól hitelesítve — gazdagodjanak. A személyi kultusz kommunista bírálata, a XX. kongresszus, a marxizmus újabb reneszánsza biztosított ehhez hátteret: az 50-es évek derekán gyorsult meg Lukács szintézisépítő munkája. 1957-ben már megjelent Lukács „A különösség mint esztétikai kategória” c. monográfiája, s a hatvanas évek elejére elkészült a három részre tervezett, de sajnos immár befejezetlen esztétikai szintézis első része: „Az esztétikum sajátossága”.

Joggal hangsúlyozzák még a Lukáccsal sok pontban vitatkozók is: ez a mű a jelenkori marxista esztétika legnagyobb szabású vállalkozása, *Zoltai Dénes* megfogalmazása szerint: „összefoglalja a 30-as évek ismeretelméleti orientációjú, a realizmus-elméleten nyugvó marxista művészetfelfogásának időtálló elméleti értékeit s utat tör egy átfogó filozófiai esztétika felé, mely az eredeti marxi társadalomontológiában keres és talál szilárd alapot az elméleti szintézishez”.

Az emberi tevékenységből, a természet és társadalom anyagcseréjéből, a munkából és a mindennapi élettevékenységből — egyszerre történeti és „logikai” érvek segítségével — „származtatja” Lukács a művészetet. Már a mindennapi életben árnyaltan elválasztja a különböző emberi objektívációkat s még inkább a mindennapi életből való kiemelkedés során. Az *antropomorfizálás* és *dezanropomorfizálás* különbsége a művészet és tudomány viszonyát jelzi, az evilági és túlvilági antropomorfizálás szembenállása pedig a művészet és

vallás elválására utal. Ez a szinte címszavas ismertetés persze képtelen visszaadni a lukácsi érvelés belső gazdagságát és gondolati vívmányait, úgyhogy nem is vállalkozunk a mű legfőbb tételeinek mégcsak tömör ismertetésére sem. Csupán néhány érdekes-fontos kezdeményezésre utalunk.

A művészi visszatükrözésnek a korábbinál árnyaltabb „ismeretelméleti” elemzését adja a lukácsi mimézis-elmélet. S ezt szervesen egészíti ki az „ontológiai” megközelítés. A partikularitásból az osztályérdekek történelmi jelentőségén keresztül kifejeződő nembeliséghez „emelkedik fel” a művészet Lukács szerint, s éppen ebben a dialektikában ragadja meg a realista művészet maradandóságának, frissességének indokait. A marxi társadalomfilozófia szerves „nembeliség”- és „emberi lényeg”-fogalmáról van itt szó, s korántsem a polgári világnézet moralizáló, elvont, történelemfeletti, teleologikus „általános emberi”-jéről. Azok a műalkotások válnak maradandóvá, egyetemes értékűvé, amelyek egy adott korban intenzív teljességgel, haladó osztálynézőpontból fogalmazzák meg a lényeges társadalmi-emberi kérdéseket. Így válik a *művészet* tulajdonképpen az *emberi nem öntudatává*: az elidegenedéssel terhes évszázadokban is láthatóvá teszi az emberiség erkölcsi-szellemi értékeit, világtörténelmi-humánus vívmányait. A művészet „hic et nunc”-jellege, konkrét osztályszerűsége és egyetemesége elválaszthatatlan tehát egymástól.

Defetiszáló-humanista küldetése révén a művészet nemcsak az összemberiség, de az egyes ember viszonylatában is az öntudatra apellál: „... minden művészi tevékenység mögött az a kérdés rejlik, hogy ez a világ mennyire az ember világa valóban és mennyire képes az ember ezt mint sajátját, mint emberségéhez mértet helyeselni”. S így válik a művészi hatás központi kérdésévé az arisztotelészi értelmezést felújítva-kitágító lukácsi *katarzisz*-fogalom. A realista művészet kiszabadítja befogadóját partikuláris-mindennapi korlátaiból, hogy azonosulni tudjon a progresszív osztály s ezen keresztül az emberi nem nagy világtörténelmi tartalmaival. Ezáltal válik az egyes ember élete is teljesebbé, értelmesebbé, aktívabbá, amikor a „műből” a mindennapi életbe „tér vissza”; anélkül persze, hogy konkrét etikai parancsot vagy hasznot jelentene a műalkotás.

Nagy gondot fordít Lukács az *objektum-szubjektum-viszony* elemzésére. Az esztétikum társadalmisága, egyéniséghez kötöttsége révén a művészetben nemcsak szubjektum nincs objektum nélkül, de objektum sincs szubjektum nélkül. Ezt tisztán ismeretelméletileg idealizmus lenne állítani, hiszen az objektív valóság a tudattól függetlenül létezik. Ám a művészet sajátosan emberi-történelmi lényege s az alkotói és befogadói szubjektumtól való elválaszthatatlansága társadalomontológiailag meggyőzővé teszi Lukács részletesen bizonyított tételét.

Szólhatnánk még az *egynemű* közeg, az *egyvesszős jelzőrendszer*, az ágazati esztétika, az allegória és szimbólum, a *meghatározatlan tárgyiasság*, a *különöség*, a *kellemesség*, a díszítőművészet stb. problémáiról is, melyek Lukács esztétikai rendszerének izgalmas új fejtegetéseire utalnak, de ismertetésünket mégis le kell zárni.

Nem egy kérdésben szükséges továbbfejleszteni, vitatva meghaladni Lukács esztétikáját. Mint ahogy így is teszik ezt a mai magyar esztétikában. Elég itt például a barlangművészet kapcsán vitatkozó *Sziklai László*, az allegória és szimbólum értelmezését elmélyítő *Szigeti József*, a már említett zene- és filmesztéták, valamint az egyvesszős jelzőrendszer elméletének tételét helyesbítő marxista pszichológusok munkáira utalni. De a továbbjutásnak, az alkotó

továbbfejlesztésnek, a *vitában való meghaladásnak* (ami Lukácsnak is legőszintébb szándéka volt) a *megismerő elsajátítás*, a marxista esztétikai hagyomány folytonosságának „felvétele” szükséges. A Lukáccsal foglalkozó újabb írásokat olvasva ebből a szempontból pl. a *Gyertyán Ervinnel vitatkozó Sziklai László* (= Kritika 1973. 10. és 1974. 7. sz.), valamint az első hazai Lukács-monográfus, *Hermann István* álláspontja a rokonszenves. Lukács életműve rendkívül nagy hatást gyakorol napjaink nemzetközi és magyar esztétikai gondolkodására s nemcsak gondolatrendszerének követőire, de vitapartnereire is. S éppen a Lukács-életmű alaptendenciájának marxista jellege miatt tekinthetjük ezt pozitív folyamatnak, a polgári esztétikákkal való mai vita éleződése idején: különösen.

A magyar marxista esztétika a 70-es évek elejére kétségtelenül jelentős tudományos teljesítményeket, magas színvonalat ért el. Pozíciója erős; igaz: erősebb az elméletben, mint a napi-gyakorlati művészetkritikában. De ahhoz, hogy ez utóbbi téren is „jobban álljunk”, tovább kellene lépni mind a vitákban edződő új *tudományos felismerések* terén, mind e tudományos vívmányok gyakorlati *alkalmazásában*. A lemaradt műfajelmélet és az ágazati esztétikák gazdagítása, a belső tudományos műhelyviták elvszerűsége és az új, szocialista művészi jelenségek értelmezése az a néhány terület, ahol a legfontosabb és legsürgősebb a továbblépés.

Erre ösztönzi a marxista esztétikát az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása *Irodalom- és művészetkritikánk néhány kérdéséről* is, mely 1972 őszén jelent meg. E dokumentumban külön hangsúlyt kapott a marxista kritika orientációs értékkategóriái hitelének erősítése, a realizmus, a szocialista realizmus, a pártosság és a népiség fogalmainak nem verbális, hanem érvelő-gazdagító, alkotó alkalmazása.

A marxista esztétika „önelvű” *tudományos kérdései*, melyek nagyon is az életből, a társadalmi gyakorlatból fakadnak, itt „csatolnak vissza” a közéleti, szellemi szféra, a szocialista gyakorlat, az ideológiai vita, a közművelődés, a tömegek ízlés- és tudatformálása, az irodalmi ismeretterjesztés síkjára.

BIBLIOGRÁFIAI TÁJÉKOZTATÓ

*A magyar marxista esztétika felszabadulás utáni három évtizede
(1945–1974)*

Az összefoglalás elkészítéséhez felhasznált tanulmányok, könyvek felsorolására itt nincs mód, emellett részben idézi őket a fenti főszöveg, illetve az alábbi bibliográfia. Csupán három — jelenleg még kéziratban levő — munkára hivatkozunk: *Szabolcsi Miklós*: A magyar irodalmi élet 1949–1970 (1970); *Szerdahelyi István*: A magyar esztétika 15 éves fejlődése és jelen helyzete (1972) és *Agárdi Péter*: A felszabadulás utáni magyar irodalomtörténetírás története. 1945–1972. (1973).

*

Nincs lehetőség ebben az összeállításban egy — mégoly tömör — esztétikai szakbibliográfia nyújtására. Nem soroljuk fel az esztétikai tárgyú tanulmányokat, nem részletezzük témakörönként a viták anyagait, s még kevésbé az egyes személyiségekre vonatkozó kritikai irodalmat. Igaz: viszonylag könnyű a tájékozódás: főleg az irodalmi könyvészetek, nemzeti repertóriumok, filozó-

fiai szakbibliográfiák alapján. 1973-tól a *Látóhatár* c. folyóirat havi bibliográfiája is részletesen feltárja az esztétikai tárgyú folyóiratpublikációkat.

Négy csoportba rendezett könyvészetet sorolunk fel az alábbiakban. Előbb a kézikönyveket, majd a művelődéspolitikai dokumentumokat és gyűjteményes köteteket. Végül az 1945 utáni fontosabb esztétikai — valamint esztétikai szempontból is fontos irodalomtörténeti — tárgyú marxista műveket. Ez utóbbi témabővítést az irodalmi ismeretterjesztés esztétikai elmélyítésének ösztönzése indokolja. Bibliográfiánk erősen válogató jellegű, tehát pl. — néhány kivételtől eltekintve — a 45 előtti, de később újra kiadott műveket sem veszi fel.

1. KÉZIKÖNYVEK

Esztétikai Kislexikon. Főszerkesztő: *Szigeti József*. Bp. 1969.; Szerk.: *Szerdahelyi István* és *Zoltai Dénes*. 1972².

Esztétikai Olvasókönyv. Szerk.: *Kis Tamás*. 1965.; 1970².

Marxista—leninista esztétika. (Az Esti Egyetem tankönyve.) Szerk.: *Kis Tamás*. 1969.; 1973².

Szigeti József: Bevezetés a marxista—leninista esztétikába. 1971².

Zoltai Dénes: Az esztétika rövid története. 1972.

2. MŰVELŐDÉSPOLITIKAI DOKUMENTUMOK

Az MSZMP Központi Bizottsága mellett működő *Kulturális Elméleti Munkaközösség* (később: Kultúrpolitikai Munkaközösség) állásfoglalásai, vitaanyagai: A szocialista realizmusról. (Társadalmi Szemle 1965. 2. sz.)

Az irodalom és a művészetek hivatása társadalmunkban. (Társadalmi Szemle 1966. 7–8. sz.)

Irodalom- és művészetkritikánk néhány kérdése (Társadalmi Szemle 1972. 10. sz.).

Aczél György: Eszménk erejével. 1970., 1971².; Szocialista kultúra — közösségi ember. 1974., 1975².

3. GYŰJTEMÉNYES KÖTETEK

A realizmus kérdései a magyar irodalomban. (Az 1955. novemberi Irodalomtörténeti Kongresszus anyaga.) Szerk.: *Klaniczay Tibor*. 1956.

Elvek és utak. Szerk.: *Pándi Pál*. 1965.

A szocializmus irodalma. Szerk.: *Nyíró Lajos*. 1966.

A szocialista realizmus. Szerk.: *Köpeczi Béla*. I–II. 1970.

Művészet és közérthetőség. Szerk.: *Szerdahelyi István*. 1972.

Ízlés és kultúra. Szerk.: *Szerdahelyi István*. 1974.

4. MONOGRÁFIÁK, TANULMÁNYKÖTETEK

Almási Miklós: A modern dráma útjain. 1961. — Színháték és társadalom. 1963. — Maszk és tükör. 1966. — Színházi dramaturgia. 1966. — Ellipszis. 1967. — A drámafejlődés útjai. 1969.

Aradi Nóra: Képzőművészet és közönség. 1961. — Absztrakt képzőművészet. 1964. — A katedrálístól az ipari formáig. 1967. — Daumier, Derkovits és

- utódaik. 1968. — A szocialista képzőművészet története. 1970. — A szocialista képzőművészet jelképei. 1974. — Képzőművészet és munkásmozgalom. 1974.
- Barta János*: Élmény és forma. 1965. — Költők és írók. 1966.
- Bíró Yvette*: A film formanyelve. 1964. — A film drámaisága. 1967.
- Bizám Lenke*: Kritikai allegóriák Dickensről és Kafkáról. 1970.
- Egri Péter*: J. Joyce és Th. Mann. Dekadencia és modernség. 1967. — Álom, látomás, valóság. 1969. — Kafka- és Proust-indítások Déry művészetében. 1970.
- Fehér Ferenc*: Az antinómiák költője. (Dosztojevskij és az individuum válsága.) 1972.
- Fodor Géza*: Zene és dráma. 1974.
- Fónagy Iván*: A költői nyelv hangtanából. 1959.
- Forgács László*: Tudatosság és költőiség. I. 1962. — József Attila esztétikája. 1965. — Tudatosság és költőiség. II. 1970. — A költészet bölcselete. 1971. — A mindenséggel mérd magad. 1973.
- Fövény Lászlóné*: Tükör és prizma. 1968.
- Fukász György*: Technika és művészet. 1970. — Munka, technika, kultúra. 1972.
- Granasztói Pál*: Város és építészet. 1960. — Az építészet ígérétében. 1966.
- Gyertyán Ervin*: Költőnk és kora. (József Attila.) 1963. — A múzsák testvérisége. 1966. — Művészet és szubjektivitás. 1966. — Párbeszéd sokszemközt. 1973.
- Halász László*: Művészet és pszichológia 1964. — Irodalompszichológiai vizsgálatok. 1971.
- Hankiss Elemér*: A népdaltól az abszurd drámáig. 1969. — Az irodalmi kifejezésformák lélektana. 1971.
- Heller Ágnes*: Az erkölcsi normák felbomlása. (Kosztolányi Dezső.) 1956. — Az aristotelesi etika és az antik éthos. 1966. — A reneszánsz ember. 1967. — Érték és történelem. 1969. — A mindennapi élet. 1970.
- Hermann István*: A magyar drámáért. 1955. — Arany János esztétikája. 1956. — A modern színpad. 1966. — A polgári dekadencia problémái. 1967. — Vásznon és függöny. 1967. — Szent Iván éjjelén. 1969. — A szocialista kultúra problémái. 1970. — A giccs. 1971. — A személyiség nyomában. 1972. — A szifx rejtvénye. 1973. — A mai kultúra problémái. 1974. — Lukács György gondolatvilága. 1974.
- Hont Ferenc*: Valóság a színpadon. 1960.
- Horváth Károly*: A klasszikából a romantikába. 1968.
- Illés László*: Józanság és szenvedély. 1966.
- Kelemen János*: Mi a strukturalizmus? 1969.
- Király István*: Mikszáth Kálmán, 1952.; 1960². — Ady Endre. I—II. 1970.; 1972². — Hazafiság és forradalmiság. 1974.
- Klaniczay Tibor*: Zrínyi Miklós. 1954.; 1964². — Reneszánsz és barokk. 1961. — Marxizmus és irodalomtudomány. 1964. — A múlt nagy korszakai. 1973.
- Köpeczi Béla*: Eszme, történelem, irodalom. 1972.
- Lukács Antal*: Filmesztétikai vázlatok. 1973.
- Lukács György*: Balzac, Stendhal, Zola. 1945. — Írástudók felelőssége. 1945. — Goethe és kora. 1946. — Nagy orosz realisták. 1946.; 1952². — Az újabb német irodalom rövid története. 1946. — Irodalom és demokrácia. 1947. —

- A történelmi regény. 1947. — Hölderlin. 1948. — Thomas Mann. 1948. — A realizmus problémái. 1948. — Új magyar kultúráért. 1948. — Marx és Engels irodalomelmélete. 1949. — Az ész trónfosztása. 1954.; 1965². — Német realisták. 1955. — Adalékok az esztétika történetéhez. I—II. 1955.; 1971². — A különösség mint esztétikai kategória. 1957. — Az esztétikum sajátossága I—II. 1965.; 1969². — Művészet és társadalom. 1968.; 1969². — Világirodalom I—II. 1969. — Lenin. 1970. — Magyar irodalom — magyar kultúra. 1970. — Történelem és osztálytudat. 1971. — Utam Marxhoz I—II. 1971.
- Mácza János*: Esztétika és forradalom. 1970. — Legendák és tények. 1972.
- Major Máté*: Az építészet sajtószerűsége. 1967. — Az építészet új világa. 1969.
- Maróthy János*: Az európai népdal születése. 1960. — Zene és polgár, zene és proletár. 1966.
- Mészáros Vilma*: A mai francia regény. 1966. — Camus. 1973.
- Miklós Pál*: Olvasás és értelem. 1971. — A sárkány szeme. (Bevezetés a kínai pikktúra ikonográfiájába.) 1974.
- Nagy Péter*: Móricz Zsigmond. 1953.; 1962². — Mérlegen. 1955. — Új csapáson. 1956. — Szabó Dezső. 1964. — Rosta. 1965. — Táguló világ. 1968.
- Nemes Károly*: A filmművészet útján. 1968. — Valóság és illúzió. 1971.
- Nemeskürty István*: A mozgóképtől a filmművészetig. (A magyar filmesztétika története 1907—1930.) 1961. — A meseautó utasai. (A magyar filmesztétika története 1930—1945.) 1965.
- Németh G. Béla*: Mű és személyiség. 1970. — Tragikum és történetfelfogás. 1971. — Türelmetlen és késlekedő félszázad. 1971.
- Németh Lajos*: Csontváry Kosztka Tivadar. 1964. — A művészet sorsfordulója. 1970. — Minerva baglya. 1973.
- Nyíró Lajos*: Irodalomelmélet — korszerű művészet. 1967.
- Pándi Pál*: Viták és kritikák. 1954. — Petőfi. 1961. — Elsüllyedt irodalom? 1965. — Kritikus ponton. 1972. — „Kísértetjárás” Magyarországon. I—II. 1972. — Petőfi és a nacionalizmus. 1974.
- Perényi Imre*: Városesztétika. 1965.
- Pogány Frigyes*: Gyakorlati építészetesztétika. 1952. — Belső terek művészete. 1955. — Szobrászat és festészet az építőművészetben. 1965. — A környezet-átalakítás esztétikai alapjai. 1967.
- Poszler György*: Irodalomesztétika. 1967. — Szerb Antal. 1973.
- Rényi Péter*: Vitában. 1967. — A vita folytatása. 1972.
- Révai József*: Irodalmi tanulmányok. 1950. — Kulturális forradalmunk kérdései. 1952. — Válogatott irodalmi tanulmányok. 1960.; 1968². — Válogatott történelmi írások. I—II. 1966.
- Sőtér István*: Játék és valóság. 1946. — Négy nemzedék. 1948. — Elövös József. 1953.; 1967². — Romantika és realizmus. 1956. — Világtájak. 1957. — Nemzet és haladás. 1963. — Aspectes et problemes de la littérature hongroise. 1966. — Tisztuló tükrök. 1966. — Álom a történelemről. 1969. — Az ember és műve. 1971.
- Sükösd Mihály*: Dickens. 1960. — Franz Kafka. 1965. — Hemingway világa. 1969. — Változatok a regényre. 1971. — Küzdelem az epikával. 1972. — Kilátó. 1974.
- Szabolcsi Bence*: Makám-elv a népi és a művészi zenében. 1948. — A melódia története. 1950. — A művész és közönsége. 1952. — Népzene és történelem. 1954. — A zenei köznyelv problémái. 1968.

- Szabolcsi Miklós*: Költészet és korszerűség. 1959. — Fiatal életek indulója. (József Attila pályakezdése.) 1963. — Elődök és kortársak. 1964. — A verselemzés kérdéseire. 1968. — Jel és kiáltás. 1971. — Változó világ — szocialista irodalom. 1973. — A clown, mint a művész arcképe. 1974.
- Szalay Károly*: Szatíra és humor. 1963. — A komikum breviáriuma. 1970.
- Szaunder József*: Kölcsey Ferenc. 1955. — A romantika útján. 1961. — Az este és Az álom. (Felvilágosodás és klasszicizmus.) 1970.
- Szerdahelyi István*: Költészetesztétika. 1972. — A mindennapi élet esztétikája. 1974.
- Szigeti József*: Útban a valóság felé. 1948. — Irodalmi tanulmányok. 1959. — A magyar szellemtörténet bírálatához. 1964. — Bevezetés a marxista—leninista esztétikába. 1962—1966.; 1971².
- Tamás Attila*: Költői világképek fejlődése Arany Jánostól József Attiláig. 1964. — A költői műalkotás fő sajátosságai. 1972. — Irodalom és emberi teljesség. 1973.
- Tóth Dezső*: Vörösmarty Mihály. 1957; 1974². — Életünk — regényeink. 1963.
- Tókei Ferenc*: A kínai elégia születése. 1959. — A kínai irodalom rövid története (Miklós Pállal együtt). 1960. — Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez. 1965. — Műfajelmélet Kínában a III—VI. században. 1967. — A társadalmi formák elméletéhez. 1968. — Antikvitás és feudalizmus. 1969. — Vázlatok a kínai irodalomról. 1970. — A szocializmus dialektikájához. 1974. — Sinológiai műhely. 1974.
- Ujfalussy József*: A valóság zenei képe. 1962. — Bartók Béla. 1965.; 1970².
- Ungvári Tamás*: Modern tragikum — tragikus modernség. 1966. — Az eltűnt személyiség nyomában. 1966. — Poétika. 1967. — Ikarusz fiai. 1970.
- Vitányi Iván*: A tánc. 1963. — A „könnyű műfaj”. 1965. — A zene lélektana. 1968. — A zenei szépség. 1971. — Második prométheuszi forradalom. 1971.
- Voigt Vilmos*: A folklór esztétikájához. 1972. — A folklór alkotások elemzése. 1972.
- Zoltai Dénes*: A zeneesztétika története I. Éthosz és affektus. 1966., 1969². — A modern zene emberképe. 1969. — Az esztétika rövid története. 1972.

SZEMLE

ARNOLD KAUFMANN: A DÖNTÉS TUDOMÁNYA. BEVEZETÉS A PRAXEOLÓGIÁBA*

HÁRSING LÁSZLÓ

A döntés problémája kezdetben általános filozófiai és etikai síkon fogalmazódott az emberi szabadság, ill. a szabadakarat mibenlétének és lehetőségének vizsgálata kapcsán. Az újkori gondolkodás történetének tanúsága szerint jelentősége megnőtt a politikai filozófiában, a jogelméletben, sőt a legutóbbi két évszázadban az ökonomiában és a hadtudományokban is. De nemcsak a döntési problémák megfogalmazása vált egyre konkrétabbá, hanem a megoldások keresésének módszerei is felülmúlják hatékonyságukban a korábbiakat. Ma már ott tartunk, hogy a döntésről — pontosabban: a racionális emberi cselekvésről — szerzett ismereteink túljutottak mind a filozófiai megközelítés absztraktságán, mind az előtudományos megismerési szintre jellemző esetlegességen és szétszórtságon. Így már beszélhetünk a döntés tudományáról, amelyet egyesek praxeológiának, mások operációkutatásnak neveznek. E diszciplína elemeit fejti ki A. Kaufmann könyvében közérthető és egyúttal igen gondolatébresztő formában.

Kaufmann könyvét elsődlegesen közgazdászok, jogászok, mérnökök és más vezető beosztású szakemberek számára írta, de haszonnal forgathatják mindazok is, akik a döntés problémakörét filozófiai oldalról közelítik meg. A marxista filozófia, amely alapkategóriájának tekinti a gyakorlat fogalmát, nem hagyhatja figyelmen kívül a gyakorlati tevékenység minden fajtájában oly nagy szerepet játszó döntési szituációk immár szaktudományos szintű elemzésének konkrét eredményeit. A filozófusok jelentős részét e problémakör tanulmányozásától elriasztja a szimbolikus logika és a felsőbb matematika formalizmusának széles körű alkalmazása. Kaufmann munkája mentes a hosszadalmas levezetésektől és inkább az alapvető eredmények ismertetését, va-

lamint azok társadalmi hatásainak elemzését tekinti feladatának. Ezt sem absztrakt formában teszi, hanem az esetek többségében viszonylag egyszerű és a gyakorlat-hoz közelálló problémákon világítja meg.

A továbbiakban a könyvből néhány olyan problémát emelek ki, amelyek szinte csábítják az olvasót a filozófiai reflexiókra.

Ismeretes, hogy a marxista filozófia a dialektikus módszert a valóság megismerése és átalakítása általános stratégiájának fogja fel. A dialektika törvénye azonban mint módszertani elvek csak akkor válhatnak igazán hatékonyá, ha a megismerés és cselekvés konkrét céljainak megfelelően átfogalmazzuk és heurisztikus eszközként alkalmazzuk őket. Nagyon tanulságos volna megvizsgálni, hogyan érvényesülnek a dialektika elvei a praxeológia által javasolt módszerekben. (41—45.) Úgy véljük, ha pl. a dialektikus tagadás fogalmának kifejtésénél nem akarunk bizonyos jól ismert példák szintjén megmaradni, akkor kívánatos volna olyan tudományos módszerek dialektikus mozzanatait kiemelni, mint az alapvető hipotézisek kritikája, revideálása és módosítása. Dialektikus elemeket tartalmaz a fogalomátvitel, a prolongáció (extrapoláció), az analógia, az idealizálás és szisztematikus torzítás módszere is. A marxista ismeretelmélet és tudományelmélet művelőinek beható vizsgálat tárgyává kellene tenniük az F. Zwicky által megalkotott morfológiai módszert is.

Szinte nincs olyan társadalomfilozófiai könyv vagy tanulmány, amely a cél fogalmával és a célok hierarchiájával ne foglalkoznék. Íróik rendszerint igen jól ismerik a filozófusok által korábban kifejlesztett idevágó felfogásokat, de csak igen ritkán foglalkoznak azokkal a logikai modellekkel, amelyeket a döntés tudományának művelői felépítenek. (83—115.)

* Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1975, 315.

A marxista filozófusnak is a tudományos-ság igényével kell fellépnie és ha egy meghatározott problémára megoldási javaslatot terjeszt elő, számításba kell vennie a legújabb szaktudományos igényű megoldási kísérleteket is. Így lehetősége nyílik azután arra, hogy a már ősi filozófiai problémáról leválassza a szaktudomány által egészben vagy részben megoldott részproblémákat és újrafogalmazza a fennmaradt filozófiai problémát korszerű formában.

A harmadik nagyon jelentős filozófiai problémakör, amelyet Kaufmann érint, a determinizmus. A cselekvő embernek ugyanis döntéseiben messzemenően figyelembe kell vennie annak a világnak a felépítését, amelyben döntéseit meghozza. (121–165). Ismeretes, hogy a 60-as években hazánkban hosszú és elkeseredett vita dült a marxista filozófusok körében a determinizmus fogalmának értelmezéséről e folyóirat hasábjain. Voltak, akik a teljes determinizmus mellett hoztak fel érveket, mások pedig ellene argumentáltak. Tudomásom szerint a praxeológia oldaláról, amely a tervek, programok, stratégiák stb. kidolgozásánál bizonyos filozófiai megfontolásokról indul ki, a vitázó felek közül senki sem közelített a kérdéshez. A praxeológia egyik ilyen filozófiai előfeltevése az, hogy vannak az emberi tevékenységnek szférái, melyek közelítően determinisztikus jellegűek. Ilyenkor determinisztikus modellről beszélünk, amely tartalmaz olyan változókat, amelyeket a döntést hozó személy befolyásolhat, más változókat azonban nem, de ezek értékeit is ismeri, továbbá a változók között olyan törvényszerű kapcsolatok állnak fenn, amelyek nem valószínűségi jellegűek. Valójában a determinisztikus modell csupán a tényleges környezetet valamely alrendszerének többé-kevésbé durva közelítése, hiszen a törvények által reprezentált szükségszerűséget véletlenek hatják át. Ezért valószínűségi modellel kell dolgoznunk, amely részlegesen determinisztikus. Más szóval, döntéseinket egy olyan világban hozzuk meg amelyben a szükségszerű és a véletlen összefonódik, sőt még a szükségszerű kapcsolatokról sem rendelkezünk kellő információval. Úgy véljük, ha a vitázó fe-

lek a determinizmus problémáját a mai élet gyakorlatából a releváns szaktudományos ismeretek figyelembevételével bontották volna ki, akkor eszmecseréjük eredményesebben zárult volna.

A könyv első és utolsó fejezete a „döntések tudományának” társadalmi háttérrel is foglalkozik. A szerző általában rezignánsan, néhol pesszimizsztikusan ír az emberiség jövőjéről: „Az a világ, amelyben a gondolkodás és erőfeszítés helyett inkább az ötletekben és a szerencsében bízunk, amelyben mások javára lemondunk a választás alapvető előjogáról, amelyben a játék helyettesíti a szépet vagy a funkcionálisat, melyben a sport öncélúvá válik, amelyben a színház helyettesíti az életet — vajon mindez nem fogalmazható úgy meg, mint a „képtelenségek civilizációja?” (303.) A túláltalánosítás hibáját is elköveti, amikor azt állítja, hogy az átlagpolgár mindenütt kiszolgáltatott a kereskedelmi és politikai haszonlesők kénye-kedvének gazdasági és politikai tudatlansága folytán. (Uo.) Idealisztikus és egyúttal utópisztikus az a felfogása, hogy „A cselekvés tudománya nélkül nincs igazi szabadság... Nem lehet stabilitás, vagy legjobb esetben is csak nyugtalanító és ijesztő stabilitás lehet egy olyan világban, ahol az ember alá van vetve a technológiai fejlődésnek, de nem érti azt és nem tartja kezében.” (302.)

Kaufmann polgári gondolkodó és nem kérhetjük tőle számon a marxista társadalomszemléletet. Amit számon kérhetünk tőle, az egy kibontakozó szaktudomány-nak korszerű és egyúttal közérthető kifejtése. E kívánalmat a szerző példamutatóan teljesíti és ezért munkáját nagy haszonnal forgathatjuk. Befejezésül egyik figyelemre méltó gondolatát idézzük: „A természet titkainak kipuhatólására a legértékesebb módszer továbbra is az indukció és az indukció összekapcsolása jó adag bátorsággal, türelemmel és önállósággal megtoldva. Mindig lesznek zsenik, művészek és költők, akik beragyognak egy korszakot, de mindegyiküknek ott kell lennie a tudás és haladás ünnepi menében, és nem külső szemlélőként, hanem mint igazi résztvevő.” (298.)

FARKAS LÁSZLÓ: EGZISZTENCIALIZMUS, STRUKTURALIZMUS, MARXIZÁLÁS*

RÓZSA TIBOR

A címből ítélve akár a polgári filozófia egymást követő és felváltó irányzatainak számbavételét is várhatnánk Farkas László könyvétől. A szerző azonban mást, és többet nyújt ennél, amikor a marxizálás elméleti és módszertani forrásainak, indítékainak árnyalt elemzésével a címben jelzett irányzatok lényegét tárja fel, mivel — ahogyan a bevezetőben írja — „a marxizálás lényegének és módszerének feltárása nélkül lehetetlen a marxizmus parttalanná tételét elősegítő kísérletek kellő megvilágítása és visszazorítása”.

Noha a marxizáló koncepciók bírálatát a könyv kiemelten a francia marxizáló irányzatok legelterjedtebb változatainak — J.-P. Sartre marxizáló egzisztencializmusának és C. Lévi-Strauss strukturalizmusának — kritikái elemzésével valósítja meg, e nézetek és az általuk felvetett problémák társadalmi gyökereinek, elméleti alapjának és módszerének felkutatásával jelentősen hozzájárul a marxizálás lényegének feltáráshoz.

A francia egzisztencializmus elemzése során először a szerző E. Mounier perszonalista egzisztencializmusát veszi vizsgálat alá. A katolikus baloldali kispolgári értelmiség ideológiai képviselőjeként fellépő Mounier bizonyos mértékben a későbbi marxizálásra is jellemző koncepciót dolgoz ki. Meghirdeti az ember felszabadításának programját, a személyiség primátusát az anyagi tényezők felett, mivel úgy véli, hogy a humánus személyiség kibontakozásának útjában az úgynevezett szcientista-pozitívista elméletek állnak, amelyek „kiűzik az embert a világból”, s tulajdonképpen az ember minden gyötrelméért, a polgári társadalom meghasonlásáért, válságaiért a szubjektum nélküli tiszta objektívítás eszméjét terheli a felelősség. Éppen ezért egyaránt harcot sürget a ráció és a „metafizikus” objektívítás ellen, és ebben — felfogása szerint — a perszonalizmus szövetségesre találhat az egzisztencializmusban, amely az objektumot szintén csakis a szubjektum számára tekinti létezőnek. Miután ilymódon kimutatja a perszonalizmus és az egzisztencializmus közös alapját, arra a következtetésre jut, hogy nem csupán az egzisztencializmusra számíthat, hanem az ún. autentikus marxizmusra is, amely mentes a „nyers objek-

tívizmustól”, az „egyoldalúságtól”. Ehhez persze az egzisztencializmusnak ki kell gyógyítania magát némely szubjektívista gyermekbetegségéből, mint amilyen pl. a külső valóság lebecsülése vagy a hermetikusan zárt szubjektívítás feltételezése, ugyanakkor pedig a „pozitívista-szcientista marxizmusnak” vissza kell térnie az ún. eredeti marxizmushoz. A perszonalista egzisztencializmussal így rokonított és az idealista koncepcióban feloldott marxizmus természetesen már nem okoz további gondot a perszonalizmus számára.

A szerző meggyőzően mutatja ki, hogy Mounier — akinek őszintesége, jóhiszemősége kétségtelen — végül is egy sorba kerül a hivatalos marxológussal, és fegyvertárában megtalálható a marxizálás olyan eszköze, mint Marx átértelmezése, elvont humanistává alakítása, Marx és a marxizmus szembeállítása, végső soron a marxizmusnak osztályalapjától való elszakítása, forradalmiságának kioltása.

Farkas László tanulmánya a továbbiakban két csomóponton veszi vizsgálat alá J.-P. Sartre egzisztencializmusát. Az egyik az 1943-ban megjelent „A lét és a semmi”, a másik az 1960-ban kiadott „A dialektikus ész kritikája” c. könyve. Sartre „A lét és a semmi” megírása előtt az 1936-ban megjelent „Értekezés az Ego transzcendenciájáról” c. tanulmányában már kísérletet tett a husserli fenomenológiában rejtőző szolipszizmus leküzdésére, majd a korrigált fenomenológiát a marxizmussal szemben védelmezve arra a következtetésre jutott, hogy az objektum — szubjektum elsődlegességének kérdése meghaladható annak tételezésével, hogy az „Én a világgal egyidejű”. Sartre úgy ajánl szövetséget a marxizmusnak, hogy cserében azt kéri: a marxizmus ismerje el a szubjektum és az objektum egyidejűségét, vagyis mondjon le a materializmusról.

„A lét és a semmi” keletkezésének társadalmi körülményeit vizsgálva a tanulmány gondos elemzéssel igazolja azt a megállapítást, hogy a sarthe-i egzisztencializmus a kispolgár ingatag társadalmi helyzetéből fakadó meghasonlottságának filozófiai kifejeződése. A kispolgárra egyaránt jellemző a befelé forduló, elzárkózó individualizmus és a társadalmiság igénye.

* Kossuth, Budapest 1974.

Megvan benne az igény pl. a munkásosztállyal való együttthaladásra, csatlakozásra, de ugyanakkor fél is ettől a lépéstől. A kispolgár úgy érzi, hogy két tűz közé került: egyfelől ott áll vele szemben a monopoltőke a maga tényleges fenyegetésével, másfelől pedig tart a proletariátus osztályfegyelmétől. Ez mutatkozik meg többek között akkor, amikor a kispolgárság a társadalmi küzdelmek során szövetségre lép ugyan a munkásosztállyal, egyúttal azonban igyekszik védeni, erősíteni elkülönülő létét éppen a munkásosztállyal szemben.

Ebből a pozícióból indul ki az egzisztencializmus, amikor kijelenti, hogy az elhagyatottság, a magányosság az élet kikerülhetetlen velejárójának tekinthető, az ember magányos, és végső soron nincs miben reménykednie. „A lét és a semmi” ennek a pesszimista életérzésnek pregnáns kifejeződése. Sartre kapcsolódik Husserl fenomenológiájához, de — mint oly sokan — ő is megkísérli annak szembetűnően gyenge pontját: a szolipszizmust saját filozófiájából kiküszöbölni. Sartre elközelítésében elméletének megalapozásához egy új fenomenológiai ontológia létrehozásán keresztül vezet az út. Felfogása szerint kétféle létezés különböztethető meg: az alapvető létezési forma az önmagában való lét, amely Kanttól és Hegeltől eltérően Sartre szerint azonos a dolgokkal, tulajdonképpen az önmagában tehetetlen anyagi testtel, amely sokban hasonlít nemcsak a mechanikus materializmus, hanem — amint a szerző rámutat — Arisztotelész tehetetlen, amorf „anyagához” is. Ezt az amorf anyagot szervezi, rendezi a tudat értelmes emberi szférává. A másik lét a magáért való lét, vagyis az emberi lét, amely szemben áll az önmagában való léttel. Az önmagában létező beiktatásával látszólag materialista álláspont jut kifejezésre. Sartre abban bízott, hogy az önmagában létező segítségével úgy közelíthet a történelmi materializmushoz, hogy egyben elkerülheti a „metafizikus materializmust”, értsd: a dialektikus materializmust.

A szerző elemzése meggyőzően bizonyítja, hogy miként minden harmadikutas kísérlet, úgy Sartre próbálkozása is kudarcra van ítélve. Amennyiben ugyanis az anyag — vagyis az önmagában létező — képtelen az önmozgásra, tehát dialektika nélkül való, úgy ez a feltételezés egyben utat nyit az anyagot megformáló képességgel, az aktivitással és dialektikával kizárólagosan rendelkező önmagáért létező tudat, a szubjektum primátusának kiemeléséhez, meghatározó szerepének nyilvánításához.

A társadalmi ellentmondások éleződésének, a munkásmozgalom növekvő erejének és befolyásának hatására Sartre felveti a marxizmus és az egzisztencializmus egyesítésének gondolatát. Megítélése szerint az egzisztencializmus sok kérdésben egyetérthet a marxizmussal, főképp azért, mert az helyesen magyarázza a társadalmat. Szerinte azonban a marxizmus nem fordít kellő figyelmet a szubjektumra, magára az emberre, nem ragadja meg az ember titokzatos egzisztenciáját, amit viszont az egzisztencializmus dolgozott ki. Kézenfekvőnek tűnik Sartre számára, hogy a marxizmus és az egzisztencializmus egymásmellettségét és oppozíciós viszonyát az együttműködés, az egzisztencializmusnak a marxizmusba való integrálódása válthatná fel. Ehhez azonban szükségesnek tartja a marxizmus korrigálását, többek között a materializmus megítélését a „nyers objektivizmustól”, ebből következőleg a társadalom és a természetfelfogás szétválasztását, továbbá a szubjektum aktivitásának kiemelését. Ezek mellett egyéb akadályokat is el kell hárítani az egyesülés útjából, így mindenekelőtt a marxizmusban állítólag jelenlevő pozitívizmust. Ennek érdekében Sartre az egzisztencialista antropológiát kívánja a marxizmusba beoltni.

Sartre tehát egyfelől kijelenti, hogy a marxizmus az egyetlen tudomány, amely egyáltalán megérdemli, hogy társadalomtudománynak tekintsek, ezért hajlandó a történelmi materializmust — természetesen átértelmezve, korrigálva — elfogadni, másfelől azonban visszautasítja a dialektikus materializmust, és különösen a természet dialektikáját, mint a „pozitívizmus” nyilvánvaló hordozóját. Sartre-t egyáltalán nem hozza zavarba, hogy az így átalakított történelmi materializmus már távolról sem hasonlít a marxizmus társadalomfelfogására. Sartre azzal utasítja vissza a dialektikus materializmust, hogy az egyetemes dialektikát tételez fel, tehát elismeri a természet dialektikáját is, holott szerinte dialektika csakis a társadalomban van, s ott is csupán mint dialektikus ész, amelynek forrása, hordozója az individuum.

Sartre a továbbiakban a dialektikus ész, a tudatot bevonja az anyag fogalmába, mégpedig a tudat és a külső anyagi létezők szubsztanciális azonossága alapján. Sartre szerint tehát a tudat, a gondolkodás maga is anyagi létező. Amint a szerző rámutat, Lenin az empiriokriticismus bírálata kapcsán már felhívta a figyelmet arra, hogy az anyag és a tudat szubsztanciális azonosítása végzetes lépés az „elvi koordináció” felé. Lenin hangsúlyozta

a tudat anyagi eredetét, anyagtól való elszakíthatatlanságát, de bírálta azt a felfogást, amely a gondolatot is anyagnak tekinti: „... aki a gondolatot anyagnak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé”. (Lenin Összes Művei 18, 227.) Sartre koncepcióját vizsgálva a szerző feltárja, hogy az anyag—tudat elvont azonosítása Sartre esetében sem más, mint az objektum primátusának a tagadása. Éppen ezért nem lehet egyetérteni az olyan felfogással, miszerint „A dialektikus ész kritikájá”-ban szöhoz jutó koncepció nem tekinthető már egzisztencializmusnak azon az alapon, hogy — mint pl. Tordai Zádor írja —: „Sartre a szubjektum és objektum ellentmondását már nem a szubjektum fenomenológiai primátusával oldja fel, hanem ellenkezőleg, az objektum elsőbbségének állításával, mégpedig úgy, hogy belefoglalja a szubjektumot ebbe az objektivitásba — azt is objektivitásnak tekinti.” Ezzel az értelmezéssel szemben Farkas László kifejti, hogy Sartre „Az objektum — szubjektum ellentmondását a régi, bár módosított fenomenológiai előjellel oldja fel annak ellenére, hogy a dialektikus ész azt az anyagiség, az objektivitás tógájába öltöztette.” A marxi—lenini ismeretelméletre és ontológiára alapozva a szerző fellép az anyag és a tudat ismeretelméleti és elvont metafizikus ontológiai azonosításával szemben és kimutatja, hogy Sartre kísérlete az anyag és a tudat ilyen-fajta nivellálására nem más, mint vulgármaterializmussal színezett szubjektív idealista felfogás.

A szerző ugyancsak erre a következtetésre jut a Sartre által meghirdetett aktivizmus és antinaturalizmus vizsgálata során is. Sartre-t láthatóan zavarja koncepciójában a természet és maga objektivitásával és törvényeivel. Megengedi ugyan, hogy a társadalom létfeltételeként felfogott természetben objektív és szigorú törvények uralkodnak, ennek azonban szerinte nincs konzekvenciája a társadalomra vonatkozóan, sőt a társadalom objektív törvényeinek elismerését a természeti törvények megengedhetetlen extrapolációjának tekinti. Elfogadhatatlannak tartja, hogy a társadalomban a termelési viszonyok alapján objektív törvényszerűségek érvényesülnek. Felfogása szerint a történelemben olyan cselekedetek, akaratok érvényesülnek, amelyek nincsenek alávetve törvényeknek. Az emberi viszonyok meghatározói ebben a koncepcióban nem a termelési mód, a társadalom anyagi életfolyamatai, hanem a dialektikus ész és az általa meghatározott praxis. Sartre a korlátlan, külső meghatározott-

ságtól mentes választási lehetőség, az emberi aktivitás számára úgy kíván szabad utat biztosítani, hogy a társadalmat leválasztja a természetről. Szerinte a társadalom az individuumok szabad praxisának a terméke: „az egész történelmi dialektika az individuális praxison nyugszik”. Ezek az individuális, indeterminált praxisok szövik az emberi viszonylatok hálóját. Noha Sartre hivatkozik Marxra, amikor azt a megállapítást teszi, hogy „az ember pontosan abban a mértékben csinálja a történelmet, ahogyan az csinálja őt” — a tanulmány felhívja a figyelmet, hogy Sartre az ember és a történelem viszonyát önkényesen a társadalmi viszonyoktól független individuum praxisának irányába tolja el, feltételezi, hogy az emberi szabadság, akarat, a praxis felülemelkedik az objektív feltételeken, s így a történelem irányát a szubjektív akarat szabja meg.

Sartre álláspontjának konzekvenciái különösen a szabadság koncepció keretei között jelentkeznek világosan. Sartre szerint az ember szabadsága nem más, mint önmaga megtervezése, mégpedig függetlenül a társadalmi viszonyoktól, feltételektől. Látnivaló, hogy ez a felfogás egy képzelt, elvont szabadságot takar, s végső soron nem más, mint a társadalmi szükségyszerűségtől független cselekvés illúziója. A szerző joggal mutat rá arra, hogy noha Sartre a hegeli gondolatok felhasználásával módosította szabadság-koncepcióját, végül mégis megmarad egy a szükségyszerűséggel szembeállított, sőt attól megfosztott szabadság-felfogásnál, ami a társadalmi gyakorlatban dezorientál, a szervezethez lebecsülésére, anarchikus megnyilvánulásokra ösztönöz.

A marxizáló egzisztencializmus bírálata kapcsán a szerző kimutatja a marxizáló egzisztencializmus és a marxizmus pluralizálására irányuló tendenciák közeledését. Arra a következtetésre jut, hogy a természet dialektikájának kiiktatására épülő sartre-i felfogással közeli rokonságot mutat az ún. társadalomontológiai felfogás, amelynek — a szerző összefoglalása szerint — az az általános törekvése, hogy „a természet és a társadalom közötti tényleges minőségi különbséget szinte a cezuráig fokozza”. Ebben az esetben is arról van szó, mint Sartre-nál: a természet dialektikájának megkérdőjelezéséről. A könyv párhuzamot von a marxizáló egzisztencializmus és aközött a praxisfelfogás között, amely a praxist azonosítja a társadalmi léttel. Kimutatja, hogy amennyiben a társadalmi létszféra azonos egy elvont praxissal, úgy értelmetlenné válik az objektum—szubjektum viszonyában az

elsődlegesség kérdése. A tanulmány arra a következtetésre jut, hogy Sartre marxizáló egzisztencializmusa és az ún. társadalomontológiai felfogás közelít egymáshoz.

A tanulmány a marxizáló irányzatok elemzése során szembeveti Sartre egzisztencializmusát és C. Lévi-Strauss strukturalizmusát. A többi közt igen érdekesen kimutatja, hogy mind Sartre-nál, mind pedig C. Lévi-Straussnál nagy szerepet játszik a pszichoanalízis beépítése filozófiai koncepciójukba.

Sartre a konkrét ember lényegét úgy kívánja meghatározni, hogy vizsgálódásának kiindulópontjaként az egyes embert tekinti. Számára a konkrét ember azonban nem a társadalmi viszonyok összessége, konkrét egysége, hanem egy elvont emberi lényeg kifejeződése az individuumban és szabad választásában. A társadalmi viszonyoktól elszakított emberi lényeg értelmezésére előtérbe kerül Sartre-nál a pszichoanalízis mint közvetítő eszköz az általános és az egyes, az elvont és a konkrét között, amelynek feladata, hogy megkeresse a „lét-választást”, amely által az egyén személylétévé teszi önmagát. Ez a terv-választás intuitív beleérzéssel történik, ezt az ember csupán átélheti, de sem megérteni, sem megmagyarázni nem tudja.

Amíg Sartre egzisztencializmusában a pszichoanalízis az ember önmaga választásában, személyiséggé válásában játszik szerepet, addig C. Lévi-Strauss strukturalizmusában a tudattalan struktúra és az egyén közötti közvetítő eszköz szerepét tölti be. C. Lévi-Strauss szerint a társadalom élete felett általános struktúrák és törvények uralkodnak, amelyek a társadalom életét meghatározzák, irányítják, szabályozzák. Az objektív és kényszerítő erővel ható tudattalan struktúrák és törvények az individuumban, az emberi tevékenységben mint pszichés motivációk jelennek meg. A pszichikumra épülő motivációs rendszer egy komplexum C. Lévi-Strauss szerint egyben a struktúra végső

forrása is. Ez a tudattalan információ-készlet az egyénekben filogenetikailag rögzül és mint motiváció-komplexum meghatározza az egyén helyzetét, viselkedését a társadalmi csoportban. Ily módon végső soron az egzisztencializmus és a strukturalizmus a pszichoanalízis irracionálisában találkozik.

Az ebben való azonosságuk mellett azonban számos ponton szemben is állanak egymással. C. Lévi-Strauss szerint a természet, a társadalom és a pszichikum jelenségei egyetemes struktúrárendszernek és strukturális törvényeknek vannak alávetve. Sartre viszont elutasítja a strukturális törvények átfogó és kényszerítő jellegét, mint olyasvalamit, ami megfosztaná az individuumban a szabadságtól. Sartre a strukturalizmusra úgy tekint, mint amely elősegíti az ún. konformista beállítódást, a polgári társadalmi helyzet elfogadását, ezért a strukturális törvények ellenében az antikonformizmusra hív fel. C. Lévi-Strauss viszont a beilleszkedésre, a konformizmusra esküszik, mint az emberiséget megtartó tényezőre. Egyik fél sem veszi észre, hogy ellentmondásos filozófiai állásfoglalásuk a kispolgár labilis társadalmi helyzetéből következik, e társadalmi réteg kettős arculatának vonásait tükrözi, és hogy tulajdonképpen jól megfér egymással a konformista magatartás és az anarchista színezetű aktivitás.

Mind a sartre-i egzisztencializmusra, mind pedig C. Lévi-Strauss strukturalizmusára érvényes az a megállapítás, hogy bár kiindulópontjuk és ideológiai koncepciójuk eltér egymástól, abban egységesek, hogy a marxizmust polgári ideológiává igyekeznek oldani. A marxizáló egzisztencializmus és strukturalizmus kritikai elemzése élesen rávilágít eljárásuk jellemző vonására: a marxizmus ártéltelmezésével, fogalmi tartalmának kicserélésével megbontják a marxizmus-leninizmus belső egységét, s ezáltal megfosztják világnézeti-elméleti és módszertani hatékonyságától.

SUMMAIRES

László Kahulits: The Concept of Propriety and Development of Proprietorship in Hungary

The problem of proprietorship is nowadays one of the most important questions of discussions in social sciences and in planning the development of society. The papers first topic is a critical analysis of economical, philosophical, sociological and juridical views on the concept of propriety, which were important in the Hungarian special literature of the last 8–10 years. The author deals with the main connections between the different sides of the proprietorship-problem; i. e. he touches upon their totality, dialectics of development and historical determinants.

Having done this he analyses Hungarian conditions, and points out, which are the main tendencies of the development of social ownership and personal propriety. On examination of the resolutions of the 11-th congress of the MSZMP he shows, how different sorts of propriety will undergo the process of further socialization. Here the author considers the platform of the Party too. He sketches the role, rests of private property play at present, and outlines the possibilities of its liquidation. At the end he aims at exploring the theoretical background of social problems caused by personal property. The question of labour-power as propriety and the role of auxiliary farms are specially elucidated.

Mária Makai: The Double Character of Work: Some Contributions to the Revaluation of the „Economic-Philosophical Manuscripts”

The author gives a new interpretation of the „Manuscripts”, and hence a new approach to the question of continuity in Marx's oeuvre. She criticizes those

politico-economical interpretations — among them that of the best known Ernest Mandel — according to which the acceptance of Ricardos labour-theory of value is the turning-point in the politico-economical development of the young Marx. If that is the case, the young Marx developed from rejecting the labour theory of value towards its reception. The connection, constructed so between materialistic conception of society and the early phase of Marxian politico-economical conception is but illusory. According to the false interpretation this connection came into being, when Marx revealed the dialectics of value and price, accepting, that value is determined by the costs of production. But the scope of political economy, as Marx conceived it, and at the same time the foundations of the materialistic conception of society are the result of another Marxian discovery: of the social character of work and within it of the radically new, qualitative side of the labour-theory of value. The Manuscripts sketches the various social characters of „species-work” (of human work appropriating Nature): labor producing commodities and capital (the relations of commodity-producers and of workers and capitalists) respectively labour producing communal use-values (the relations of community). But if the conception of the twofold character of the labour is set forth already in the „Manuscripts”, an independent philosophical anthropology ascribable to the young Marx does not exist. From this point of view it is basically important, that the 6-th thesis on Feuerbach is an immediate consequence of earlier views concerning the social forms of work. According to the author previous interpretations in economics were deficient, all things considered, because of the economics were deficient, all things considered, because the economists did not generalize sufficiently the twofold character of work, this twofold character has been inter-

preted only as the attribute of commodity-producing labour. So economists did not recognize the first outlines of this discovery in the „Manuscripts” — objectively contributing to the myth of „two Marxisms”.

József Selmeczi: On the Debate between Bogdanov and Varjas in 1924

In this debate Sándor Varjas defends already the position of Leninism against two other views. One of these is Sociologism, represented by Bogdanov, the other is Neokantianism, which separates the problem of formation and genesis of the ideas from their contents. The paper centres on the first question, and emphasizes its connection with acknowledging the objectivity of Truth. The author refers to the First Hungarian Bolzano Society (BEMBE-society), where Weltanschauung and philosophical views of Varjas were formed. Varjas was one of the leaders of the Society. The members of the Society not only knew Marx's „Capital”: but also they were the experts and militant defenders of the work too. Sándor Varjas is member of the Social Democratic Party since 1905. According to the author, as much as Truth is concerned, there is a certain analogy between the philosophy of Bolzano and the philosophy of Marxism (although there is a deep difference between them too). The fact mentioned first made easier for Varjas to accept Lenin's position in the question of the objectivity of Truth. Action and practice stand in the centre of Varjas's conception. So there is no place for suspecting him of being unable to hold on to activity and objectiv-

ity of Truth at the same time. The merits of this position may be estimated, if we contrast it with views of mechanicians, e. g. with views of V. Sarabianov. Mechanicians could not accept objectivity and social character of knowledge but at the sacrifice of its objectivity and objective Truth.

Péter Agárdi: Polemics — Results — Prospects

The author's aim is to sum up the new results of Hungarian Marxist Aesthetics. He treats literary lectures for the general public too. The paper is itself for the general public; it summarizes from a historical point of view the polemics, researches and results of the last three decades in Hungarian Marxist Aesthetics. The author treats of the debate about Realism in the 60s in detail. This discussion was characterized by the confrontation of Marxist and Bourgeois views. Views, which claimed to be Marxist were counterposed too. According to the author as the result of this polemics the traditional conception of Realism in Marxism—Leninism was strengthened and became more tinged. The paper makes the reader acquainted with special researches in Aesthetics too. The author mentions three fields of theoretical research, where Hungarian scientists have results of international importance. These are the following: the Marxist synthesis of General Aesthetics (first of all the work of György Lukács), the Aesthetics of Literature and Hungarian Marxist Aesthetics of Music. The paper contains a bibliography of the most important books on Aesthetics of the last 30 years.

РЕЗЮМЕ

Ласло Кахулич: Понятие собственности. Развитие отношений собственности в ходе строительства социализма

Проблема отношений собственности является одним из важнейших вопросов общественно-научных дискуссий и планов строительства общества. Статья прежде всего критически обсуждает те понимания собственности, которые были распространены в венгерской экономической, философской, социологической и юридической литературе на протяжении последних 8—10-ти лет. Автор останавливается на анализе главных связей тотальности, многосторон-

ности, исторической конкретности и диалектики развития отношений собственности.

На основе этого, исходя из анализа венгерских отношений, автор исследует главные тенденции развития социалистической общественной собственности и личной собственности. Исходя из резолюции XI Съезда ВСРП и программного заявления партии, автор указывает главные пути дальнейшего обобществления государственной, общенародной, или же кооперативной, групповой собственности. Он чертит роль пережитков частной собственности на сегодняшнем этапе развития и возмож-

ности их преодоления. В конце он пытается раскрыть теоретическую основу важнейших общественных проблем, связанных с наличием личной собственности. Особенно остро автор ставит вопрос собственности рабочей силы, или же роли подсобных хозяйств.

Мария Макаш: Двойственный характер труда: К вопросу о переоценке «Экономическо-философских рукописей»

Статья, которая является частью большей работы, пытается дать новую оценку «Рукописей», а вместе с тем и вопроса о преемственности марксового творчества. Она критикует те политэкономические истолкования — самым выдающимся представителем которых является сегодня Эрнст Мандел — которые пытаются начертить разделительную линию в развитии политэкономических взглядов молодого Маркса и находит её в принятии им трудовой теории стоимости Рикардо. Путь развития молодого Маркса, согласно этим взглядам, ведёт от отвержения трудовой теории стоимости до её принятия. Этот подход конструирует фиктивную связь между возникновением материалистического понимания общества и политэкономической концепции Маркса определяя её в том, что Маркс принял детерминирующую роль издержек производства в определении стоимости и осознал диалектику стоимости и цен. На самом деле однако, не открытие количественной стороны трудовой теории стоимости, а только осознание её радикально нового качественного аспекта, более широко — открытие Марксом общественного характера труда (коллективного, товаропроизводительного, то есть создающего чужую собственность и отношения труда, отличного от родового труда как освоения природы) впервые определило предмет марксового понимания политической экономии и причинилось к обоснованию материалистического понимания общества. Если однако концепция двойственного характера труда является налицо уже в «Рукописях», тогда нельзя говорить о существовании какой-то самостоятельной философской антропологии молодого Маркса, а в этом очень важным отношении дорога ведёт прямо к 6-ому тезису о Фейербахе. Причины недостатки отсутствующих до сих пор политико-экономических истолкований автор прежде всего усмотривает в том, что экономисты не обобщают двойственного характера труда, а сводят его только к двойственному характеру товаропроизводительного труда. Именно поэтому, они не находят первых контуров этого понятия в «Рукописях» и таким образом, они объективно причиняются к миту двух марксизмов.

Йозеф Шельмеци: О дискуссии 1924-ого года между Богдановом и Варяшом

В дискуссии 1924-ого года Шандор Варяш уже защищает позиции ленинизма с одной стороны против, репрезентирующего социологизм, Богданова, а с другой, против неокантианского разрыва проблем возникновения и содержания. Идей статья подчёркивает этот момент в связи с признанием объективной истины. Автор указывает на кузницу, в которой складывались мировоззренческие философские взгляды Варяша, а именно на Первое Будапештское Общество Больцано. Члены этого общества были не только знатоками «Капитала», но и борцами за его идеи. Ш. Варяш с 1905-ого года член социал-демократической партии. Согласно автору статьи, в вопросе об истине между марксистской философией и Больцано можно обнаружить не только мировоззренческие расхождения, пропасть но и некоторые сходства. Параллель именно эти сходства облегчили Варяшу переход на ленинские позиции объективной истины. Тем, что он в центр своей концепции ставит деятельность и практику, он делает несостоятельными всякие подозрения, относительно того, что ему не удалось соединить момент активности с признанием объективности истины. Это очень позитивная сторона его теории, особенно, если мы примём во внимание, что например члены механистической школы, в том числе и В. Сарабянов, только таким образом были способны принять объективность и общественный характер познания, что в то же время они отрицали объективность истины, объективность познания.

Петер Агарди: Дискуссии — достижения — перспективы. Новейшие достижения венгерской марксистской эстетики и популяризация литературы

Статья имеет популяризаторский характер, он пытается дать исторический обзор исследований венгерской марксистской эстетики за, истекшие от освобождения, тридцать лет. Статья даёт подробный обзор, происходящей в шестьдесятых годах, дискуссии о реализме, в ходе которой конфронтировались не только марксистские взгляды с буржуазными взглядами, но также и различные точки зрения марксистской ориентации. Эта дискуссия — по мнению автора статьи — привела к обогащению, большей нюансированности и, в конечном счете, к укреплению «традиционной» марксистско-ленинской концепции реализма. В ходе обсуждения конкретных эстетических исследований, автор занима-

ется трёма такими областями теоретических исследований, в области которых венгерские учёные достигли результатов, имеющих международное значение. Такими областями являются: попытка марксистского синтеза общей эстетики (сюда при-

надлежит прежде всего творчество Дьёрдя Лукача), эстетика литературы и венгерская марксистская эстетика музыки. Обзор содержит и библиографию важнейших работ по эстетике, появившихся за последнее тридцать лет.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Agárdi Péter, kritikus, az MSZMP Központi Bizottságának munkatársa • *Hársing László*, kandidátus, a BME Filozófiai Tanszék egyetemi docense • *Kahulits László*, kandidátus, a Marx K. Közgazdaságtudományi Egyetem Politikai Gazdaságtan Tanszék egyetemi tanára • *Makai Mária*, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa • *Rózsa Tibor*, a Kertészeti Egyetem adjunktusa • *Selmeczi József*, kandidátus, a Marx K. Közgazdaságtudományi Egyetem Tudományos Szocializmus Tanszékének tudományos főmunkatársa

181220

HUSZADIK ÉVFOLYAM



1976/6

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

SZERKESZTŐSÉGI MUNKATÁRSAK:
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

1976/6

TARTALOM

ALTRICHTER FERENC: Cogito, ergo sum	797
WOLFGANG RÖD: Ryle Descartes-kritikája és a filozófiai behaviorizmus (Kiss Endre fordítása)	837
G. HAVAS KATALIN: Logika és valóság	855
SOLT KORNÉL: Régi problémák új megvilágításban (D. P. Gorszkij definícióelmélete).	868

SZEMLE

HÁRSING LÁSZLÓ: Kategóriák körsémákban (Tamás György: Kategóriák logikája) 881	
NEUMER KATALIN: Jurij Davidov: A művészet és az elit	887
ECSEDY ILDIKÓ: Az ázsiai termelési mód vitájának egy új összefoglalásáról	891

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.

COGITO, ERGO SUM

ALTRICHTER FERENC

I

Kevés olyan filozófiai megállapítás van, amely oly sok félreértésre és oly sokféle értelmezésre adott okot, mint Descartes híres megállapítása: *cogito, ergo sum*. Több mint háromszáz éve folyik már vita arról, hogy mit is jelent ez a megállapítás, és ha jelentése többé-kevésbé világosan megadható, akkor igaz-e vagy hamis-e a karteziánus filozófia első elve. E több mint háromszáz éves vita során olyan kiemelkedő filozófusok fejtették ki a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos álláspontjukat, mint Hobbes, Gassendi, Geulincx, Spinoza, Leibniz, Kant, Reid, Fichte, Hegel, Schopenhauer, vagy a mi századunkban Husserl, Carnap, Ayer, s maga Wittgenstein is. Az általuk adott különféle interpretációkban úgyszólván csak egyetlen közös elem van, nevezetesen az, hogy Descartes megállapítása korántsem egyértelmű, a *cogito, ergo sum* jelentése távolról sem világos. Az álláspontok, ennek megfelelően, eltérnek abban a kérdésben is, hogy igaz-e vagy hamis-e a megállapítás, hogy vajon nem értelmetlen-e, aminek következtében nem lehet sem igaz, sem hamis. Hasonlóképpen, a filozófusok folyton vitatkoznak arról is, hogy Descartes maga fedezte-e fel a nevével összekapcsolt megállapítást, vagy pedig csak új megfogalmazást adott a filozófiában már korábban is ismert és használt megállapításnak.

Figyelembe véve, hogy Descartes filozófiai rendszerében milyen súlyos ismeretelméleti terhek nehezednek e három szavas megállapítás vállaira, nem vonhatjuk ki magunkat a feladat alól, hogy megpróbáljuk megvilágítani, mit is jelent Descartes első elve. Sőt, valójában nagyon nehezen tudnánk ellenállni annak a csábításnak, hogy szinte a lehetetlent megkísérelve, új interpretációt dolgozzunk ki.

II

A *cogito, ergo sum* jelentésének megvilágításához három dolgot kellene tisztázni; először, mit jelent a *cogito*, másodsor, mit jelent a *sum*, harmadszor, hogyan kapcsolódik a *cogito* a *sum*-hoz, azaz, mit jelent az *ergo*.

Azzal kezdeném, ami első pillantásra a legegyszerűbbnek tűnhet, azaz a *sum* jelentésével. Közismert, hogy a *sum*-nak a latinban két, logikailag teljesen különböző jelentése lehet. Egyrészt, bizonyos egyes szám első személyű mondatokban betöltheti a kopula szerepét, másrészt maga is lehet egyes szám első személyű mondat, amely egzisztenciális kijelentés kifejezésére szolgál.

Descartes idejében persze a *sum*, illetve általában az *esse* e két jelentés közötti különbség már logikai, illetve filozófiai közhely volt. A középkori logikában és szemantikában nagyon világosan megkülönböztették azt az esetet, amikor például az *est* „második”-ként szerepel, attól az esettől, amikor „harmadik”-

ként szerepel, más szóval, nagyon világosan megkülönböztették például a *homo est*-ben szereplő *est*-et a *homo est animal*-ban szereplő *est*-től, s felismerték azt is, hogy az első egzisztenciát fejez ki, a második pedig csak a mondat kopuláját

De melyik értelemben szerepel a *sum*, a „vagyok”, a *cogito, ergo sum*-ban? Descartes számos esetben¹ egészen világosan tudomásunkra hozza, hogy egzisztenciális kijelentés kifejezésére alkalmazza, sőt a *Secundae Responsiones*-ben első elvét is – ebben a vonatkozásban – félreérthetetlenül fogalmazza meg: *ego cogito, ergo sum, sive existo*. Természetesen nem kellene felvetnünk ezt a kérdést, ha nem léteznének olyan szövegrészek is, amelyek mintha azt az értelmezési lehetőséget támasztanák alá, hogy Descartes kopulatív funkciójában használja a *sum*-ot.² Úgy vélem azonban, hogy az utóbbi szövegrészek, amelyekben Descartes a „vagyok” helyett például azt mondja, hogy „valamiféle dolog vagyok” vagy „valami vagyok”, sokkal könnyebben magyarázhatók fogalmazási pongyolással, mint az előző szövegrészek a kopulatív *sum* feltételezésével, hiszen a kopulatív *sum* nem szerepelhet az állítmány megadása nélkül, hogy úgy mondjam önmagában, vagy csak „második”-ként

Súlyosabb problémát vet fel azonban az az észrevétel, hogy a *sum*, vagy az *ego sum* nem fejezhet ki egzisztenciális kijelentést, mert semmilyen kijelentést sem fejezhet ki, mivelhogy logikai hibát tartalmaz. A modern logika szerint ugyanis, mondja például Carnap és Schlick,³ nem képezhetnénk olyan mondatokat, hogy „én vagyok”, „én létezem”, mert az ilyen mondatok értelmetlenek, megsértik a nyelv logikai szabályait. A nyelv logikai szintaxisa kiköti, hogy nem alkalmazhatjuk az egzisztenciális kvantort tulajdonnevekre, vagy a tulajdonnevekkel bizonyos szempontból azonos funkciót betöltő személyes névmásokra, hanem csak predikátumokra. A nyelv logikai szintaxisa értelmében a „Péter létezik” vagy az „én létezem” mondat rosszul képzett. A jól képzett mondat az első esetben valami olyasmi lenne, hogy „Létezik egy, Péternek nevezett ember”. Kevésbé formálisan kifejezve azt mondhatnánk, hogy nem állíthatjuk, értelmetlenség nélkül, individuuumok létezését. Létezését csak egy predikátum vonatkozásában mondhatunk ki. Az individuuumok és az egzisztencia között pedig csak egy predikátum révén és egzisztenciális generalizációval teremthetünk kapcsolatot, azaz, ha *a* valamilyen individuuum, *P* valamilyen predikátum, akkor *P(a)* maga után vonja $(\exists x) P(x)$ -et, tehát azt, hogy legalább egy individuumra igaz a kérdéses predikátum, de ez nem azt jelenti, hogy az *a* individuuum létezik.

Ha azonban ez igaz, és semmi okunk sincs kétségeket táplálni és ébresztetni a modern logika iránt, akkor nem kell-e egyetértенünk Carnappal és Schlick-

¹ *Méditationes de Prima Philosophia*, (a továbbiakban *Méditationes*) in: *Oeuvres de Descartes*, (szerk. Ch. Adam és P. Tannery), J. Vrin, Paris, 1973., VII. kötet, 25. o., 33. o., 58. o. Descartes műveinek összkiadását ezentúl, a szerkesztők neve alapján AT-vel rövidítem, s utána római számjegyekkel jelzem a kötet számát, arab számjegyekkel pedig az oldal számát. Vö. még különösen *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o., *Principia Philosophiae*, (a továbbiakban: *Principia*) AT. VIII-1. 7. o., 8. o., *Recherche de la Vérité*, (a továbbiakban: *Recherche*) AT. X. 523. o.

² *Discours de la Methode* (a továbbiakban: *Discours*) AT. VI. 32. o., *Méditationes*, AT. VII. 36. o.

³ Carnap, R., *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*, in: *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat, Budapest, 1972. 82–83. o.; és Schlick, M., *Poszitivizmus és realizmus*, ugyanott 119–120. o. Lásd még Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis Verlag, Berlin, 1928. 226. o.

kel, hogy a *cogito, ergo sum* értelmetlen szóképződmény, amelyre nem érdemes időt és energiát vesztegetni. Szerencsére, vagy inkább sajnos, a helyzet nem ennyire egyszerű. Heinrich Scholz ugyanis kimutatta,⁴ hogy az azonosság fogalmának bevezetésével logikailag kifogástalan formára lehet hozni a *sum*-mal kifejezni szándékozott egzisztenciális kijelentést.

Általában szólva azt mondhatjuk, hogy ha *a* egy individuum, akkor az „*a* létezik” mondattal kifejezni szándékozott kijelentést logikailag korrekt módon azzal a mondattal fejezhetjük ki, hogy „Van olyan *x*, hogy *x* azonos *a*-val”, vagy formálisabban: $(\exists x)(x = a)$. Az „én vagyok”, „én létezem” pedig ilyenformán átalakítható a „Van olyan *x*, hogy *x* azonos velem” vagy a „Van egy velem azonos *x*” logikai szempontból kifogástalan mondatokká. A *cogito, ergo sum* tehát átfogalmazható a logikai szempontból kifogástalanná tett *sum* esetére is, s így nem kell egyetértünk Carnappal és Schlickkel abban, hogy a *sum* értelmetlensége miatt az egész descartes-i megállapítás is értelmetlen. A *sum* persze a fenti precíz kifejezési módhoz képest logikailag eléggé pongyola kifejezésmódnak tűnik, a továbbiakban azonban mégis használni fogom kizárólag az egyszerűség kedvéért, de mindig a fentiek szerint pontosítható egzisztenciális kijelentést értem alatta.

III

A problémák jóval sűrűbb dzsungelében kell azonban eligazodnunk most, amikor a *cogito* jelentését próbáljuk tisztázni. Már Hobbes is figyelmezteti Descartes-ot arra, hogy a *cogito* ige többféle dolgot jelenthet,⁵ később pedig Daniel Huet éppen a *cogito* többértelműségét használja fel Descartes első elvének diszkreditálására.⁶ Éppen ezért helyénvaló, hogy elidőzzünk a *cogito* többértelműségének problémájánál.

Mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, hogy a *cogito* két, logikai szempontból alapvetően különböző dolgot jelenthet, egyrészt jelentheti azt, hogy *gondolkodom*, de jelentheti azt is, hogy *gondolom* (ezt vagy azt).⁷ Az eddigi magyar fordítások, figyelmen kívül hagyva talán a *cogito* ige eme alapvető kétértelműségének filozófiai relevanciáját, *gondolkodom*-mal fordították a latinban többértelmű igét, s fel sem vetették, hogy az talán nem is *gondolkodom*-ot jelent Descartes-nál, hanem épp ellenkezőleg *gondolom*-ot.

Mielőtt azonban rátérnénk arra a kérdésre, hogy milyen alapvető különbséget jelent a *cogito, ergo sum* vonatkozásában a *gondolkodom* és a *gondolom* különbsége, meg kell említenünk, hogy sajnos mind a *gondolkodni* ige, mind a *gondolni* ige külön-külön is többértelmű. A *cogito* descartes-i jelentésének pontos meghatározásához elengedhetetlenül szükséges ezeknek a többértelműségeknek a fel-

⁴ Scholz, H., *Über das cogito, ergo sum*, *Kant-Studien*, H. 1–2., 34 (1931) 126–147. o., A szóban forgó megállapításra vonatkozóan lásd 133. o.

⁵ *Objectiones Tertiae*, AT. VII. 173. o.

⁶ Huet, D., *Censura Philosophiae Cartesianae*, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1971 (az 1690-es kiadás fotomechanikus utánnomása) 19. és 20. o.

⁷ Szerencsés tulajdonsága a magyar nyelvnek, hogy ezt a logikai különbséget, vagy inkább ezeket a logikai különbségeket különböző igével fejezi ki. A latin *cogito, ergo sum*-hoz hasonlóan a francia *je pense, donc je suis*, vagy a német *ich denke, so bin ich*, vagy az angol *I think, therefore I am* megfogalmazások is eltakarják ezt a rendkívül fontos különbséget, mert a megfelelő igék szintén jelenthetik azt, hogy *gondolkodom*, de jelenthetik azt is, hogy *gondolom* (ezt vagy azt).

térképezése is. E szemantikai – hogy úgy mondjam – terepmunka alapján és után, remélhetőleg világosabbá válik a *gondolkodom* és a *gondolom* alapvető különbsége is.

Vegyük először a *gondolkodni*-t. A *gondolkodni* nyilvánvalóan mást jelent a „Három hónapja gondolkodom az egyenlet megoldásán” kijelentésben, mint a „Most épp az egyenlet megoldásán gondolkodom” kijelentésben. Az első kijelentésben az igének diszpozicionális jelentése van,⁸ a másodikban azonban az ige valamilyen folyamatot vagy tevékenységet jelent. Nagyon nehéz filozófiai kérdés persze az, hogy mi is ez a folyamat vagy tevékenység jellegű gondolkodás. Eppen a probléma bonyolultsága miatt csak jelzésszerűen szeretnék utalni két álláspontra. Az első álláspont szerint minden ilyen jellegű gondolkodás megismerés, azaz a gondolkodás azonos a megismeréssel. Ha azonban megismerésen az ismeretek megszerzését értjük, azaz azt a folyamatot, amelynek eredményeként igaz kijelentések birtokába jutunk, akkor úgy tűnik, hogy az ilyen azonosítás minden alapot nélkülöz, hiszen számos alkalommal gondolkodás nélkül teszünk szert ismeretekre, például olyan esetekben, amikor valaki közöl velünk egy vagy több igaz kijelentést. Ilyen esetekben természetesen megtudunk új és talán fontos dolgokat anélkül, hogy gondolkodnunk kellene, úgyszólván az önkbe hullanak az igaz kijelentések. De nem mindig ez a helyzet, bizonyos esetekben nagyon keményen meg kell dolgoznunk egy kijelentés igazságának kiderítéséhez, gondolkodnunk kell, törnünk kell a fejünket és csinálnunk kell számos más dolgot is. Nemcsak az tűnik lehetségesnek azonban, hogy gondolkodás nélkül tegyünk szert ismeretekre, hanem az is, hogy ismeretszerzés nélkül gondolkodjunk. Nem minden gondolkodás megismerés, s a gondolkodás közvetlen eredménye és célja sem mindig igaz kijelentések birtoklása.

A második álláspont filozófiatörténetileg első megfogalmazását Platón adta,⁹ amikor azt mondta, hogy a gondolkodás során a lélek önmagával beszél, önmagának tesz fel kérdéseket és válaszol rájuk igen-nel vagy nem-mel. E szerint az álláspont szerint tehát a gondolkodás semmi más, mint belső beszéd. Ennél az azonosításnál sem akarok elidőzni. Úgy tűnik azonban, hogy a beszéd, illetve a belső beszéd fogalmának akármilyen értelmezése mellett lehet találni olyan eseteket, amelyekben értelmes, sőt igaz lesz azt mondani, hogy gondolkodunk, de semmiféle belső beszélgetést nem folytatunk magunkkal, vagy hogy valamiféle belső beszélgetést folytatunk magunkkal, de nem gondolkodunk.

Jelenleg azonban nem az a célom, hogy bemutassam a folyamat vagy tevékenység jellegű gondolkodásról alkotott eddigi elméleteket, vagy hogy az eddigi hibás elméleteket egy újabb hibás elmélettel váltsam fel. A két elképzelés felvillantásával csak nyomatékot akartam adni annak a megállapításnak, hogy létezik a diszpozicionális értelemben vett gondolkodástól eltérő típusú, azaz tevékenység jellegű gondolkodás is, jóllehet a filozófusok és a pszichológusok mind ez ideig képtelenek voltak megmondani, hogy mi a lényege ennek a gondolkodásnak. Az nyilvánvalónak és vitathatatatlannak tűnik, hogy az ebben az értelemben vett gondolkodás valami olyasmi, amit *csinálunk*, nem pedig olyasmi, ami pusztán csak *kíséri* egyéb cselekedeteinket vagy tevékenységeinket.

⁸ A diszpozíció fogalmával kapcsolatban lásd Ryle, G., *A szellem fogalma*, Gondolat Budapest, 1974. V. fejezet.

⁹ *Theaitétosz*, 189E – 190B.

A *gondolkodni* igének (és származékainak) természetesen számos más jelentése is van. Van olyan jelentése, amelyben a gondolkodás csak *kísérője* egyéb tevékenységeinknek, s logikailag nem választható el éppen végrehajtott cselekedeteinktől. A „gondolkodni” igét szoktuk egy további diszpozicionális jelentésében is használni, abban a jelentésében, amelyben olyasmiket mondunk, hogy valaki logikus vagy hazafias gondolkodású stb. Nehéz tehát nem levonni azt a következtetést, hogy a gondolkodásnak nincs egyetlen fogalma, hanem fogalmai vannak, amelyek egy családot alkotnak.

De mi a helyzet a *gondolni*-val? Mindenekelőtt, a *gondolni* igének is van diszpozicionális jelentése. Ez a jelentés azonban nem azonosítható a *gondolkodni* egyik diszpozicionális jelentésével sem. Ha azt gondolom, hogy az üzlet már bezárt, vagy hogy esni fog az eső, akkor diszpozicionális értelemben használom a *gondolni* igét, abban a jelentésében, amely többé-kevésbé megegyezik a *hinni* vagy *vélni* jelentésével. A *gondolni*, ellentétben a *gondolkodni*-val, ebben a jelentésében tranzitív ige, s tárgya valamilyen kijelentés. A *gondolkodni*-tól eltérően tehát propozicionális tárgyat vonz, azaz propozicionális attitűdöt fejez ki.

Továbbá a *gondolni* igét szoktuk aktív, nem diszpozicionális jelentésében is használni, abban a jelentésében, amelyben valamilyen tényállásra szoktunk gondolni, illetve valamilyen tényállást szoktunk elgondolni. A *gondolni*-nak ez a jelentése nem azonos az *elképzelni* jelentésével, más szavakkal, a gondolat, ebben az értelemben, nem azonos a felidézés értelmében vett képzelettel. Ha azt gondolom, vagy elgondolom, hogy nem Platón írta az Államot, vagy hogy Magyarországnak nincs fővárosa, akkor feltételezem például, még ha csak ideiglenesen is, a „Nem Platón írta az Államot” kijelentés igazságát, jöllehet nem hiszem, és elképzelni sem tudom, hogy nem Platón írta az Államot. A *gondolkodni*-val ellentétben a *gondolni* ebben az értelemben is tranzitív ige, s tárgya mindig valamilyen kijelentés. A *gondolni* tehát ebben az értelemben is propozicionális attitűdöt fejez ki, bár másfélét, mint a *hinni* értelmében vett *gondolni*.

A *gondolni*-nak ez az utóbbi jelentése logikailag kapcsolódik ahhoz a jelentéséhez, amelyben gondolatokat szoktunk gondolni. Ha azt gondolom, hogy nem Platón írta az Államot, akkor *eo ipso* egy gondolatot gondolok. A pontos logikai viszony jelzésére azt mondanám, hogy ha azt gondolom, hogy nem Platón írta az Államot, akkor szükségképpen egy gondolatot gondolok. Más oldalról megvilágítva ezt a viszonyt, nem gondolhatom, hogy nem Platón írta az Államot, ha nem gondolok egy gondolatot, bár gondolhatok egy gondolatot anélkül, hogy azt gondolnám, nem Platón írta az Államot. Meg kell említenünk, hogy a *gondolni* ez utóbbi jelentésének, tehát annak, amelyben gondolatokat gondolunk, van a legkomolyabb filozófiai, logikai és szemantikai priusza. A *gondolni*-nak ez az a jelentése például, amelyben Protagorasz (és talán Parmenidész) szerint nem gondolhatjuk azt, ami nincs, mert ha azt gondoljuk, ami nincs, akkor semmit sem gondolunk, ha pedig *semmit* sem gondolunk, akkor egyáltalán nem is *gondolunk* semmit sem (azaz nincs gondolatunk). Platón világosan felismerte,¹⁰ hogy a *gondolni*-nak ez a fogalma a logikai és szemantikai problémák egész szövevényét veti fel, amelyek közül, mint közismert, messze a legfontosabb a hamis kijelentés lehetőségének kérdése. Maga Platón, majd Arisztotelész, később pedig a sztoikus logikusok, a középkoriak, közöttük is főleg Buridanus stb. mind-mind megpróbáltak válaszolni ezekre a problé-

¹⁰ I. m., 188C – 189B.

mákra, mégpedig oly módon, amely a *gondolni* fogalmának elemzésére támaszkodik. A dolognak természetesen újkori története is van.

Említsük még meg röviden a *gondolni* egyéb jelentéseit is. Az ige néha azt jelenti, hogy gondoljuk, vagy komolyan gondoljuk azt, amit mondunk, más esetekben pedig a képzelet, az akarat, a szándék, az emlékezet stb. kifejezésére szolgál.

Azt hiszem, filozófiailag elég érdekes eredményekre vezetne, ha ezek után megvizsgálánánk, hogy van-e logikai összefüggés a *gondolni* sokféle jelentése között, de erre itt nincs alkalmunk kitérni. Számunkra az adott vonatkozásban az alapvető kérdés az, hogy vajon maga Descartes milyen értelemben használja a *cogito* igét, azaz, hogy mit jelent a *cogito, ergo sum*-ban a *cogito*. Szeretném bebizonyítani, hogy a *cogito* nem a *gondolkodom*-nak felel meg, hanem a *gondolom*-nak, s a *gondolom* említett jelentései közül is a másodiknak. Szeretném bebizonyítani tehát, hogy a *cogito*-nak propozicionális attitűd értelmet kell tulajdonítanunk. Descartes első elve csak ilyen interpretáció mellett válik érthetővé, és csak ilyen interpretáció mellett válnak világossá a *cogito, ergo sum* ismeretelméleti funkciói Descartes filozófiájában. Sőt, ilyen interpretáció mellett fogjuk belátni azt, hogy a *cogito, ergo sum* alapvetően helyes és nagy jelentőségű filozófiai felismerés.

IV

Érdemes megemlíteni, hogy a XVI. és XVII. századi latinban a *cogito* első sorban nem a folyamat vagy tevékenység értelmében vett *gondolkodom*-ot jelentette, hiszen a tevékenység értelmében vett gondolkodást filozófiai körökben általában *ratiocinatio*-nak nevezték, hanem inkább *gondolom*-ot, *elgondolom*-ot, vagy helyvel-közel *tudatában vagyok*-ot.¹¹ Jelentése tehát a korabeli használat szerint nem felelt meg a magyar *gondolkodni* ige jelentésének.

Az általános használatra való hivatkozás azonban még nem bizonyítja, csak erősen valószínűsíti azt, hogy a *cogito*-nak más jelentést kell tulajdonítanunk, mint amit a hazai fordítások és diszkussziók ez idáig neki tulajdonítottak. Egészen nyilvánvalóvá és kétségtelenné akkor válik, hogy a *cogito*-nak tranzitív, mégpedig propozicionális attitűd értelmet kell tulajdonítanunk, amikor a *cogito, ergo sum* szöveggörnyezetét vizsgáljuk meg. A szöveggörnyezetekben Descartes ugyanis megadja a *cogito* tárgyat, s a tárgy félreérthetetlenül kijelentés vagy kijelentés nominalizációja.¹² Descartes olyan megfogalmazásokat alkalmaz, hogy azt *gondolom* vagy *elgondolom*, hogy ez és ez a kijelentés, vagy ilyen és ilyen típusú kijelentések, amelyeket idáig igaznak véltem, hamisak stb. Viszont éppen a *cogito, ergo sum*-ban nem szerepel expliciten az ige tárgya, s innen adódik, többek között, a megfogalmazás többértelműsége. Egyértel-

¹¹ Érdekes és a mi szempontunkból rendkívül fontos fejlemény, hogy a kartézianus iskola néhány tagja a *cogitatio*-t (amely egyébként szintén hordozza a *cogito*-val kapcsolatban már szóvá tett alapvető kétértelműséget) és a *conscientia*-t azonos jelentésűnek fogta fel, ami azt mutatja, hogy a *cogito* és származéka, a *cogitatio* számukra sem *gondolkodom*-ot és *gondolkodás*-t jelentett. Lásd például, Langenhert, C., *Brutum Cartesianum*, Franeker, 1688. 8–9. o., 11. o. és főleg 16. o. (A mű Arnold Geulinx *Compendium Physicae* c. művével egybekötve jelent meg.)

¹² *Discours*, AT. VI. 32–33. o., *Meditationes*, AT. VII. 25. o., 33. o., 36., *Principia*, AT. VIII–1. 6–7. o., stb.

művé akkor tehetjük, ha kiegészítjük a *cogito* ige tárgyával, azaz, ha megpróbáljuk rögzíteni azt a kijelentést, amely az adott összefüggésben tárgynak tekintendő.

V

Ezelőtt azonban célszerű lesz kitérni a *cogito, ergo sum* néhány hagyományos interpretációjára. A hagyományos értelmezések általában az *ergo* jelentésének kérdésében térnek el egymástól, és fel sem vetik a *cogito* alapvető kétértelműségének problémáját, ilyenformán pedig egyáltalán nem elemzik, sőt még csak nem is jelzik az alapvető kétértelműségből fakadó kulcsfontosságú filozófiai következményeket.

Természetesen elég nehéz helyzetben van a filozófiatörténész, ha az *ergo* jelentését akarja meghatározni, hiszen, úgy tűnik, bőven találhatunk szövegeket Descartes műveiben, amelyek látszólag az összes lehetséges interpretáció mellett és ellen is felsorakoztathatók. A hagyományos értelmezések elemzése és cáfolata segítséget nyújt az *ergo* jelentésének meghatározásához, hiszen ezen keresztül tisztázhatjuk minimum azt, hogy mit nem jelent az *ergo*.

Az *ergo* jelentésére vonatkozó legegyszerűbb, legkézenfekvőbb javaslat, amit egyébként a szó grammatikai funkciója is alátámasztani látszik, az lenne, hogy Descartes tulajdonképpen a *cogito*-ból következtet a *sum*-ra, azaz, hogy a *cogito, ergo sum* valamiféle következtetés szavakba foglalása. Maga Descartes is többször alkalmazza a „következik”, a „konklúzió”, az „argumentum” stb. kifejezéseket,¹³ amelyek erősen sugallják azt az interpretációt, hogy a *cogito, ergo sum* esetében következtetéssel van dolgunk. Nagyon sokféle következtetés lehetséges persze, a legegyszerűbb megoldás azonban vitathatatlanul az lenne, ha a *cogito, ergo sum* entiméma lenne, azaz olyan szillogizmus, amelynek egyik premisszáját Descartes valamilyen okból elhallgatta. Ezt az értelmezési lehetőséget alátámasztani látszik a *Principia* megfogalmazása, ahol Descartes a következőket mondja: „Amikor meg azt mondtam, ez a kijelentés *ego cogito, ergo sum*, az első és legbizonyosabb . . . nem tagadtam, hogy már ez előtt is tudnunk kellett, *mi a gondolat, mi az egzisztencia, mi a bizonyosság*, és hogy *lehetetlen, hogy ne létezzen az, ami gondolatokat gondol* stb.; de mivel ezek a lehető legegyszerűbb fogalmak, amelyek önmagukban nem adnak ismeretet semmiféle dolog létezéséről, nem tartottam őket felsorolásra érdemesnek.”¹⁴ Van még egy rendkívül fontos hely, ahol Descartes mintha azt mondaná, hogy a *cogito, ergo sum* szillogizmus, vagyis pontosabban entiméma. Burman megjegyzéseire adott válaszában a következőket olvashatjuk: „A *cogito, ergo sum* konklúzió előtt tudhatjuk a *bármí, ami gondolatokat gondol, van* főtételt, mint-hogy ez valójában konklúzióhoz képest elsődleges, és konklúzióm ezen alapul. Azért mondja a *Principia*-ban a szerző, hogy megelőzi, mert implicite mindig előfeltételként szerepel, és előbb van; de explicite nem mindig ismerem fel ezt

¹³ *Discours*, AT. VI. 32. o., *Méditationes*, AT. VII. 58. o. *Quintae Responsiones*, AT. VII. 352. o., *Principia*, AT. VIII–1. 7. o., *Recherche*, AT. X. 515. o. vagy Burman-nak adott válaszában, *Responsiones Renati Des Cartes*, AT. V. 147. o.

¹⁴ *Principia*, AT. VIII–1. 8. o. „Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, . . . non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item, *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat*, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.”

az elsőbbséget, s azért tudom konklúziómat előbb, mert csak arra fordítok figyelmet, amit saját esetemben figyelek meg, nevezetesen, hogy *cogito, ergo sum*, és ilyenformán nem fordítok elég figyelmet arra az általános tételre, hogy *bármí, ami gondolatokat gondol, van*. Sőt, ahogy már említettem, ezeket a kijelentéseket nem szoktuk elválasztani az egyes esetektől, hanem az egyes esetekben vesszük fontolóra őket . . . ”¹⁵

Többen megpróbálták már rekonstruálni, hogy valójában mit jelentene, és milyen következményekkel járna Descartes számára, ha a *cogito, ergo sum* szillogizmus lenne. Mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, amire többek között Kenny is felhívja a figyelmet,¹⁶ hogy ha a karteziánus filozófia első elve szillogizmus, akkor Descartes elég pontatlan szóhasználattal illeti a szillogizmus összetevőit, ugyanis magát a *cogito, ergo sum*-ot nevezi konklúziónak, s a *quicquid cogitat, est* kijelentést főtételeknek. Ez utóbbi még rendben is lenne, de magából egyetlen főtételeből még nem lehet levezetni semmilyen konklúziót sem. Ha tehát valóban szillogizmussal van dolgunk, akkor a *cogito, ergo sum*-ból a *cogito*-t altételnek kell tekintsük, s *pace* Descartes, csak a *sum*-ot nevezhetjük konklúziónak.

Ha elfogadjuk ezt a pontosítást, akkor kísérletképpen a következő szillogizmust állíthatjuk fel a *cogito, ergo sum* interpretációjaként: A: *quicquid cogitat, est*; B: *cogito*; C: *sum*, s ebben az esetben az *ergo* egy érvényes logikai következtetés kifejezésére szolgáló szinkategorematicus terminus lesz. Észre kell vennünk, hogy magával ezzel a szillogizmussal logikai szempontból semmi baj nincs. A és B konjukciójából valóban következik C, sőt azt is látnunk kell, hogy ha A és B igaz, akkor C bizonyítható e szillogizmus segítségével.

Azt hiszem, nagyfokú elhamarkodottságról tennénk tanúbizonyosságot, ha a fentiek alapján kijelentenénk, hogy a szillogisztikus interpretáció helyesen adja vissza az *ergo* vagy általában a *cogito, ergo sum* értelmét, hiszen nagyon súlyos ellenvetések hozhatók fel helyességével szemben. Már Gilson¹⁷ rámutatott arra, hogy a szillogisztikus interpretáció helyességének feltételezése ellentmond Descartes többször hangsúlyozott és teljesen félreérthetetlenül megfogalmazott megállapításának, miszerint a *cogito, ergo sum* az első és legbiztosabb kijelentés, minden ismeret és az egész tudomány abszolút szilárd alapja és kiindulópontja. Ha a *cogito, ergo sum* valóban előfeltételezi a *quicquid cogitat, est* kijelentést, ha az A főtétel valóban elsődleges a konklúzióhoz képest, ha a C konklúzió valóban függ az A főtéletől, akkor nyilvánvalóan a főtételek kellene betölteni a *cogito, ergo sum* ismeretelméleti funkcióit; s

¹⁵ *Responsiones Renati Des Cartes*, AT. V. 147. o. „Ante hanc conclusionem: *cogito, ergo sum*, sciri potest illa major: *quicquid cogitat, est*, quia reipsa prior est mea conclusione, et mea conclusio illa nititur. Et sic in *Principiis* dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicitamente cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut, *cogito, ergo sum*, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, *quicquid cogitat, est*; nam ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus; . . . ”

¹⁶ Kenny, A., *Descartes*, Random House, New York, 1968. 52. o.

¹⁷ Gilson, E., *René Descartes, Discours de la Méthode, Texte et Commentaire*, J. Vrin, Paris, 1947. 293. o. A szillogisztikus interpretációval kapcsolatos ilyen ellenvetés tulajdonképpen nem újkeletű. Már Spinoza is félreértésnek tekinti ezt az értelmezést, és ugyanazt a típusú ellenvetést hozza fel az értelmezéssel szemben, mint Gilson. Vö.: Spinoza, B., *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*; in: Spinoza, *Opera* (szerk. C. Gebhardt), Heidelberg, 1972. I. kötet 144. o.

Descartes-nak azt kellett volna mondania, hogy a *quicquid cogitat, est* az első és legbiztosabb belátás, amely eszébe ötlük annak, aki rendszeresen filozofál. De Descartes sehol sem mondja ezt, s ehhez hasonló dolgokat sem mond. Ezt az ellenvetést súlyosbíthatjuk vagy megtámogathatjuk egy további észrevétellel is. Ha a szillogisztikus interpretáció valóban helyes lenne, akkor Descartes-nak mind a *cogito*-tól, mind a *sum*-tól függetlenül kellene igazolnia, bizonyítania vagy evidenssé tennie a főtételt. Descartes azonban még csak nem is próbálkozik ilyesmivel. Sőt, egy helyen leszögezi,¹⁸ hogy csak akkor tudhatunk vagy képezhetünk általános kijelentéseket, ha már tudunk szinguláris kijelentéseket vagy egyedi eseteket, ami persze azt sugallhatja, hogy a függőségi viszony pont a fordítottja az előzőnek.

Az ilyen látszólag ellentétes megfogalmazások miatt meg kell vizsgálnunk, hogy Descartes szigorúan szólva mire gondolt, amikor azt mondta, hogy a *cogito, ergo sum* előfeltételezi az említett dolgokat. Meg kell tehát vizsgálnunk, hogy maga Descartes mit értett az adott kontextusban az „elsődleges”, „előfeltételezi”, „megelőzi”, „előbb tudott”, „függ” fogalmakon.

Ha csak Burmannak adott válaszát nézzük, akkor talán könnyű lesz arra a következtetésre jutnunk, hogy az „elsődleges”, „előfeltételezi”, „megelőzi” stb. fogalmakat abban az értelemben kell vennünk, amelyben a szillogizmus zárótételéhez képest valóban elsődleges a főtétel, azaz abban az értelemben, hogy a fenti szillogizmus esetén A és B konjunkciójából valóban levezethető C, míg C-ből, vagy C és B konjunkciójából nem vezethető le A. Ha tehát csak Burmannak adott válaszát nézzük, akkor a Descartes által jelzett viszonyt nagyon könnyen azonosíthatjuk, vagy jobban mondva, összekeverhetjük a deduktív levezethetőség viszonyával.

De fölöttébb komoly okunk van arra, hogy az összes ilyen jellegű javaslatot elvessük. Descartes ugyanis a *Principia* előbb idézett részében azt mondja, hogy a *cogito, ergo sum* előtt már tudnunk kell, mi a gondolat, mi az egzisztencia, mi a bizonyosság, és lehetetlen, hogy ne létezzen az, ami gondolatokat gondol; majd ehhez a felsoroláshoz hozzáteszi még a *stb.*-t is. A felsorolás első három tagja egészen nyilvánvalóan olyan dolog, amely nem főtétele, de még csak nem is altétele semmilyen szillogizmusnak sem. Ezt elég könnyen beláthatjuk a következő gondolatmenet alapján. Ha tudjuk, mi a gondolat, mi az egzisztencia stb., és meg is mondjuk, hogy a gondolat ez és ez, az egzisztencia viszont az és az, akkor analitikus kijelentéseket teszünk a gondolatról, illetve az egzisztenciáról. Egy analitikus kijelentés azonban semmilyen reális funkciót nem tölthet be a szillogizmusokban, mert ha egy szillogizmus tartalmaz egy analitikus premisszát és következik belőle valamilyen konklúzió, akkor ugyanaz a konklúzió levezethető lesz az analitikus premissza elhagyásakor is.

De hát akkor milyen értelemben előfeltételezi a *cogito, ergo sum* az egzisztenciát, a gondolatot stb.? Ha erre a kérdésre helyes választ tudunk adni, akkor a szillogisztikus interpretáció egyik legfontosabb és legmasszívabbnak tűnő támpillérét romboljuk le.

Descartes valóban nagyon jól látta, hogy a *cogito, ergo sum* előtt már tudnunk kell, mi a gondolat, mi az egzisztencia, de ez az „előbb tudás” csak annyit jelent és csak annyit jelenthet, hogy rendelkezünk kell a gondolat és az egzisztencia fogalmával ahhoz, hogy megfogalmazzhassuk a *cogito, ergo sum* kijelentést. Ebben az értelemben tehát a *cogito, ergo sum* kijelentéshez képest

¹⁸ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o.

valóban elsődleges a gondolat és az egzisztencia fogalma, e kijelentés tényleg előfeltételezi ezeket a fogalmakat, s ezek a fogalmak ebben a nem időbeli értelemben valóban megelőzik a megállapítást, s a *cogito, ergo sum* kijelentés ténylegesen függ ezektől a fogalmaktól. De ebben a függőségi viszonyban semmiféle sajátos rejtély nem található, minden kijelentés ilyen viszonyban van a kérdéses fogalmakkal, minden kijelentés előfeltételezi azokat a fogalmakat, amelyek a kijelentésben szerepelnek. Nem tehetünk kijelentéseket például a töltőtollról vagy az írógépről, ha nincsenek ilyen fogalmaink, más szóval, rendelkezniünk kell ezekkel a fogalmakkal, ha használni akarjuk őket kijelentések megalkotására.

Továbbá, mind az egzisztencia, mind a gondolat fogalma, hogy úgy mondjam jól működő, használható fogalom, normális logikai szabályok irányítják használatukat, például univerzális kijelentések képezhetők segítségükkel, vagy más logikai viszonyok is felállíthatók közöttük stb.; – s ez az *stb.* felel meg a Descartes által említett *stb.*-nek.

A *cogito, ergo sum*, vagy mint később látni fogjuk, tulajdonképpen a *sum* nem akármilyen kijelentés, hanem majd szintén a későbbiekben tisztázandó feltételek mellett abszolút bizonyos kijelentés. Bizonyossága, illetve bizonyosságának belátása pedig előfeltételezi, hogy tudjuk, mit jelent a bizonyosság, hogy rendelkezünk a bizonyosság jól működő fogalmával is. Ezért fogalmazott Descartes a *Principia*-ban úgy, hogy „Amikor meg azt mondtam, ez a kijelentés *ego cogito, ergo sum*, az első és legbizonyosabb, nem tagadtam . . .”¹⁹ Nagyon világosan kell látnunk még azt is, hogy ha tudjuk, mi a gondolat, mi az egzisztencia stb., akkor még semmit sem tudunk a világról, azaz a fogalmak ismerete nem azonos a világ ismeretével. Bármilyen jól tudjuk is, hogy mi az egzisztencia, és mi a tigris például, azaz bármilyen jól tudjuk, hogyan kell ezekkel a fogalmakkal manipulálni, ebből nem következik, hogy tudjuk, vannak-e tigrisek vagy sem. Descartes szavaival élve, a fogalmak „önmagukban nem adnak ismeretet semmiféle dolog létezéséről”,²⁰ ellentétben a *cogito, ergo sum*-mal, amely, mint később látni fogjuk, abszolút bizonyos ismeretet ad valaminek a létezéséről.

Végül pedig fentebbi érveimet hadd egészítsem ki egy megítélésem szerint érvényes *argumentum ad hominem*-mel. Maga Descartes is leszögezi ugyanis, mégpedig igen határozottan, hogy a *cogito, ergo sum* nem szillogizmus, nem entiméma. Az ellenvetések második csoportjára adott válaszában a következőket olvashatjuk: „Az, aki azt mondja, *ego cogito, ergo sum, sive existo* nem dedukálja az egzisztenciát a gondolatból szillogizmus segítségével, hanem egyszerű mentális belátás révén mintegy olyan dologként ismeri fel, amit *per se* tud. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy ha szillogizmus segítségével dedukálná az egzisztenciát, akkor a főtételt, hogy *mindaz, ami gondolatokat gondol, van vagy létezik*, előzőleg tudnia kellene.”²¹

¹⁹ *Principia*, AT. VIII—1. 8. o. lásd 14. lábjegyzetet. Érdemes megjegyezni, hogy Descartes a *Recherche*-ben visszatér arra a problémára, hogy a *cogito, ergo sum* függ bizonyos más dolgoktól, de itt szigorúan csak a kijelentésben alkalmazott fogalmakat sorolja fel. Vö. *Recherche*, AT. X. 523. o.

²⁰ Id. hely.

²¹ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o. „ . . . neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; . . .” Az eredeti szöveg első része, s ennek megfelelően a fordítás is egy filo-

A fenti érvek alapján pedig nyugodtan elvethetjük a szillogisztikus interpretációt.²²

VI

A szillogisztikus interpretáció cáfolatával még nem cáfoltuk meg azt az interpretációs lehetőséget, hogy a *cogito, ergo sum* következtetés, hiszen a következtetés nem feltétlenül szillogizmust jelent, a következtetésnek nagyon sok más fajtája is lehet még. Következő feladatunk éppen ennek a lehetőségnek a vizsgálata.

Mint említettem, Descartes többször is alkalmazza a releváns szövegösszefüggésekben a „következik”, a „konklúzió”, az „argumentum” stb. kifejezéseket, amelyek erősen sugallják, hogy a *cogito, ergo sum*-ban az *ergo* következtetés kifejezésére szolgáló szinkategorematis terminus. De konkrétan milyen más, nem szillogisztikus következtetési formát fejezhet ki az *ergo*?

A *cogito* kijelentés logikai formája egészen nyilvánvalóan felfogható $P(a)$ -nak, olyan kijelentésnek tehát, amely egy individuumról egy predikátumot állít. A *sum* pontos logikai formája pedig, mint fentebb láttuk $(\exists x) (x = a)$. Van-e vagy elképzelhető-e a két kijelentés között olyan logikai kapcsolat amelynek értelmében $P(a)$ maga után vonja, hogy $(\exists x) (x = a)$? Bizonyos logikai vagy inkább filozófiai logikai megfontolások értelmében van ilyen logikai kapcsolat. Ha ugyanis elfogadjuk azt az elvet, amelyet a középkori logikusok a *non entis nulla sunt predicata* megállapításban foglaltak össze, azaz, ha elfogadjuk, hogy nemlétezőkről semmiféle predikátumot nem állíthatunk, akkor a $P(a)$ kijelentés igazsága, azaz egy olyan kijelentés igazsága, amelyben valamilyen individuumról egy predikátumot állítunk, az itt megkövetelt logikai értelemben maga után vonja a fentebbi formájú egzisztenciális kijelentést. Persze nem nehéz felismerni, hogy a *non entis nulla sunt predicata* elv, les számítva bizonyos konnotációkat, tulajdonképpen ugyanazt mondja ki, mint amit modern kifejezésekkel úgy szoktunk szavakba öltöztetni, hogy a szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentésekben a logikai szubjektum létezése a kijelentés preszuppozícióihoz tartozik. Ebben az új megfogalmazásban tehát azt mondhatjuk, hogy $P(a)$ igazságának előfeltétele, preszuppozíciója a $(\exists x) (x = a)$ igazsága, és ilyenformán $P(a)$ igazságából következtethetünk az egzisztenciális kijelentés igazságára. A *cogito, ergo sum* esetében ez a következőt

zófiailag rendkívül fontos vonatkozásban kétértelmű. Az első részből nem derül ki világosan, hogy *mi* az, amit mentális belátás révén felismerünk; csak az egzisztencia, azaz a *sum* vagy pedig az egész *cogito, ergo sum*. A szövegösszefüggés azonban kontextuális bizonyítékot adhat arra, hogy végig az egzisztenciáról, pontosabban a *sum*-ról van szó.

²² Scholz (i. m. 132. o. és köv.) a szillogisztikus interpretáció további változatával is kísérletezik. Hiszen a fenti szillogisztikus interpretáció hibájaként talán azt lehetne felhozni, hogy a főtétele kilép az altétel és a konklúzió – Scholz kifejezésével élve – „én-köréből”, azaz mind B, mind C egyes szám első személyű kijelentés, A azonban nem ilyen. Scholz egy univerzális egyes szám első személyű főtétele megkonstruálásával („Mindannyiszor, amikor gondolatokat gondolok, vagyok”) próbálja megvizsgálni a módosított interpretáció helyességét. Ezt a módosított interpretációt is el kell vetni, hiszen például egyetlen Descartes szöveg sem támasztja alá. Scholz saját, kissé komplikált interpretációs javaslata, miszerint *értelmesen* nem vonhatom kétségbe a *cogito, ergo sum*-ot, mert ha ezenközben nem létezem, akkor a latinban implicite, egyéb nyelvekben explicite szereplő „én” jel értelmetlenné válik (vö. 145. o.), a jelentés és a referencia összekeverésén alapul.

jelenténé: minthogy a *cogito* preszuppozícióihoz tartozik a *sum*, a *cogito* igazságából következtethetünk a *sum* igazságára, más szóval, ha én nem léteznék, akkor egyetlen olyan kijelentés sem lehetne igaz rólam, amely egy predikátumot tulajdonít nekem, de a *cogito* igaz rólam, tehát a *sum* is igaz.

Ez az interpretáció eléggé plauzibilisnek tűnhet, ha figyelembe vesszük Descartes bizonyos kijelentéseit, megfogalmazásait. Először is, úgy tűnhet, Descartes elfogadja azt a filozófiai logikai megfontolást, amelynek fényében a *cogito, ergo sum* érvényes következtetés lehet anélkül, hogy szillogizmus lenne, azaz elfogadni látszik a *non entis nulla sunt predicata* elvet. Hobbes ellenvetéseire adott válaszában például azt mondja: „... teljesen bizonyos, hogy nem létezhet gondolat az azt gondoló dolog nélkül, és semmiféle más aktus vagy accidens sem szubsztancia nélkül, amelyhez tartozik”.²³ Az elv két legvilágosabb megfogalmazását azonban a *Discours*-ban, illetve a *Principia*-ban olvashatjuk. A *Discours* a következő megfogalmazást tartalmazza: „És észrevettem, hogy ebben: *je pense, donc je suis* semmi sincs, ami biztosít arról, hogy az igazat mondom, kivéve azt, hogy nagyon világosan látom, hogy létezni kell ahhoz, hogy gondolatokat lehessen gondolni...”²⁴ A *Principia*-ban pedig még a megfogalmazás is kísértetiesen hasonlít az elv eredeti, középkori megfogalmazásához: „... a semminek nincsenek attribútumai, sem pedig tulajdonságai vagy minőségei”.²⁵

Másodszor, bizonyos helyeken a *cogito, ergo sum* megfogalmazásakor Descartes – úgy tűnik – azt mondja, hogy már pusztán abból a tényből, hogy bizonyos gondolatokat gondolok, például azt gondolom, hogy nincs külvilág, nincs isten, nincs testem stb. szükségszerűen következik, hogy vagyok, létezem. Ezt az interpretációt eléggé könnyűnek tűnhet kiolvasni a *Discours* következő passzusából: „De mindjárt ezután észrevettem, hogy amíg ilyenformán azt akartam gondolni, hogy minden hamis, nekem, aki ezt gondolta, szükségképpen valaminek kell lennem. És miután rájöttem, hogy ez az igazság: *je pense, donc je suis*, olyan bizonyos és olyan szilárd, hogy a szkeptikusok leg-túlzóbb feltevései sem képesek megingatni, arra jutottam, hogy habozás nélkül elfogadhatom a filozófia általam keresett első elvének. – Majd, amikor figyelmesen megvizsgáltam, hogy mi vagyok, láttam, hogy el tudom képzelni, hogy nincs testem, hogy a világ nem létezik, hogy nincs tér, ahol lehetnék; de láttam azt is, hogy mindennek dacára nem tudom elképzelni, hogy én nem vagyok. Épp ellenkezőleg, magából abból, hogy az egyéb dolgok igazságának kétségbevonására gondolok, egészen nyilvánvalóan és bizonyosan következik, hogy vagyok...”²⁶ És szemmel láthatólag ezt az interpretációt támasztja alá még

²³ *Tertiae Responsiones*, AT. VII. 175–176. o. „... certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantia cui insit.”

²⁴ *Discours*, AT. VI. 33. o. „Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en cecy: *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la verité, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre; ...”

²⁵ *Principia*, AT. VIII–I. 25. o. „... nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates.”

²⁶ *Discours*, AT. VI. 32–33. o. „Mais, aussitost apres, je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moi, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: *je pense, donc je suis*, estoit si ferme si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions de Sceptiques n’estoient pas capables de l’esbranler, je jugay que je pouvois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie que je cherchois. — Puis, examinant avec attentions ce

néhány más szövegrész is; például a negyedik elmélkedésben Descartes azt mondja: „ . . . amikor a minap megvizsgáltam, hogy létezik-e valami is a világban és azt találtam, hogy magából abból, hogy ezt vizsgáltam, nyilvánvalóan következik, hogy én létezem . . . ”,²⁷ vagy a *Principia* kicsit hosszabb okfejtése: „Amikor tehát elvetjük mindazt, amit valamilyen módon kétségbevonhatunk és úgy teszünk, mintha mindez hamis lenne, nagyon könnyű feltételeznünk, hogy nincs isten, nincs ég, nincsenek testek, és nekünk magunknak sincsen sem kezünk, sem lábunk, sem testünk, de nem feltételezhetjük, hogy mi, akik ilyeneket gondolunk, nem létezők, mert ellentmondást jelent, ha feltesszük, hogy az, ami gondolatokat gondol, nem létezik akkor, amikor ezt teszi. Ebből következően, ez a belátás: *ego cogito, ergo sum* az első és legbizonyosabb, amely csébe ölik annak, aki rendszeres módon filozófál.”²⁸

Tovább erősítheti gyanúkat, hogy a *cogito, ergo sum* az ebben a részben említett típusú következtetés, ha összevetjük a *Discours* és a *Meditationes* idézett helyeit. A *Discours*ból nyilvánvaló, hogy a P predikátum, amelyet magamról igaz módon állítok, az „egyéb dolgok igazságának kétségbevonására gondolok”. A *Meditationes* idézett helyén viszont P predikátumként a „megvizsgáltam” szerepel. Ha most – az interpretáció kedvéért – eltekintünk attól, hogy sem a „valamire gondolok”, sem a „megvizsgáltam” nem tekinthető predikátumnak a szó szigorú értelmében, azaz nem úgy viselkedik, mint a „piros”, „magas” stb., akkor azt mondhatjuk, hogy Descartes mindkét predikátum alkalmazásával arra a következtetésre jut, hogy ő maga létezik, ami tényleg csak akkor látszik lehetségesnek, ha a *sum* preszuppozícióként funkcionál mindkét esetben, azaz ha preszuppozíciója általában a szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentéseknek.

Ha ez az interpretáció helyes, akkor a *cogito, ergo sum* filozófiailag eléggé ösztövről belátássá zsugorodik össze, hiszen Descartes első elve akkor csak annyit jelent, hogy mivel a *cogito* igazságának előfeltétele a *sum* igazsága, a *cogito* igazságából következik a *sum* igazsága. A *sum* persze igazságát és bizonyosságát teljes mértékben a *cogito*-nak köszönheti. De maga a következtetés csak akkor érvényes, ha helytálló a *non entis nulla sunt predicata* elv, azaz ha a *sum* valóban logikai előfeltétele a *cogito* igazságának.²⁹

que j'estois et voyant que je pouvois feindre que je n'avois aucun cors, et qu'il n'y avoit aucun monde, ny aucun lieu ou je fusse; mais que je ne pouvois pas feindre, pour cela, que je n'estois point; et qu'au contraire, de cela mesme que je pensois a douter de la verité des autres choses, il suivoit tres evidemment et tres certainement que j'estois, . . . ”

²⁷ *Meditationes*, AT. VII. 58. o. „ . . . cum examinarem hinc diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere . . . ”

²⁸ *Principia*, AT. VIII–1. 6–7. o. „Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.”

²⁹ Meg kell jegyeznünk, hogy a modern logikában az álláspontok még mindig eltérnek azt illetően, hogy vajon a szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentések előfeltételének kell-e tekintenünk a logikai szubjektum létezését; úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *non entis nulla sunt predicata* elvet nem minden logikus fogadja el. Az elv érvényességének problémája rendkívül bonyolult filozófiai-logikai kérdés, amelyre érdemben itt nem térhetek ki. Megítélésem szerint azonban az elv a természetes nyelvre érvényes, s ez nem mond ellent annak, hogy konstruálhatunk olyan mesterséges nyelvet, amelyben nem lesz érvényes.

Az alapvető kérdés természetesen az, hogy helyesnek tekintjük-e ezt az interpretációt. Bizonyos, eléggé kézenfekvő ellenvetések és Descartes bizonyos más kijelentései alapján arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az interpretáció nem helyes, vagy legalábbis nagyon komolyan kétségbe vonható.

Mindenekelőtt úgy tűnik, hogy a *non entis nulla sunt predicata* elv elfogadása összeegyeztethetetlen Descartes-nak az egzisztenciával kapcsolatos egyéb megállapításaival. Ez az elv ugyanis azt mondja ki, hogy az egzisztencia preszuppozíció, viszont Descartes főleg az ontológiai istenérvvel kapcsolatban többször is kifejezésre juttatja,³⁰ hogy az egzisztencia tulajdonság, predikátum. Nyilvánvaló, hogy az egzisztencia nem lehet egyidejűleg egy állítás preszuppozíciója és predikátuma is. Ha tehát Descartes elfogadta volna a *non entis nulla sunt predicata* elvet, akkor, minimális következetességet feltételezve, nem lett volna szabad elfogadnia az ontológiai istenérv során felhasznált megállapítást az egzisztenciáról; vagy ha elfogadta, hogy az egzisztencia predikátum, akkor nem lett volna szabad elfogadnia, hogy nem létezőkről semmit sem állíthatunk. Ha nem akarunk ilyen rövidrezárt ellentmondást tulajdonítani Descartes-nak, akkor talán próbálkozhatunk olyan interpretációval, amely szerint a *non entis nulla sunt predicata* elv összeegyeztethető az egzisztencia predikátum voltával. Először mondhatnánk, hogy az elv nem filozófiai-logikai, hanem ontológiai természetű – figyelmen kívül hagyva, hogy pontosan mit is jelent az „ontológiai természetű”. Ebben az esetben azonban nem tekinthető semmilyen következtetés elvének sem. Ha viszont nem elve semmilyen következtetésnek sem, akkor el kell vetnünk, hogy a *cogito, ergo sum* következtetés, el kell vetnünk tehát magát azt az interpretációt, amelynek megmentése érdekében a filozófiai-logikai elvet lefokoztuk ontológiai elvvé. Továbbá, mivel Descartes szerint akármilyen kijelentés – még egy ontológiai természetű kijelentés is – csak akkor lehet igaz és bizonyos, ha a *cogito, ergo sum* az, ezért még az ontológiaiként felfogott megállapítás is mindenképpen másodlagos lenne az első elvhez képest. Másodszer, mondhatnánk azt is, hogy az elv nem minden esetben igaz, és különösképpen nem igaz az isten esetében. Ilyen értelmezés mellett azonban az elv, minthogy megengedne kivételeket, egészen nyilvánvalóan kontingens kijelentéssé válna, s nem lehetne a kérdéses következtetés elve, és a *cogito, ergo sum*-hoz képest ismét csak másodlagos lenne.

Ha eltekintünk a *non entis nulla sunt predicata* elvvel kapcsolatos interpretációs nehézségektől, akkor is marad egy olyan súlyos probléma, amely alapvetően megkérdőjelezi Descartes első elvének ebben a részben vázolt interpretációját. Ennek a problémának a megvilágításához tisztáznunk kell, hogy mit is jelent közelebbről az a megállapítás, hogy az egzisztencia preszuppozíció. Ha például azt mondom, hogy Péter bejött a szobába, de Péter nem létezik, akkor nyilvánvalóan olyasmit mondok, ami valamilyen ellentmondást takar, mégpedig preszuppozicionális ellentmondást, mert a „Péter bejött a szobába” kijelentés preszuppozíciója az, hogy Péter létezik, a konjunkció második tagja viszont éppen ezt a preszuppozíciót tagadja. Világosan kell látnunk, hogy a „Péter bejött a szobába” kijelentésben a predikátumnak csak annyiban preszuppozíciója a „Péter létezik” kijelentés, amennyiben a szubjektumnak preszuppozíciója. Hiszen a „Péter kiment a szobából” kijelentésnek is preszup-

³⁰ Vö. többek között *Quintae Responsiones*, AT. VII. 382–383. o. Descartes ontológiai istenérvére és az egzisztencia preszuppozíció, illetve predikátum jellegére vonatkozóan lásd Altrichter, F., *Fogalom és lét*, I–II. *Világosság*, 6. XI (1970) 327–34. o. és 11. XII (1971) 640–656. o.

pozíciója az, hogy Péter létezik. Más szóval, az egzisztenciális előfeltevés a szubjektum logikai viselkedéséhez tartozik, azaz a tulajdonnevek, a leírások és a névmások logikai viselkedéséhez. Ennek pedig eléggé súlyos következményei vannak a *cogito, ergo sum* itt vázolt értelmezésére nézve. Mivel a következtetés érvényességét az „én” névmás, azaz a szubjektum, nem pedig a predikátum logikai viselkedése garantálja, Descartes azt a következtetést, hogy ő létezik, levonhatta volna *bármely más predikátum* alkalmazásával is, pontosabban szólva, ugyanezt a következtetést levonhatta volna bármely olyan kijelentésből, amelyben az „én” (vagy az „én”-nel az adott szempontból ekvivalens) szubjektum igaz módon kapcsolódik össze valamilyen predikátummal. Sőt, szigorúan véve Descartes ugyanezt a következtetést levonhatta volna bármely kijelentésből is, amelynek szubjektuma az „én” – beleértve még a hamis kijelentéseket is. Ugyanezt a következtetést levonhatta volna tehát nagyszámú kijelentésből is, például az „Én most dühös vagyok” vagy az „Én 1596-ban születtem” vagy a „Descartes egy darabig katona volt” vagy az „Én sétálok” kijelentések bármelyikéből is. Az *ambulo, ergo sum* ennél fogva ugyanúgy érvényes következtetés lenne, mint a *cogito, ergo sum*.

Gassendi, aki elfogadta a *non entis nulla sunt predicata* elvet, aki szerint az egzisztencia preszuppozíció és semmiképpen sem predikátum,³¹ ugyanezt az ellenvetést teszi a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatban, nyilvánvalóan abban a hitben, hogy Descartes első elve az említett típusú következtetés. Szemérveti Descartes-nak,³² hogy túl nagy apparátust használt fel valami egészen nyilvánvaló dolognak a bizonyítására, nevezetesen önmaga létezésének bizonyítására, és éppenséggel azért túlméretezett ez az apparátus, mert ugyanez a következtetés adódik bármilyen más aktusból is, hiszen minden, ami valamilyen aktust hajt végre, létezik. Hasonló, bár nem pontosan ugyanilyen ellenvetést tesz Hobbes is, amikor azt mondja: „Egészen bizonyos, hogy az *ego existo* kijelentésnek az ismerete az *ego cogito*-tól függ . . . De honnan tudjuk az *ego cogito* kijelentést? Biztosan nem máshonnan, mint hogy nem tudunk elgondolni semmilyen aktust sem az aktus szubjektuma nélkül, például az ugrást ugró nélkül, a tudást tudó nélkül, a gondolatot gondoló nélkül.”³³

Descartes az ellenvetésekre adott válaszában elismeri, hogy nem lehetséges aktus az aktus szubjektuma nélkül, mégis tagadja, hogy az *ambulo, ergo sum* párhuzamba állítható lenne a *cogito, ergo sum*-mal, s Descartes ezt csak akkor tagadhatja, ha első elve nem ebben a második értelemben vett következtetés, vagy egyáltalán nem is következtetés.

Nem túl világos viszont az, ahogyan Descartes indokolja és magyarázza, hogy mi a különbség a két eset között. Gassendinak például a következőket válaszolja: „Valójában maguk a szavaid adják nekem a legjobb alapot, hogy azt higgyem, erőfeszítéseim még mindig nem voltak elég nagyok, hiszen még nem sikerült igazán megértetnem veled a dolgot. Amikor azt mondod, hogy *ugyanazt a konklúziót levezethettem volna bármelyik másik cselekedetemből*, messze jársz az igazságtól, mert a gondolatok gondolásán kívül nincs olyan aktivitá-

³¹ Gassendi egzisztenciával kapcsolatos nézeteire, illetve Descartes ontológiai istenerének Gassendi-féle bírálataira vonatkozóan lásd Altrichter, F., i. m.

³² *Objectiones Quintae*, AT. VII. 259. o.

³³ *Objectiones Tertiae*, AT. VII. 173. o. „Certissimum est notitiam hujus propositionis, *ego existo*, pendere ab hac, *ego cogito*, . . . sed unde nobis est notitia hujus, *ego cogito*? Certe non ab alio quam ab hoc, quod non possumus concipere actum quemcumque sine subjecto suo, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante.”

som, amely felől teljesen bizonyos lennék (a bizonyosság metafizikai értelmében, mert hiszen itt csak erről van szó). Például, nem következtethetünk úgy, hogy *sétálok, tehát vagyok*, kivéve amennyiben a sétálás egy gondolat formájában tudatosul; mert csak evvel kapcsolatban bizonyos a következtetés, nem pedig a test mozgásával kapcsolatban, ami néha nem is áll fenn, mint álmaimban, amikor mégis úgy tűnik, sétálok. Ennélfogva, abból, hogy azt gondolom, sétálok, nagyon jól következtethetek annak a szellemnek a létezésére, amely ezt gondolja, de nem következtethetek a testére, amely sétál.”³⁴

Ez a válasz azt sugallja, hogy a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét a *cogito* és az *ambulo* eltérő bizonyosságában kell keresnünk. A *cogito* ugyanis metafizikai értelemben bizonyos, az *ambulo*-t viszont nem jellemzi ez a fajta bizonyosság. Van azonban valami zavaró Descartes válaszában, amikor azt mondja, hogy az *ambulo, ergo sum* érvényes lesz, mielőtt *sétálás*-on nem testi tevékenységet értek, hanem e tevékenység gondolatát — azaz, ha azt gondolom, hogy sétálok —, de a konklúziót az idézet utolsó mondata nem a *sum*-ban jelöli meg, hanem valami olyasféle kijelentésben, hogy létezik a szellemem, az elmém, amely a sétálás gondolatát gondolja.

Tovább növekszik a zűrzavar, ha figyelembe vesszük, hogyan jellemzi Descartes a *Principia*-ban ezt a különbséget: „... ha azt mondom, látok vagy sétálok, tehát vagyok, és itt a látáson vagy a sétáláson azt értem, amit a test visz végbe, akkor a konklúzió nem abszolúte bizonyos ... De ha magát a látás vagy a sétálás észrevételét vagy tudatát értem ... akkor a konklúzió egészen bizonyos.”³⁵ Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az előző idézettel ellentétben itt Descartes a *sum* konklúzió abszolút (azaz, metafizikai) bizonyosságában jelöli meg a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét, nem pedig a „premisszákat” jellemző bizonyosság különbségében.

Akármi legyen is Descartes válasza Gassendi és részben Hobbes ellenvetésére, akárhogyan magyarázza is Descartes a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét, az ellenvetés elégséges ahhoz, hogy elvessük azt az interpretációt, mely szerint a *cogito, ergo sum* a *non entis nulla sunt predicata* elv értelmében végzett következtetés. Hiszen az ilyen következtetéshez épp elég lett volna Descartes-nak megállapítania akár a *cogito*, akár az *ambulo*, akár a *video* igazságát, s nem kellett volna kikötnie, hogy az első elv-ben nagyon fontos szerepet játszik valami más is, például a metafizikai vagy abszolút bizonyosság, — bármit jelentsen is ez a kifejezés. Valami másnak is kell tehát szerepelnie a *cogito, ergo sum*-ban, olyasminek, amit az *ambulo, ergo sum* vagy a *video, ergo sum*

³⁴ *Quintae Responsiones*, AT. VII. 352. o. „Certe ego ex his ipsismet tuis verbis optimam mihi videor habere rationem iudicandi, nondum me ibi satis magno apparatu usum fuisse, quandoquidem efficere nondum potui ut rem recte intelligas. Cum enim ais *me idem potuisse ex quavis alia me actiones colligere* multum a vero aberras, quia nullius mea actionis omnino certus sum (nempe certitudine illa Metaphysica, de qua sola hic questio est), praeterquam solius cogitationis. Nec licet inferre, exempli causa: *ego ambulo, ergo sum*, nisi quatenus ambulandi constantia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis que hoc putat, non autem corporis quod ambulet.”

³⁵ *Principia*, AT. VIII—1. 7. o. „... si dicam ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; ... Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, ... est plane certa.”

nem tartalmaz, viszont fellelhető például a *dubito, ergo sum*-ban, mert Descartes egy helyen³⁶ azonosítja ezt a *cogito, ergo sum*-mal.

Sőt, Descartes bizonyos kulcsfontosságú helyeken a leghatározottabban leszögezi, hogy alapvetően elhibázott minden olyan kísérlet, amely a *cogito, ergo sum*-ot valamiféle következtetésnek próbálja felfogni. Az ilyen kísérletek legnagyobb hibája – megítélésem szerint – éppen az, hogy nem tudnak számot adni arról, hogy a sok lehetséges „premissza” közül Descartes miért választotta mégis a *cogito*-t. Talán éppen azért, mert a *cogito* egyáltalán nem premissza – ahogyan ezt a szót a logikában értették és értjük még ma is. Az általam adandó interpretáció, remélhetőleg, választ ad erre a sokat vitatott kérdésre is.

De pillanatnyilag maradjunk még szűkebb problémánknál és lássuk azokat a szövegeket, amelyekben Descartes tagadja, hogy első elve valamiféle következtetés lenne. Az ellenvetések második csoportjára adott válaszát, ahol a *cogito, ergo sum* szillogizmus voltát tagadja, már idéztük;³⁷ de ott még nem fordítottunk kellő figyelmet arra, hogy ugyanabban az idézetben Descartes mit mond pozitíve. A *cogito, ergo sum* pozitív jellemzésére Descartes azt hozza fel, hogy az, aki ezt a kijelentést mondja, *egyszerű mentális belátás* révén felismeri az egzisztenciát (pontosabban szólva a *sum*-ot) mintegy olyan dologként, amit *per se* tud. Az egyszerű mentális belátás révén felismert és *per se* tudott *sum* pedig nem lehet következtetés eredménye. A *cogito, ergo sum*-ban tehát valami más összefüggésnek kell rejtőznie, mint amit valamilyen következtetés teremthet meg a *cogito* és a *sum* között, az *ergo* tehát ennél fogva nem lehet következtetés kifejezésére szolgáló szinkategorematikus terminus.

Továbbá, Descartes Burmannak adott válaszában kiemeli, hogy a *cogito, ergo sum*-ot mindenki csak a saját esetéből tudja,³⁸ ami azt jelenti, hogy első elve lényegéhez tartozik annak egyes szám első személyű volta (jóllehet az elv megfogalmazásánál nem tartja magát mindig az egyes szám első személyhez). Ha viszont az említett típusú következtetés volna az első elv, akkor az egyes szám első személy használata egyáltalán nem lenne fontos, s az első elv bármilyen más olyan formában is megfogalmazható volna, amely eleget tesz a pre-szuppozíciók logikájának. Továbbá, Newcastle márkijához írt levelében, a *cogito, ergo sum* lényegét magyarázva ezt írja: „... je pense, donc je suis. Ez az ismeret egyáltalán nem következtetés, nem is olyan tananyag, amelyet tanárai önnek átadtak, hanem valami olyasmi, amit az ön szelleme lát, érez és megragad . . .”³⁹ És végül, nem egyeztethetők össze a *cogito, ergo sum* következtetésként való interpretációjával a *Meditationes* főszövegében adott megfogalmazások sem,⁴⁰ amelyekkel később részletesen szeretnék még foglalkozni.

VII

Megvizsgáltuk tehát azt a két interpretációt, amely szerint Descartes filozófiájának első elve tulajdonképpen következtetés, megvilágítottuk a kétféle következtetés logikai formáját, majd mindkét interpretációt elvetettük. Ennek

³⁶ *Recherche*, AT. X. 523. o., . . . *dubito, ergo sum* vel, quod idem est: *cogito, ergo sum* . . .”

³⁷ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o., Vö.: 21. lábjegyzet.

³⁸ *Responsiones Renati Des Cartes*, AT. V. 147. o.

³⁹ *Descartes au Marquis de Newcastle*, AT. V. 138. o., . . . je pense, donc je suis. Or cette connoissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ny une instruction que vos maitres vous ayent donné; vous esprit la voit, la sent et la manie . . .”

⁴⁰ *Meditationes*, AT. VII. 25. o.

során felvetettük azt a lehetőséget is, hogy talán a *cogito, ergo sum* egyáltalában nem következtetés. Ha nem következtetés, akkor lehetséges talán, hogy csak egyetlen kijelentés. Ennél az interpretációs lehetőségnél nem szükséges hosszan elidőzni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ennek az értelmezésnek két változata van. Az egyik változat szerint, amelyet többek között például Schopenhauer képviselt,⁴¹ a *cogito, ergo sum* analitikus kijelentés, analiticitását azonban nem az *ergo* jelentése biztosítja, hanem a másik két szóé. Nem eleve kudarcra ítélt vállalkozás néhány olyan Descartes-szöveget keresni, amely talán felhozható lenne emellett az értelmezési változat mellett. A másik változat, illetve álláspont szerint a *cogito, ergo sum* szintetikus kijelentés, szintetikus voltát pedig az biztosítja, hogy igazsága csak valamilyen sajátos fajtajú észleléssel vagy észrevevéssel, nevezetesen introspekcióval vagy intuációval dönthető el. Hasonlóképpen nem teljesen reménytelen vállalkozás néhány olyan szövegrészt keresni, amely talán felhozható lenne emellett az értelmezési változat mellett is. Mindkét változatot el kell azonban vetnünk, de nem azon az alapon, hogy anakronizmus Descartes-nak tulajdonítani a szintetikus-analitikus megkülönböztetését, hiszen Descartes teljesen tisztában volt ezzel a különbséggel, jóllehet más szavakkal jellemezte azt, hanem azon az alapon, hogy a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos döntő szövegrészekkel összeegyeztethetetlen. Ennek ellenére azt kell mondanom, hogy Descartes első elvének egyetlen kijelentésként való interpretációja, illetve ennek bármelyik változata, közelebb van az igazsághoz, mint a szillogisztikus vagy a preszuppozicionális következtetésen alapuló interpretáció, amivel persze nem akarom azt is mondani, hogy helyes, elfogadható értelmezés.

VIII

Nagyon itt van már az ideje, hogy rátérjünk annak az új értelmezésnek a vázolására, amelyet e tanulmány elején ígértünk. Ennek az értelmezésnek az egyik, nélkülözhetetlen elemét már a korábbiakban tisztáztuk, azt az elemét ugyanis, hogy a *cogito* propozicionális attitűd-ige, s ilyenformán nem azt jelenti, hogy *gondolkodom*, hanem *azt gondolom, hogy . . .* A propozicionális attitűd-igék tárgya kijelentés. Jelenlegi feladatunk az, hogy meghatározzuk, Descartes első elvében mely kijelentéssel kell kitöltenünk a három ponttal jelzett üres helyet. Ha megtaláltuk a *cogito* propozicionális tárgyát, akkor remélhetőleg világossá válik az *ergo* jelentése is.

Talán érdemes még ezelőtt megjegyeznünk, hogy a korábbiakban említett és elvetett interpretációk egyike sem veszi figyelembe azt, amit a *cogito* alapvető kétértelműségének nevezünk, s nagyon valószínűen azért nem, mert a szövegkörnyezetből és a Descartes által megoldani szándékozott filozófiai probléma történeti és logikai kontextusából kiragadott *cogito, ergo sum*-ra koncentrál. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a fentebb elemzett értelmezések invariánsná tehető a *cogito* alapvető kétértelműségével szemben, ami mindenképpen rendkívül súlyos fogyatékoságuk, mivel a *cogito* két alapjelentése alapvető logikai különbséget takar. Az alábbiakban kifejtendő értelmezés viszont nem tehető invariánsná ezzel a kétértelműséggel szemben, hiszen a *cogito* igének csak az egyik jelentésére támaszkodik.

⁴¹ Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tillner-Verlag, Berlin, 1924. II. kötet 38. o.

Az interpretáció kifejtését Spinoza észrevételeinek felelevenítésével szeretném folytatni. Spinoza ugyanis felismerte, hogy a *cogito, ergo sum*-ban, képletes kifejezéssel élve, a *sum* hordja a kalapot. Az *Etika*-hoz hasonlóan szintén axiomatikusan felépített *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* első kijelentése leszögezi, hogy egyetlen dolog felől sem lehetünk abszolúte bizonyosak, ameddig nem tudjuk, hogy mi magunk léteünk-e. A második kijelentés viszont éppen azt állapítja meg, hogy az *ergo sum* szükségszerűen *per se* tudott. A harmadik és a negyedik kijelentésből együttvéve pedig az következik, hogy Descartes filozófiájának első elve szigorúan szólva nem a *cogito, ergo sum*, hanem csak a *sum*, vagy ahogy Spinoza megfogalmazza, az *ergo sum*.⁴² Spinozának ezek a megállapításai alapvető fontosságúak a karteziánus *cogito, ergo sum* megértése, illetve értelmezése szempontjából, mivel a helyes interpretáció egyik további nélkülözhetetlen elemét képezik, amivel persze nem akarom azt mondani, hogy Spinozának a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos többi megállapítása is pont ennyire jelentős vagy akár igaz.⁴³ Látnunk kell tehát, miként Spinoza látta, hogy Descartes filozófiájának első elvét csak a *sum* oldaláról közelíthetjük meg helyesen. Az első elv ugyanis a *sum* – bizonyos feltételek melletti – abszolút vagy ami ugyanaz, metafizikai bizonyosságát szögezi le, s az első elvben a *cogito a sum* szempontjából majdhogynem alárendelt szerepet játszik, mert csak azt a feltételt rögzíti, amely mellett a *sum* abszolút bizonyos kijelentéssé válik. A „létezem”, a „vagyok” kijelentés *önmagában* persze nem abszolút bizonyos, abszolút bizonyossá csak akkor válik, ha ezt a kijelentést én gondolom vagy én gondolom el; más szavakkal kifejezve ugyanezt, ha én azt gondolom, hogy vagyok, akkor abszolút bizonyos, metafizikailag kétségbevonhatatlan az a kijelentés, hogy vagyok. Azt gondolom, hogy vagyok, tehát vagyok – így lehetne Descartes tömören megfogalmazott első elvét parafrázálni. Ezzel a lépéssel, s ezt könnyű felismerni, az interpretáció lényegéhez jutottunk el, hiszen most már látjuk, hogy Descartes első elvében a *cogito* propozicionális tárgya maga a *sum* kijelentés, és a *cogito* és a *sum* között az a speciális viszony áll fenn, hogy a „létezem”, a „vagyok” olyan kijelentés, amelynek szükségszerűen igaz volta, abszolút bizonyossága abból a feltételből származik, hogy én gondolom vagy elgondolom ezt. A „vagyok” kijelentés az „azt gondolom, hogy . . .” propozicionális attitűd logikai béklyójában szükségszerű kijelentésként viselkedik. A *cogito, ergo sum*, amely ennek a belátásnak a tömör megfogalmazása, ilyenformán rendkívül nagy ismeretelméleti jelentőségű, és alapjában véve helytálló filozófiai észrevétel.

Descartes a második elmélkedésben a lehető legvilágosabban meg is fogalmazza, hogy erről és nem másról van szó: „De meggyőztem magam arról, hogy semmi sincs a világban, nincs ég, nincs föld, nincs szellem és nincs test; nem győztem-e meg magam ezenközben, hogy én magam sem vagyok? Egész biztosan voltam, ha meggyőztem magam valamiről. De van valamilyen mindenható és rendkívül furfangos csaló, aki szánt szándékkal mindig becsap engem. Kétségtelen tehát, hogy vagyok, ha becsap engem, és csapjon be, ahogy csak tud, sohasem fogja elérni, hogy semmi ne legyek, amíg azt gondolom, hogy valami vagyok. Így hát, miután alaposan átgondoltam és gondosan megvizsgáltam mindent, arra a határozott következtetésre kell jutnom, hogy

⁴² Spinoza, B., i. m., id. kiadás. I. kötet, 151. és 152. o.

⁴³ Spinoza mindenekelőtt akkor téved, amikor a *cogito, ergo sum*-ot és a *sum res cogitans*-t ekvivalensnek tekinti. A két kijelentés tényleges viszonyát illetően lásd később.

ez a kijelentés: *vagyok, létezem*, szükségképpen igaz, valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom.”⁴⁴ Vagy valamivel később, de még mindig a második elmélkedésben Descartes így fogalmaz: „... egyedül a gondolat nem választható el tőlem. Vagyok, létezem, ez bizonyos. De meddig? Csak addig, amíg gondolom. Mert könnyen megeshetne, hogy ha nem gondolnék semmit sem, én magam azonnal megszűnnék létezni. Most ugyanis nem fogadok el semmit sem, ami nem szükségképpen igaz . . .”⁴⁵ A harmadik elmélkedésben is megtalálhatjuk ugyanezt: „... csapjon be engem, aki csak tud, soha sem fogja elérni azonban, hogy semmi legyek, amíg azt gondolom, hogy valami vagyok . . .”⁴⁶ De nemcsak a *Meditationes* főszövegéből hozhatunk teljesen félreérthetetlenül megfogalmazott részeket, hanem egyéb helyekről is. Az elmélkedések *Synopsis*-ában, ahol Descartes a második elmélkedés célkitűzését és alapvető mondanivalóját is összegezi, megintcsak félreérthetetlenül fogalmaz Descartes, mondván, hogy az elme, vagyis a szellem, amely feltételezi, hogy mindaz nem létezik, amelynek létezését akár a legkisebb kétellyel lehet illetni, észreveszi, illetve felismeri, hogy abszolúte lehetetlen, hogy ő maga ne létezen.⁴⁷ Bourdin ellenvetéseire pedig azt válaszolja, hogy a filozofálás, és bármilyen kijelentés szilárd megállapításának kezdete saját létezésének tudása, majd azt mondja, hogy semmi sem bizonyosabb és evidensebb, mint az, hogy *én létezem*.⁴⁸ És az azonos vagy hasonló értelmű passzusokat még hosszan lehetne sorolni.

Az idézett Descartes-szövegek világossága ellenére nagyon sok mindent kell még tisztáznunk ahhoz, hogy az interpretáció helyességéről meggyőződhesünk. Mindenekelőtt válaszolnunk kell arra, hogy a jelzett értelmezés szerint mi a különbség a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* között, és miért tekinthette Descartes a *cogito, ergo sum*-ot és a *dubito, ergo sum*-ot ekvivalensnek. A későbbiekben pedig arra is válaszolnunk kell, hogy miért választotta végül is a *cogito, ergo sum*-ot például a *dubito, ergo sum* helyett. Azt hiszem, minden interpretáció helyessége vagy helytelensége ezeknek a kérdéseknek a korrekt megválaszolásán áll vagy bukik. Szeretném kimutatni, hogy az általam javasolt interpretáció alapján, és csak ennek alapján lehetséges ezeket a problémákat tisztázni.

Az első kérdésre elég könnyen tudunk válaszolni. A *cogito, ergo sum*-ot és az *ambulo, ergo sum*-ot az különbözteti meg egymástól, hogy a *cogito* propozicionális attitűdöt fejez ki, míg az *ambulo* nem. Nyilvánvaló értelmetlenség lenne az *ambulo*-t propozicionális attitűdként felfogni, hiszen például az „azt sétálok,

⁴⁴ *Meditationes*, AT. VII. 25. o. „Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronunciatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum.”

⁴⁵ *Meditationes*, AT. VII. 27. o. „... cogitatio est; hae sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum . . .”

⁴⁶ *Meditationes*, AT. VII. 36. o. „... fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo . . .”

⁴⁷ AT. VII. 12. o.

⁴⁸ *Objectiones Septimae*; AT. VII. 480. és 481. o.

hogyan írta az „Állam-ot” vagy az „azt sétálok, hogy vagyok” mondat az értelmetlenség mintapéldája. Minthogy az *ambulo* nem propozicionális attitűd nem állhat fenn közte és a *sum* között az a sajátos viszony, amely fennáll a *cogito* és a *sum* között. A „létezem” kijelentés nem válik szükségszerűen igazzá, nem válik abszolút bizonyossá attól, hogy sétálok. A sétálás nem propozicionális attitűd, nem olyan feltétel, amely befolyásolná a „létezem” kijelentés ismeretelméleti státusát. Metafizikailag nem lesz kétségbevonhatóan a „létezem” kijelentés attól, hogy sétálok, viszont kétségbevonhatatlan lesz attól, hogy azt gondolom, hogy létezem. Nem véletlen tehát, hogy Descartes a *Principia*-ban a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét a *sum* bizonyosságában vélte megtalálni.

Kissé bonyolultabb a helyzet a másik problémával kapcsolatban, mert Descartes sehol sem mondja meg, hogy miért és milyen szempontból tekinti ekvivalensnek a *cogito, ergo sum*-ot és a *dubito, ergo sum*-ot. Van-e valami olyan közös tulajdonságuk, sajátosságuk, amelynek szempontjából Descartes jogosan azonosította ezeket a megfogalmazásokat? Sőt, hozzátartozik az igazsághoz, hogy Descartes más megfogalmazásokat is használ a *cogito, ergo sum* ekvivalenseiként. Az eddig idézett részekben például félreérthetetlenül szerepelnek a következő kifejezések: „azt mondom, hogy...”, (vagy „kimondom, hogy...”), „elmémbe megfogalmazom, hogy...” „kétségbe vonom, hogy...”, „elgondolom, hogy...”, „megpróbálom meggyőzni magam, hogy...”. Az elmondottak után azonban talán már nem túl nehéz sejteni, hogy ezek a kifejezések csak abból a szempontból ekvivalensek, hogy azonos funkciót tölthetnek be, azaz ugyanúgy mint az „azt gondolom, hogy...” olyan feltételt rögzítenek, amely mellett a „létezem” kijelentés abszolút bizonyossá válik. De ha ez így van, akkor Descartes mégis miért részesítette előnyben a *cogito*-t a többi kifejezéssel szemben?

IX

Ennek a kérdésnek a megválaszolását halasszuk későbbre, most inkább tegyük a lehető legvilágosabbá, vagy legalábbis az eddigiéknél jóval világosabbá azt a viszonyt, amely a „létezem” kijelentés és az említett propozicionális attitűdök között fennáll.

Descartes, mint közismert, a kétségbevonhatatlan, az abszolút bizonyos tudáshoz a kételkedés módján jut el, azaz, megpróbálja elgondolni, hogy mely kijelentések *lehetnek* vagy inkább *lehetnének* hamisak, a „lehetőség” egy bizonyos logikai értelmében. A *cogito, ergo sum* pedig ennek a kételkedési folyamatnak a végpontja, hiszen Descartes első elvében éppen azt a kijelentést fogalmazza meg, amely bizonyos feltétel mellett kétségbevonhatatlan, amelynek hamisságát nem tudjuk elgondolni. Vitathatatlan, hogy nagyon sok mindent el tudunk gondolni, és nagyon sok mindennek az ellenkezőjét is el tudjuk gondolni. Például nyugodtan gondolhatom most azt, hogy esik az eső, hogy a tollam eltört, hogy Arisztotelész nem is létezett. És nyugodtan gondolhatom azt is, hogy nem esik az eső, hogy a tollam nem tört el, vagy hogy Arisztotelész létezett. Ugyanígy gondolhatják ezeket a gondolatokat mások is. Sőt, gondolhatom azt, hogy esik az eső, miközben valójában nem is esik az eső, vagy gondolhatom azt, hogy nem esik az eső, miközben valójában esik. Tömören fogalmazva azt mondhatnám, hogy az „x azt gondolja, hogy p” konzisztens kifejezés x és p majdnem minden értékére nézve.

Ha most x helyébe „Descartes”-ot helyettesítünk, és emlékezetünkbe idézzük, hogy a módszeres kétely értelmében Descartes *minden* kijelentés tagadását próbálta elgondolni, abban a reményben, hogy talál majd olyan kijelentést, amelynek tagadását abszurd elgondolnia, akkor előbbi formulánkat „Descartes azt gondolja, hogy nem- p ”-re kell változtatnunk. Teljesen rendben van a formulánk, ha p helyébe olyan kijelentéseket helyettesítünk, hogy esik az eső, Mersenne dühös, Mersenne létezik, isten létezik, külvilág létezik stb. Ha Descartes azt gondolja, hogy nem esik az eső, Mersenne nem dühös, Mersenne nem létezik, isten nem létezik stb., akkor a formula még mindig konzisztens marad.⁴⁹ Logikai szempontból mi a helyzet azonban akkor, ha Descartes azt gondolja, hogy Descartes (azaz ő maga) nem létezik?

Azt a kijelentést, hogy Descartes nem létezik, mindenki el tudja gondolni abszurditás nélkül, és azt a mondatot, hogy „Descartes nem létezik” mindenki képes kimondani ugyancsak abszurditás nélkül. Egyetlenegy kivétel létezik a mindenki alól, egyetlen ember nem gondolhatja vagy mondhatja abszurditás nélkül azt, hogy Descartes nem létezik – maga Descartes. Ha maga Descartes gondolná, vagy maga Descartes mondaná, hogy Descartes nem létezik, akkor Descartes egy bizonyos, jól meghatározható értelemben abszurditást gondolna vagy mondana. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „Descartes azt gondolja, hogy nem- p ” inkonzisztenssé válik, ha p helyébe a „Descartes létezik” kijelentést helyettesítjük. Vegyük észre, hogy a „Descartes kétségbe vonja, hogy p ”, a „Descartes azt mondja, hogy nem- p ”, a „Descartes elméjében megfogalmazza, hogy nem- p ”, a „Descartes megpróbálja meggyőzni magát, hogy nem- p ”, a „Descartes elgondolja, hogy nem- p ” szintén inkonzisztenssé válik, ha p helyébe a „Descartes létezik” kijelentést helyettesítjük, és pont ugyanabban az értelemben válik inkonzisztenssé, amelyben a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik” inkonzisztens. Tehát a Descartes által a *cogito* ekvivalenseiként használt kifejezések bizonyos helyettesítések mellett ugyanazt a típusú abszurditást, illetve inkonzisztenciát mutatják.

De hogyan pontosíthatnánk azt az abszurditást vagy inkonzisztenciát, amelyet a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik” magában rejt? Nem lehet elégszer és eléggé hangsúlyozni, hogy természetesen *önmagában* a „Descartes nem létezik” kijelentés teljesen normálisan viselkedő kontingens kijelentés és nem tartalmaz semmiféle abszurditást vagy inkonzisztenciát, a kijelentés csak a „Descartes azt gondolja, hogy . . .” propozicionális attitűd kötelékében kezd logikailag rakoncátlankodni. A „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik” nem úgy inkonzisztens persze, ahogy inkonzisztens az „esik az eső és nem esik az eső” vagy a „Descartes létezik és Descartes nem létezik” konjunkció, azaz nem szinkategorematikus terminusok kapcsolata teszi inkonzisztenssé. De azt sem mondhatjuk, hogy ugyanúgy inkonzisztens, ahogy inkonzisztens a „Péter bejött a szobába, de Péter nem létezik” konjunkció, azaz nem preszuppozicionális ellentmondást rejt magában. Abban és csak abban az értelemben inkonzisztens, hogy a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik”-ben az alárendelt mondat igazságának

⁴⁹ Pillanatnyilag tekintsünk el attól, hogy Descartes véleménye szerint a formula konzisztens marad akkor is, ha p helyébe egy matematikai vagy logikai igazságot helyettesítünk. A metaforikus értelemben vett démon hipotézise mögött éppen az rejlik, hogy a matematikai és a logikai igazságok, röviden a szükségszerű kijelentések, is kétségbe vonhatók. A problémára azonban a későbbiekben szeretnék visszatérni.

ellentmond a főmondat igazsága. A főmondat igazsága úgyszólván megsemmisíti a mellékmondat igazságát. Azt is mondhatnám, hogy ha Descartes gondolja azt a kijelentést, hogy Descartes nem létezik, akkor a kijelentés elgondolása vagy gondolatban való megfogalmazása ellentmond az elgondolt vagy megfogalmazott kijelentés igazságának. Tehát a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik”-ben két kijelentés sajátos (grammatikai alárendelés révén kialakuló) összekapcsolódása eredményezi az inkonzisztenciát. Nem kell nagyon meglepődnünk azon, hogy felleltük ezt az inkonzisztenciát, hiszen ez tulajdonképpen csak az inkonzisztencia bizonyos sajátos típusát példázza. Norman Malcolm kimutatta például,⁵⁰ hogy bizonyos kijelentéseknek ellentmondhat a kijelentések megtétele, s ilyenformán szükségképpen hamisak, valahányszor megtesszük őket. Malcolm, aki a szkeptikus álom-argumentum cáfolatát kísérli meg, az „Én most alszom” kijelentésről mutatta ki, hogy összeegyeztethetetlen a kijelentés megtételével. Elég sok olyan példát lehetne még felhozni, amely ugyanazt a típusú inkonzisztenciát testesíti meg, mint a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik”.

Ha Descartes megpróbálja elgondolni, hogy Descartes nem létezik, akkor kísérlete logikailag kudarcra van ítélve, hiszen inkonzisztenciába fullad. Ilyenformán a „Descartes nem létezik” kijelentés szükségképpen hamis, valahányszor Descartes gondolja, mondja vagy elméjében megfogalmazza azt. De, mint közismert, egy ellentmondás vagy akármilyen más típusú inkonzisztencia ellentéte, illetve tagadása szükségszerű igazságot, logikailag kétségbevonhatatlan igazságot eredményez. Ha tehát Descartes nem azt gondolja, hogy Descartes nem létezik, hanem épp ellenkezőleg, azt gondolja, hogy Descartes létezik, akkor hogy úgy mondjam, logikai garancia van arra, hogy Descartes létezik. A „Descartes azt gondolja, hogy Descartes létezik” ilyenformán szükségszerű igazságot fejez ki, természetesen nem abban az értelemben, hogy Descartes-nak szükségképpen azt kell gondolnia, hogy Descartes létezik, hanem abban az értelemben, hogy a „Descartes létezik” kijelentés szükségképpen igaz, ha Descartes gondolja ezt, vagy ha Descartes azt gondolja, hogy Descartes létezik, akkor szükségképpen igaz, hogy Descartes létezik. Akár azt is mondhatnám, hogy a „Descartes létezik” kijelentés igazsága nélkülözhetetlen, szükséges feltétele annak, hogy Descartes gondolhassa, elméjében megfogalmazhassa ezt a kijelentést. A „Descartes létezik” kijelentés igazságát logikailag garantálja már pusztán az, hogy a „Descartes létezik” gondolatot maga Descartes gondolja. És valahányszor ezt a gondolatot gondolja, ez a gondolat szükségképpen igaz lesz. „Vagyok, létezem, ez bizonyos. De meddig Csak addig, amíg gondolom” – mondja Descartes a fentebbi idézetben, ahol a „meddig” nem arra vonatkozik, hogy Descartes meddig létezik, hanem arra, hogy meddig bizonyos, meddig kétségbevonhatatlan, meddig szükségszerű az, hogy Descartes létezik. Mert lehetséges, hogy Descartes nem gondolja azt, hogy Descartes létezik, vagy hogy nem Descartes gondolja azt, hogy Descartes létezik. Ha ilyen helyzet áll elő, ha például Descartes nem gondolja ezt, vagy csak Mersenne gondolja ezt, akkor a „Descartes létezik” kijelentés elveszti szükségszerűen igaz voltát, marad az, ami önmagában, azaz egy pusztán kontingens kijelentés, amelynek hamissága logikailag teljesen lehetséges. Descartes a szükségszerűség elvesztését, a kontingenssé válást fejezi ki az

⁵⁰ Malcolm, N., *Dreaming and Scepticism*, in: *Descartes, A Collection of Critical Essays*, (szerk. W. Doney), Doubleday, New York, 1967. 59–60. o.

idézett folytatásában azzal, hogy „... megeshetne, hogy ... én magam azonnal megszűnnék létezni”, hiszen, a félreérthetlenség kedvéért rögtön hozzáteszi, hogy az adott összefüggésben csak azt fogadja el, ami szükségszerűen igaz, márpedig a „Descartes létezik” kijelentés nem szükségszerűen igaz, ha Descartes nem gondolja ezt, vagy ha valaki más gondolja ezt.

Van a fenti fejtegetésnek egy olyan szépséghibája, amelyet a figyelmes olvasó már a gondolatmenet elindításakor bizonyára észrevett. Az ugyanis, hogy Descartes sehol sem beszél a „Descartes létezik” kijelentésről, hanem ehelyett a „vagyok”, „létezem” kijelentést vizsgálja. Sőt, a korábbiakban már megkockáztattuk azt a megjegyzést, hogy a *cogito, ergo sum* lényegéhez tartozik az egyes szám első személyű megfogalmazás is. Jelent-e azonban logikai különbséget, ha Descartes egyes szám első személyben beszél magáról, nem pedig egyes szám harmadik személyben? Bizonyos szempontból jelent különbséget, bizonyos szempontból nem. Nem jelent különbséget abból a szempontból, hogy ugyanaz az inkonzisztencia, illetve ugyanaz a szükségszerűség fejeződik ki egyes szám első személyű megfogalmazásban is, mint egyes szám harmadik személyben. Más szempontból természetesen van különbség.⁵¹ Az egyes szám első személy Descartes általi használata jelzi ugyanis, hogy Descartes-ról és csakis Descartes-ról lehet szó a korábbi formulánkban. Fentebb leszögeztük, hogy az „x azt gondolja, hogy nem-p” csak az x és a p bizonyos értéke mellett válik a fentebb meghatározott értelemben inkonzisztenssé, nevezetesen, amikor Descartes gondolja azt, hogy Descartes nem létezik, azaz csak Descartes számára inkonzisztens azt gondolni, hogy Descartes nem létezik. Az egyes szám első személy használata kiköszöböli ezt a pótlólagos feltételt, és a legvilágosabban felszínre hozza a „nem létezem” inkonzisten-

⁵¹ A különbség jellemzésében támaszkodom Hintikka bizonyos észrevételeire (Hintikka, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, *The Philosophical Review*, No. 1. 71 (1962). 3–32. o., újranyomva, Hintikka, J., *Knowledge and the Known* c. kötetében, Reidel, Dordrecht, 1974. 5. fejezet), anélkül azonban, hogy elfogadnám Hintikka koncepcióját, amelyet cikkében vázol. Hintikka szerint ugyanis Descartes megsejtett valamit a performativitásból, s a *cogito, ergo sum* performatív bizonyosság kifejezése, mivel tagadása performatív abszurditás. Hintikka, megítélésem szerint, többszörösen is téved. Először is, teljesen történetietlennek tűnik egy speciálisan 20. század nyelvfilozófiai fogalmat, a performativitás fogalmát belemagyarázni Descartes-ba. Másodszor, a performativitás bizonyos nyelvi kifejezések sajátossága, nyelvi kifejezések nélkül performativitás definíció szerint nincsen. Márpedig egy gondolatot gondolni nem ugyanazt jelenti, mint egy performatív kifejezést kimondani. Gondolhatok egy gondolatot anélkül is, hogy akármilyen nyelvi kifejezést kimondanék vagy használnék. Nem véletlen tehát, hogy Hintikka ahhoz, hogy átléphessen a „kimondani”-tól a „gondolni”-hoz, egy hamis feltételezést kényszerül bevezetni, nevezetesen azt, hogy gondolni semmi más, mint csendben mondani, vagy kimondani, azaz, hogy gondolni nem jelent mást, mint „belső” beszédet folytatni. Hintikka nem veszi figyelembe azt sem, hogy Descartes olyan más kifejezéseket is ekvivalensnek tart a *cogito*-val, amelyek semmiképpen sem tesznek lehetővé performatív értelmezést. Harmadszor, ha a *cogito, ergo sum* tényleg performatív bizonyosság lenne, akkor Descartes számára minden értelmét elvesztené, hiszen a performativitás lényegéhez tartozik az igazságérték hiánya, Descartes pedig egy kétségbevonhatatlanul igaz kijelentést próbál a *cogito* révén fellelni. Egy további nehézség, hogy Hintikka úgy indul ki a „kimondani” performativitásából és úgy viszi át ezt a „gondolni”-ra, hogy közben nem veszi figyelembe az első elmélekdedések kételyeit, ahol Descartes a leghatározottabban kétségbe vonja saját testének létét is, márpedig kimondani valamit nagyon nehéz lenne test nélkül. Hintikka cikkének más irányú kritikájára vonatkozóan lásd, Weinberg, J. R., *Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article*, *The Philosophical Review*, No. 4. 71 (1962). 483–491. o., és Carney, J. D., *Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitans*, *The Philosophical Review*, No. 4. 71 (1962). 492–496. o.

ciáját, illetve a „létezem” szükségszerűségét. Az egyes szám első személy használata, azaz az „én” személyes névmás, amely *jelzi* azt a személyt, akire a „Descartes” tulajdonnév csak referál, használata tehát garantálja, hogy az „x azt gondolja, hogy x nem létezik”-ben vagy az „x azt gondolja, hogy x létezik”-ben az x egy és ugyanazon személy. Azaz csak az egyes szám első személy használata hozza tiszta formára – pótlólagos feltétel kikötését nem igénylő formára – az inkonzisztenciát, illetve a szükségszerűséget. Az egyes szám első személy használata tehát logikailag garantálja, hogy az „azt gondolom, hogy nem létezem” formula *sohasem lehet konzisztens*, hogy a „nem létezem” kijelentés szükségképpen hamis, „valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom”, s ilyenformán a „létezem” szükségképpen igaz, „valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom”.

X

A *coqito, ergo sum*-ban tehát Descartes tömören fogalmazta meg azt a felismerést, hogy a „vagyok” tagadását nem lehetséges elgondolnom, és azért, ha a „vagyok”-ot gondolom, akkor a „vagyok” szükségképpen igaz. Ilyenformán az *ergo* nem következtetés kifejezése, ahogy a „következtetést” érteni szokták, hanem a *sum* és a *coqito* fentebb vázolt speciális logikai viszonyának kifejeződése.

Ezek után már könnyű kimutatnunk, hogy miben tévednek azok, akik a *coqito, ergo sum*-ot analitikus vagy szintetikus kijelentésnek tartották. A *coqito, ergo sum* nem analitikus abban az értelemben, hogy a *coqito* ugyanazt jelentené, mint a *sum*, és abban az értelemben sem analitikus, hogy a *coqito* jelentése tartalmazná a *sum* jelentését. A *coqito, ergo sum* egyáltalán nem analitikus kijelentés az „analitikus” szokásos értelmében, hanem egészen más típusú szükségszerűséget takar. Schopenhauer például látta, hogy valamiféle szükségszerűséget fogalmaz meg Descartes első elve, de ezt a szükségszerűséget hibásan az analitikus kijelentések szükségszerűségével azonosította. Az ellentétes álláspont képviselői jól látták, hogy Descartes létezőse, vagy akármelyikünk létezőse csak kontingens ténye a világnak, hogy a világ nem dőlt volna össze, ha történetesen Descartes nem létezett volna, vagy ha akármelyikünk nem létezne. Jól látták tehát, hogy önmagában véve a „létezem” kontingens, azt azonban már nem vették észre, hogy az „azt gondolom, hogy . . .” propozicionális attitűd jármában szükségszerű igazságként viselkedik.

A „vagyok” tehát önmagában kontingens, ha viszont én gondolom, akkor szükségszerű. Szükségszerű, abszolút bizonyos vagy metafizikailag bizonyos kijelentéssé válik, és az eddigi idézeteken kívül mi sem mutatja jobban, hogy Descartes erre gondolt, mint az, hogy a „vagyok” ilyen feltétel mellett – és csak ilyen feltétel mellett – eleget tesz az abszolút vagy metafizikai bizonyosság általa adott definíciójának. Az ellenvetések második csoportjára adott válaszában a *perfectissima certitudo* meghatározása a következőképpen hangzik: „Nem vonhatjuk kétségbe ezeket (– mármint az ilyen bizonyossággal rendelkező kijelentéseket – *A. F.*), hacsak nem gondolunk rájuk, de nem gondolhatunk rájuk anélkül, hogy egyidejűleg igaznak ne hinnénk őket, miként feltételeztük, tehát nem vonhatjuk kétségbe ezeket anélkül, hogy egyidejűleg igaznak ne hinnénk őket, azaz egyáltalán nem vonhatjuk kétségbe őket.”⁵²

⁵² *Secundae Responsiones*, AT. VII. 145–146. o. „Non possumus enim de iis dubitare,

Descartes az ilyen bizonyosság első példajaként hozza fel, hogy én, míg ezt gondolom, létezem (*ego, dum cogito, existam*).⁵³ Descartes több ilyen típusú példát hoz fel, a *sum* mégis egyedülálló ezek között a kijelentések között, hiszen ez az egyetlen kontingens egzisztenciális kijelentés, amely abszolút bizonyos, logikailag kétségbevonhatatlan – jóllehet talán nem az egyetlen logikailag kétségbevonhatatlan kontingens kijelentés. A *sum* egyedülálló kijelentés abban az értelemben, hogy az egyetlen olyan kontingens kijelentés, amely logikailag kétségbevonhatatlan módon rögzíti valaminek a létezését.

A *sum* azonban nemcsak metafizikailag bizonyos kijelentés (természetesen a korábbiakban kifejtett értelemben), hanem olyan kijelentés is, amelyet tudunk. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha Descartes azonosítja a tudást az abszolút bizonyossággal. De *honnan* tudjuk azt, hogy vagyunk, vagy pontosabban szólva, *honnan* tudom, hogy vagyok? Egészen nyilvánvalóan nem tapasztalati, nem észlelési evidencia alapján tudom, hogy vagyok. A tapasztalatnak, az észlelésnek a *sum* bizonyosságában, azaz saját létezésem tudásában nincsen semmilyen szerepe sem. Az ellentétes feltételezés ugyanis ellentmondana annak, hogy Descartes az első elmélkedésben a szkeptikus illúzió argumentum és az álom argumentum segítségével kétségbe vonja és kétségbevonhatónak minősíti mindazt, amit az érzékek mutatnak vagy amit az érzékek segítségével állapíthatunk meg. Sőt, az ellenvetések második csoportjára adott válaszában a leghatározottabban kizár egy ilyen feltételezést. Azt mondja ugyanis a *perfectissima certitudo* meghatározása kapcsán, hogy „De talán kételkedni lehet abban, hogy van-e ilyen bizonyosság, illetve szilárd és változtathatatlan meggyőződés. – Világos, hogy nem rendelkezünk ilyen bizonyossággal azokat a dolgokat illetően, amelyeket zavaros vagy homályos módon veszünk észre, mert akármilyen homályosság elegendő ok arra, hogy kételkedjünk felőlük. Nem rendelkezünk ilyen bizonyossággal tehát azokat a dolgokat illetően, amelyeket bármennyire világosan is, de csak az érzékekkel veszünk észre, mert gyakran látjuk, hogy az érzékelésben hiba fordulhat elő . . .”⁵⁴

Hasonló okok miatt nem tudhatom a *sum*-ot a memória, az emlékezet alapján sem, vagy egyéb más ilyen jellegű állítólagos ismeretforrás alapján sem. „Ha tehát van ilyen bizonyosság – mondja Descartes –, akkor szükségképpen csak azokat a dolgokat illetően lehet, amelyeket az intellektus vesz észre világosan.”⁵⁵ Vagy másutt azt mondja, hogy a *sum*-ot *per se* tudjuk, egyszerű men-

nisi de ipsis cogitemus; sed non possumus de iisdem cogitare, quia simul credamus vera esse, ut assumptum est; ergo non possumus de iis dubitare, quin simul credamus vera esse, hoc est, non possumus unquam dubitare.”

⁵³ Id. hely. Éppen ennek a definíciónak a kapcsán láthatjuk korábbi álláspontunkat – miszerint a *cogito, ergo sum* nem következtetés – megerősítve, hiszen az abszolút bizonyosság definíciójában kikötött ismérvek nem teljesülnek a következtetések esetében.

⁵⁴ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 145. o. „Sed dubitari potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma et immutabilis persuasio. — Et quidem perspicuum est illam non haberi de iis quae vel minimum obscure aut confuse percipimus: haec enim qualiscumque obscuritas satis est causae, ut de ipsis dubitemus. Non habeatur etiam de iis quae, quantumvis clare, solo sensu percipiuntur, quia saepe notavimus in sensu errorem posse reperiri . . .”

⁵⁵ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 145. o. „Superest itaque si ut, quae habeatur, sit tantum de iis, quae clare ab intellectu percipiuntur.”

tális belátás révén.⁵⁶ A *Principia*-ban pedig azt mondja, hogy a *cogito, ergo sum* igazsága azon alapul, hogy tagadása ellentmondásos.⁵⁷ Nagyon szorosan ide tartozik az is, amit Descartes a *Regulae*-ban mond az intuitíve tudott igazságokról: „Ilymódon képes a lélek belátni, hogy ő maga létezik, hogy gondolatai vannak, hogy a háromszög három egyenes vonallal határolt, hogy a gömb egyetlen felülettel határolt és az ehhez hasonlókat . . .”⁵⁸ Mindezeket az elszórt megjegyzéseket összefoglalva azt mondhatnám, hogy Descartes szerint saját létezésünket, ellentétben a kutyák, macskák, jéghegyek létezésével, nem tapasztalatból tudjuk, nem észlelés, nem memória, nem képzelet alapján tudjuk, hanem *per se* tudjuk, mert, hogy úgy mondjam, belátjuk a tiszta ész segítségével, belátjuk azon keresztül, hogy megpróbáljuk elgondolni tagadását. Mivel a „létezem” kijelentés elmében való megfogalmazásának feltétele a kijelentés igazsága, ezért a gondolat gondolásán kívül semmi másra nincs szükségem igazsága és abszolút bizonyossága belátásához. Némileg, bár nem teljesen, hasonló a helyzet ahhoz, ahogy az észlelés, a memória stb. segítségül hívása nélkül, ismétcsak képletesen szólva, a tiszta ész segítségével belátom annak a kijelentésnek a szükségszerűen igaz voltát, hogy „esik az eső vagy nem esik az eső”. A hasonlóság persze csak részleges, mert a *cogito, ergo sum* esetében egy eredetileg kontingens kijelentés abszolút bizonyosságát látom be a „tiszta ész” segítségével, egy kontingens kijelentés igazságát tudom abszolút bizonyossággal, logikailag megkérdőjelezhetetlen módon. És ha volt az újkori racionalizmus és empirizmus között tényleges, mélyen húzóódó különbség – márpedig racionalizmus és empirizmus megkülönböztetése egyáltalán nem értelmetlen –, akkor a különbség éppen abban jelölhető ki, hogy az egyik szerint lehetséges tudnunk kontingens kijelentéseket abszolút bizonyossággal, a „tiszta észre” támaszkodva csupán, a másik szerint nem.

XI

A *cogito, ergo sum*-nak Descartes filozófiájában négy rendkívül fontos funkciója van. E funkciók elemzése szintén hozzátartozik az első elv megvilágításának feladatához, jóllehet terjedelmi okokból két funkciót éppen csak megemlítek.

Descartes alapvető célja a *cogito, ergo sum*-mal a szkepticizmus cáfolata volt. Úgy vélte, hogy a *sum*-ban megtalálta azt a tartalmi ismeretet adó kijelentést, amely az említett feltétel mellett metafizikailag bizonyos, amelyet a „szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem ingathatnak meg”. De sikert könyvelhet-e el Descartes alapvető célja tekintetében? Sikerült-e igazolnia az emberi megismerés lehetőségét és valóságát? Sikerült-e kimutatnia az emberi racionalitás megbízhatóságát a szkeptikusokkal szemben? Valóban hajótörést szenved-e a szkeptikus kétely a *sum* metafizikai bizonyosságának zátonyán? A válasz lehangoló, mert a *cogito, ergo sum* éppen Descartes alapvető célja tekintetében vall kudarcot. A *sum* metafizikai bizonyossága nem cáfolja

⁵⁶ AT. VII. 140. o.

⁵⁷ *Principia*, AT. VIII–1. 7. o.

⁵⁸ *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT. X. 368. o. „Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia . . .” A *Regulae*-nak ez a mondata, amely a *cogito, ergo sum* korai megfogalmazásának tekinthető, szintén az általunk vázolt interpretációt támasztja alá.

a szkepticizmust, hiszen a szkeptikusok kétségbe vonják a szükségszerű igazságokat is. Sőt, nemcsak a szkeptikusok álláspontját nem cáfolja, hanem nem cáfolja azokat a szkeptikus érveket sem, amelyeket Descartes maga hoz fel a módszeres kétely eljárása során. Descartes amikor elfogadta, akárcsak ideiglenesen is, a szkeptikus érveket, olyan csúszás lejtőre lépett, amelyen a *sum* abszolút bizonyossága sem tudja megállítani. A szkeptikusok arzenáljába tartozó illúzió-argumentummal és álom-argumentummal Descartes kétségbe vonja az érzékek megbízhatóságát, az általa bevezetett, a szkeptikus irodalomban ismeretlen démon-hipotézissel kétségbe vonja a szükségszerű igazságokat, azaz az ész, a racionalitás megbízhatóságát (— persze a szkeptikusok is kétségbe vonják ezt, csak más megfontolások alapján). A *cogito, ergo sum* viszont éppen az egyik olyan szükségszerű igazság, amely a démon-hipotézissel kétségbe vonható.

Tulajdonképpen maga a démon-hipotézis Descartes-nál csak rendkívül szemléletes, képi kifejezése annak a logikai lehetőségnek (ha ez egyáltalán logikai lehetőség), hogy a szükségszerű igazságok kétségbe vonhatók. A szükségszerű igazságok viszont konceptuális sémánk, fogalmi hálónk csomózási pontjai, a szükségszerű igazságok kétségbevonása tehát konceptuális sémánk adekvátságának, megbízhatóságának megkérdőjelezését jelenti. Konceptuális sémánk megbízhatóságát pedig nem lehet úgy igazolni, hogy kimutatjuk, vannak szükségszerű igazságok, azaz, hogy sémánk ilyen és ilyen. Amikor a szkeptikus kétségbe vonja az ész megbízhatóságát, azaz konceptuális sémánkat, akkor nem tekinthető érdemi válasznak az, ahogyan Descartes válaszol, nem tekinthető érdemi válasznak egy szükségszerű igazság felmutatása. Ilyenformán, amikor Descartes a maga által felhozott démon-hipotézist a *cogito, ergo sum*-mal akarja cáfolni, bizonyos értelemben körben forgó módon okoskodik. A *cogito, ergo sum* kudarca Descartes alapvető célja tekintetében valami egészen mély és fontos dolgot takar. Descartes ugyanis az emberi ész, az emberi racionalitás megbízhatóságával kapcsolatos szkeptikus kételyeket magának az észnek a felhasználásával próbálja eloszlatni, az ész megbízhatóságát magára az észre támaszkodva próbálja igazolni. A törekvés cirkularitása első pillantásra is nyilvánvaló. Descartes azonban — minden cirkularitástól függetlenül — először fogalmazza meg az újkori ismeretelméletek, sőt bizonyos értelemben az egész újkori filozófia egyik alapproblémáját, azt ugyanis, hogy képes-e az emberi ész bebizonyítani saját maga megbízhatóságát. A *cogito, ergo sum*, mint láttuk, cirkuláris válasz erre a kérdésre,⁵⁹ s így nem az ún. Arnauld-kör az első cirkularitás Descartes rendszerében.

Másodszor Descartes azt hitte, hogy a *cogito, ergo sum* nemcsak cáfolja a szkepticizmust, hanem pozitíve is mutat, bizonyít valamit az emberi megismeréssel kapcsolatban. Miután a „vagyok” kijelentésnek az „azt gondolom, hogy...” összefüggésében jelentkező abszolút bizonyosságot azonosította a tudással, a „vagyok” tudását — ha ez tudás egyáltalán — az emberi tudás

⁵⁹ Nem hagyhatjuk megjegyzés nélkül, hogy ami ezt a kérdést illeti, a szkeptikus sincs irigyléseméltó helyzetben, hiszen a szkeptikus az emberi ész, az emberi racionalitás megbízhatatlanságát magának az észnek a felhasználásával próbálja bizonyítani. Az ő eljárásának is nyilvánvaló a cirkularitása, mert el kell fogadnia konceptuális sémánkat ahhoz, hogy kétségbe vonhassa megbízhatóságát. Teljesen világos ezért, hogy abszolúte új utakat kell keresnünk, ha a problémára kielégítő választ akarunk adni, az is világos azonban, hogy ebben az interpretatív cikkben nem vállalkozhatunk ilyen súlyos feladat megoldására, sőt a megoldás körvonalazására sem.

paradigma-esetének tekinti. Descartes szerint tulajdonképpen mindent, ami a tudás nevére tart igényt, ugyanolyan módon kellene belátnunk, ahogy a „vagyok” bizonyosságát belátom. Minden tudásunknak megingathatatlan, kétségbevonhatatlan tudásnak kellene lennie. A paradigma-eset azt sugallja, hogy a világ, a kontingens tények szükségszerű ismeretét kellene elérnünk, mert ez – gondolta Descartes – mindannyiunk számára elérhető, hiszen a megismerés „logikai” kezdeténél mindannyiunk számára elérhető legalább egy kontingens tény megkérdőjelezhetetlen tudása, azaz saját létezésünk tudása.

Ezt a fölöttébb problematikus és Descartes-ot is ellentmondásokba kergető gondolatmenetet nem akarom itt tovább taglalni. Két súlyos ismeretelméleti problémát szeretnék jelezni a *cogito, ergo sum* második funkciójával kapcsolatban. Descartes filozófiájának rekonstruálásakor Spinoza – mint fentebb idéztük – azt mondja, hogy egyetlen dolog felől sem lehetünk abszolúte bizonyosak, ameddig nem tudjuk, hogy mi magunk vagyunk-e. Spinoza természetesen nem légből kapta ezt a kijelentést, Descartes sokszor nyilatkozik ilyen értelemben. Fentebb azt mondtuk, hogy az „x azt gondolja, hogy x nem létezik” inkonzisztenciája és az „x azt gondolja, hogy x létezik” szükségszerűsége egyes szám első személyben mutatkozik meg pótlólagos feltételt nem igénylő módon. Más szavakkal ugyanezt úgy mondhatnám, hogy az inkonzisztenciát és a szükségszerűséget pótlólagos feltételt nem igénylő módon csak a *saját esetemben* láthatom be. A saját esetemben az első formula sohasem lehet konzisztens, a második meg csak szükségszerű lehet. Úgy tűnik tehát, hogy Descartes szerint mindannyian a saját esetünk alapján tudjuk, mi a tudás, saját esetünk szolgáltatja általában az emberi tudás paradigma-esetét. Spinoza kijelentését átfogalmazva azt kérdezhetjük ezek után, hogy valóban csak akkor tudhatok-e valamit is bizonyosan, vagy tudhatok-e valamit is egyáltalán, ha előzőleg – de az „előzőleg” nem időbeli, hanem logikai értelemben – tudom, hogy vagyok. Azaz lehetséges-e, hogy valamilyen definiálható értelemben a „vagyok” tudása vagy inkább bizonyossága logikai előfeltétele mindannak, amit tudok? Ha lehetséges, akkor milyen értelemben, ha nem lehetséges, akkor miért nem? Másodszer megkérdézhetjük, hogy valóban csak a saját esetünkből tudjuk-e, hogy mi a tudás, valóban a saját esetem szolgáltatja-e a tudás paradigma-esetét? A második kérdésre határozott nemi válaszolnék, és érvelni is tudnék válaszom alátámasztására. Az első kérdésre azonban, pillanatnyilag legalábbis, egyáltalán nem tudnék válaszolni.

Harmadszor, Descartes úgy vélte, hogy a *cogito, ergo sum* ugyanakkor egy jól működő igazságkritériumot is szolgáltat. A *verum est, quod clare et distincte percipio* kizárólag és teljes mértékben a „vagyok” igazságának *clare et distincte* belátásán alapul, azaz figyelembe véve az igazságkritérium univerzalitását, úgy tűnik, mintha Descartes szerint igaz csak az lehetne, ami a *sum*-hoz hasonlóan szükségképpen az.⁶⁰

⁶⁰ Az igazságkritérium kérdését itt egyáltalán nem elemezhetjük, hiszen a probléma olyan szövevényes, olyan szerteágazó, hogy külön tanulmányt igényel. Filozófiatörténeti és ideológiatörténeti érdekesség, és erősen valószínűsíthető érdekesség, hogy a kartézianus *cogito, ergo sum* a protestáns vallási individualizmus szekularizálása, az igazságkritérium pedig a protestánsok által a hitbeli kérdések eldöntésére használt kritérium szekularizálása. Nem annyira abszurd tehát – mint amennyire első hangzásra tűnhet – azt mondani, hogy Descartes filozófiája, vagy legalábbis bizonyos döntő fontosságú elemei, szekularizált protestantizmus. A probléma elemzésére egy későbbi tanulmányomban szeretnék visszatérni.

Negyedszer Descartes bizonyos helyeken úgy tünteti fel,⁶¹ mintha a *cogito, ergo sum*-ból minden további feltételezés nélkül levezethető lenne a *sum res cogitans* doktrínája, mintha a *sum res cogitans* doktrínája teljes mértékben és kizárólag csak a *cogito, ergo sum*-ban megfogalmazott, és mint a fentiekből látható, alapvetően helyes észrevételen alapulna. Meg kell tehát vizsgálnunk, valóban ilyen szoros logikai kapcsolat van-e Descartes első elve és a *sum res cogitans* doktrínája között. Feladatunkba ilyenformán nem tartozik bele magának a doktrínának a taglalása. A *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* viszonyának elemzése ad választ majd arra a kérdésre is, amelynek megválaszolását már régóta halogatjuk, nevezetesen, hogy végül is miért részesítette előnyben Descartes a *cogito*-t a többi olyan kifejezéssel szemben, amely ekvivalensen betölthette volna ennek funkcióját a *sum* vonatkozásában.

A *sum res cogitans* doktrínájával Descartes egészen nyilvánvalóan azt a kérdést akarja megválaszolni, hogy mi is az az „én”, amely szükségképpen létezik, valahányszor az „én létezem” kijelentést gondolom, vagy elmémben megfogalmazom.⁶² A *sum res cogitans* doktrínájával tehát Descartes a szubjektum mibenlétének kérdését akarja megválaszolni. Hobbes azt mondta,⁶³ hogy Descartes eljárása alapján teljesen megengedett lenne az „én”-t akár a sétálás alapján is definiálni, és minthogy teljesen abszurd azt mondani, hogy mivel sétálok, én sétálás vagyok, teljesen abszurd az is, ahogy Descartes áttér a *cogito, ergo sum*-ról a *sum res cogitans*-ra. Arnauld pedig azt veti Descartes szemére,⁶⁴ hogy a doktrínát sehol sem bizonyítja. Gassendi szerint⁶⁵ Descartesnak az „én” természetére vonatkozó egész doktrínája alapvetően hibás és abszurdításra vezet, mert azt vonja maga után, hogy mindannyiunknak folyton gondolatokat kell gondolnunk. Spinoza meg, mint korábban említettük, egyenesen ekvivalensnek tekinti a *cogito, ergo sum*-ot és a *sum res cogitans*-t.

Descartes egész gondolatmenete azonban, mind a második elmélkedésben, mind a *Principia*-ban, mind pedig a *Recherche*-ben⁶⁶ rációfal Hobbes, Arnauld vagy Spinoza véleményére. Az említett helyeken vázolt gondolatmenet kíséretiesen hasonló a *cogito, ergo sum*-ra vezető gondolatmenethez, és ezért nagyon könnyű beleesni abba a csapdába, hogy a *sum res cogitans* doktrínája csak és kizárólag Descartes első elvén alapul. A helyzet azonban távolról sem ez, viszont azt is látni kell, hogy Descartes a *cogito* egy további tulajdonságát használta fel azon a logikai úton, amelynek a végállomása, vagy állítólagos végállomása a *sum res cogitans*. A korábbiakban már jeleztük azt az összefüggést, hogy ha azt gondolom, hogy esik az eső, akkor *eo ipso* egy gondolatot gondolok. A *cogito*-nak csak az „azt gondolom, hogy . . .” értelmére érvényes ez az összefüggés, és egyáltalán nem áll fenn a „gondolkodom” értelmére. Ha tehát igaz az a megállapításunk, hogy a *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* közötti kapcsolatban a *cogito*-nak ez a sajátossága is szerepet játszik, mégpedig döntő szerepet játszik, akkor mintegy visszafelé is bizonyítékot meríthetünk álláspontunk igazolására, miszerint a *cogito* az „azt gondolom, hogy . . .” jelentésében szerepel Descartes első elvében.

⁶¹ *Discours*, AT. VI. 33. o., *Meditationes*, AT. VII. 27. o. *Principia*, AT. VIII—1. 7. o. *Notae in Programma*, AT. VIII—2. 354. o.

⁶² *Meditationes*, AT. VII. 25. o.

⁶³ *Objectiones Tertiae*, AT. VII. 172. o.

⁶⁴ *Objectiones Quartae*, AT. VII. 199. o.

⁶⁵ *Objectiones Quintae*, AT. VII. 260—268. o.

⁶⁶ *Meditationes*, AT. VII. 26—27. o., *Principia* AT. VIII—1. 7—9. o. *Recherche*, AT. X. 524—527. o.

Ha azt gondolom, hogy vagyok, akkor szükségképpen vagyok, és *eo ipso* egy gondolatot gondolok, minthogy azt a gondolatot gondolom, hogy vagyok. Ez az összefüggés az első állomás a *sum res cogitans* doktrínája felé vezető úton. A második állomás nem ennyire egyszerű, de legalább ennyire fontos. Úgy tűnik ugyanis, hogy Descartes ahhoz hasonlóan, ahogy korábban megvizsgálta, el tudja-e gondolni, hogy nem létezik, most azt vizsgálja, el tudja-e gondolni, hogy semmit sem, azaz egyetlen gondolatot sem gondol.⁶⁷ Mivel egy ilyen törekvés vagy próbálkozás ugyanolyan típusú inkonzisztenciához vezet, mint amilyet akkor veszünk észre, amikor saját létezésünk tagadását próbáljuk elgondolni, ezért sohasem gondolhatjuk, hogy semmit sem gondolunk, hiszen a „semmit sem gondolok” maga is egy gondolat. Nem szükséges most már részletesen vázolnunk azt a gondolatmenetet, amely a *cogito* abszolút bizonyosságához elvezet, mert *mutatis mutandis* ugyanaz, mint amelynek alapján a *sum* bizonyosságát beláttuk. Nem véletlen tehát, hogy Descartes Gassendi ellenvetéseire adott válaszában leszögezi,⁶⁸ hogy magát a *cogito*-t is megilleti a metafizikai bizonyosság. És az sem véletlen, hogy Descartes a *cogito*-t választotta a többi lehetséges kifejezés közül, hiszen ez az egyetlen olyan kifejezés, amely mellett a *sum* abszolút kétségbevonhatatlansága megjelenik, és amely emellett maga is ugyanolyan típusú kétségbevonhatatlansághoz, bizonyosságához vezet, mint a *sum*.

Descartes-nak úgy tűnt, hogy a *cogito* kétségbevonhatatlanságának megálapításával elérkezett a *sum res cogitans* doktrínájához. Mindenesetre, a *cogito*, *ergo sum*-nak logikai jellemzője, hogy ha azt gondolom, hogy vagyok, akkor egy gondolatot gondolok, a *cogito*, *ergo sum*-nak azonban nem logikai jellemzője, hogy maga a *cogito* is abszolút bizonyos, hiszen a *cogito* az első elvben kizárólag arra szolgál, hogy a *sum* abszolút bizonyossága felszínre kerüljön. A *sum* bizonyosságára vezető gondolatmenet alapján, e gondolatmenet *mutatis mutandis* megisméltésével viszont beláthatjuk a *cogito* metafizikai bizonyosságát is. Most már világosan áll előttünk, hogy Arnauld azért mondja, hogy Descartes sehol sem bizonyítja a *sum res cogitans* doktrínáját, mert Descartes nem ismétli meg részletesen a gondolatmenetet. Spinoza meg azért gondolja, hogy a *cogito*, *ergo sum* és a *sum res cogitans* ekvivalens, mert észreveszi, hogy ugyanolyan gondolatmenet ugyanolyan típusú bizonyosságra vezet a *cogito* vonatkozásában, mint amilyenre a *sum* vonatkozásában vezetett. Hobbes pedig egyszerűen félreérti a logikai helyzetet. Descartes azonban téved, amikor úgy véli, hogy a *cogito* jelzett sajátosságából és pótlólagos metafizikai bizonyosságából logikailag következik az említett doktrína. Gassendi volt az egyetlen, aki felismerte, hogy Descartes-nak még egy állomásra lenne szüksége a végállomás előtt, nevezetesen arra az empirikus feltételezésre, hogy mindnyájan, mindig és szüntelenül gondolatokat gondolunk, illetve, fáradhatatlanul tudatosak vagyunk, aminek igazsága persze nem látható *be clare et distincte*, azaz a „tisztá ész” segítségével. Descartes persze ezt a feltételezést a későbbiekben elfogadja, sőt odáig feszíti, hogy hajlandó elfogadni még azt is, hogy álmaink-

⁶⁷ Rendkívül érdekes ebből a szempontból, hogy Caspar Langenhert a *sum res cogitans* elemzésekor éppen abból a kérdésből indul ki, hogy lehet-e semmit sem gondolni, vagy ha gondolunk, akkor mindig valamit, azaz egy gondolatot gondolunk, majd arra következtet, hogy minden elgondolási aktust tudatosság kísér elválaszthatatlanul, s így a *cogitatio* és a *conscientia* ugyanazt jelenti. Vö. C. Langenhert, *Brutum Cartesianum*, id. kiad., 8–9. o. és 11. o. illetve 16. o.

⁶⁸ *Quintae Responsiones*, AT. VII. 352. o.

ban is gondolatokat gondolunk, álmainkban is tudatosak vagyunk, sőt, hogy már az anyaméhben is tudatosak vagyunk.

A *sum* tehát metafizikailag bizonyos kijelentés valahányszor azt gondolom, hogy vagyok, a *cogito* hasonló feltétel mellett szintén abszolút bizonyos kijelentés. Közöttük az egyetlen különbség az, hogy a *sum* egzisztenciális, mert azt szögezi le, hogy létezik valami, a *cogito* azonban nem egzisztenciális. A *sum* metafizikai bizonyossága Descartes szerint feloldja a világ, a dolgok létezésére vonatkozó szintén metafizikai kételyt. A *cogito* metafizikai bizonyossága pedig Descartes rendszerében alapul szolgál az „én”, vagy általában a szubjektum természetéről kifejtett doktrínának. A *sum* és a *cogito* ugyanolyan típusú bizonyosságot mutat. És bizonyosságuk egyazon típusú gondolatmenettel látható be. Úgy vélem, éppen ez az oka annak, hogy helyel-közzel még maga Descartes is olyan pongyolán fogalmaz,⁶⁹ amely azt a látszatot keltheti, hogy egy és ugyanazon dologról van szó.

XII

Befejezésül néhány szükségképpen elnagyolt megjegyzést szeretnék tenni, és egy vakmerő hipotézist szeretnék megkockáztatni a *cogito, ergo sum* történeti előzményeivel kapcsolatban.

Már Descartes kortársai és kritikussai is észrevették, hogy Descartes első elve feltűnően hasonlít Ágoston bizonyos megfogalmazásaihoz. A hasonlóság valójában olyan nagy mértékű, hogy joggal kérdezhetjük, Descartes nem Ágostontól vette-e át első elvét. Számos kommentátor bizonyítani is próbálja, hogy Descartes *ténylegesen* Ágostontól vette át. A következőkben semmi ilyesmit nem akarok bizonyítani, de még valószínűsíteni sem. Néhány szövegrész, néhány név idézésével és felemlítésével kizárólag azt szeretném igazolni, hogy Descartes vehette a *cogito, ergo sum*-ot majdnem akárkitől, aki az emberi lélek vagy szellem természetéről vagy a lélek halhatatlanságáról vagy az önismeret jellegéről értekezett. Tehát csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy olyan sok *cogito, ergo sum* jellegű megfogalmazással találkozhatunk a Descartes előtti filozófia történetében, hogy a legnagyobb jóindulattal is csak annyit mondhatunk, hogy Descartes újra felfedezte azt, amit már korábbiakban is tudtak. A *cogito* jellegű megfogalmazások és a nevek felsorolása szükségképpen tartalmaz egy jó adag történetietlenséget, hiszen kénytelen vagyok eltekinteni számos olyan filozófiai és filozófián kívüli összefüggéstől, amely az említett szerzők megfogalmazását színezi és árnyalja. Ennek ellenére talán nem érdektelen egy ilyen felületes áttekintés sem.

A Descartes szakirodalom Ágostonon kívül számos más történeti előzményre vagy lehetséges forrásra is felhívja a figyelmet. A *cogito, ergo sum* történeti előzményeinek vagy „előfutárainak” legátfogóbb elemzését Léon Blanchet adta meg,⁷⁰ aki Descartes első elvének lehetséges forrását Ágostonban, illetve Campanellában jelöli meg. Blanchet említést tesz ezenfelül néhány más olyan szerzőről is, aki használ *cogito* jellegű megfogalmazást. Heiric d’Auxerre és John Scotus Erigena (IX. század), majd a renaissance filozófusai közül Pico

⁶⁹ Vö. különösen, AT. VII. 481. o., vagy AT. VIII–2. 354. o.

⁷⁰ Blanchet, La, *Les Antécédents Historiques du Je pense, donc je suis*, Félix Alcan, Paris, 1920.

della Mirandola, Ficino, még későbből pedig Jean de Silhon és Antoine Sirmont neve szerepel Blanchet névsorán.

Ágostonnál a következő helyeken található *cogito* jellegű megfogalmazás: *De Libero Arbitrio* (II. 3.), *De Trinitate* (X. 10), *Soliloquia* (II. 1.) és *De Civitate Dei* (XI. 26.). Az előfordulási helyek közül filozófiai szempontból messze a legérdekesebb és a legfontosabb a *De Civitate Dei* XI. könyvének 26. fejezete, ahol Ágoston a következőket mondja: „Vagyunk és tudjuk, hogy vagyunk és szeretünk lenni és szeretjük tudni, hogy vagyunk. Az említett három dologban valójában nincs semmi az igazság álarcában jelentkező hamisság, amely megzavarhatna minket. Hiszen ezeket a dolgokat, ellentétben a külső dolgokkal, nem testi érzékeléssel ragadjuk meg. A színeket ugyanis látással, a hangokat hallással, a szagokat szaglással, az ízeket ízleléssel, a kemény és puha dolgokat tapintással érzleljük; az érzéki dolgokat pedig testetlen, de hozzájuk nagyon hasonló képzetek segítségével gondoljuk el, tartjuk emlékezetünkben, és ugyanezen képzetek révén tesszük kívánságunk tárgyává is. Viszont az érzéki képek vagy a csalóka képzeleti képek nélkül is abszolút bizonyos számomra, hogy vagyok; hogy tudom, hogy vagyok és szeretek lenni. Ezekkel az igazságokkal kapcsolatban nem félek az Akadémia filozófusainak olyan érveitől, amelyekben azt kérdezik: „De mi van, ha tévedsz?” Mert ha tévedek, vagyok. Az, aki nincs, nem tévedhet. Ezért hát vagyok, ha tévedek. Tehát mert vagyok, ha tévedek, hogyan tévedhetnék saját léteimmel kapcsolatban, amikor teljesen bizonyos az, hogy vagyok, ha tévedek? Hiszen nekem, aki téved, lennem kell ahhoz, hogy tévedhessek; kétségtelen ilyenformán, hogy nem tévedek, amikor tudom, hogy vagyok. Sőt, ebből az is következik, hogy nem tévedhetek még abban sem, hogy tudom, hogy tudom, hogy vagyok. Mert ugyanúgy, ahogy tudom, hogy vagyok, azt is tudom, hogy tudom, hogy vagyok.”

Nehéz nem észrevenni a hasonlóságokat Descartes *cogito, ergo sum*-ja és Ágoston *si fallor, sum*-ja között. Talán a feltűnő hasonlóságok készítették Huet-t arra a kijelentésre,⁷¹ hogy Descartes semmi újat nem tesz hozzá Ágoston megállapításaihoz.

Mindenekelőtt a közvetlen ismeretelméleti cél és eljárás bizonyos mértékű hasonlósága ötlük szemünkbe. Ágoston Descartes-hoz hasonlóan szintén a szkepticizmus cáfolatára használja fel a „vagyok” bizonyosságát, bár érdekes módon éppen a szkepticizmus ellen irányuló írásában, a *Contra Academicos*-ban nem található *cogito* jellegű megfogalmazás. Sok mindenben tévedhetek Ágoston szerint is, de abban nem, hogy vagyok, a „vagyok” tehát kétségbevonhatatlan, bizonyos kijelentés. A „vagyok” továbbá olyan kijelentés, amelyet tudok, de nem az érzéki, de nem is a képzeleti képek alapján, – középkori szóhasználattal élve, amely az érzéki és a képzeleti képeket egy csoportba foglalta – nem *phantasmata* alapján, hanem *per se*, azaz közvetlenül tudok, a „vagyok” kijelentés kétségbevonhatatlansága, bizonyossága alapján. Ágoston is ugyanúgy tér át tehát a „vagyok” tudására, ahogy Descartes. Vitatható azonban, hogy ugyanabban látja-e a „vagyok” kétségbevonhatatlanságának okát, mint Descartes. Descartes ugyanis felismerte, hogy inkonzisztens azt gondolnom, hogy nem létezem, s ezért szükségképpen igaz az, hogy vagyok, ha ezt én gondolom. Egy kis erőltetéssel belemagyarázhatjuk ugyanezt Ágoston idézett passzusába is. Mert mit is jelent tévedni? Ha tévedek abban például, hogy esik az eső, akkor tulajdonképpen azt gondolom, hogy esik az

⁷¹ Huet, D., *Censura Philosophiae Cartesianae*, id. kiad. 202. o.

eső, miközben valójában nem esik, vagy ha tévedek abban, hogy nem esik az eső, akkor azt gondolom, hogy nem esik az eső, miközben valójában esik. Ha tehát tévedni annyit jelent, mint azt gondolni, hogy p, miközben nem p, akkor Ágoston *si fallor, sum*-ja feszíthető addig a pontig, amíg megegyezik Descartes *cogito, ergo sum*-jával. Hiszen Ágoston azt kérdezi, „hogyan tévedhetnék saját léteimmel kapcsolatban”, azaz, hogyan gondolhatnám, hogy nem létezem, amikor „teljesen bizonyos az, hogy vagyok”.

A másik interpretáció, amely jobban megfelelne az idézett szövegnek, a *si fallor, sum*-ot a „tévedek” preszuppozícióján alapuló következtetésnek tekintetné. Ha az előző interpretáció mesterkélte, akkor ennek az a baja, hogy nem tud választ adni arra, hogy Ágostonnál is miért csak proпозициоnális attitűd ige szerepel a vonatkozó helyeken. Továbbá, az utóbbi interpretáció ellentmondani látszik Ágoston más megfogalmazásainak. A *De Trinitate*-ban (X. 7.) például azt kérdezi, hogy mi az, ami a lélek vagy szellem számára oly módon van adva, mint maga a szellem. Vagy később (X. 9.) még „kartezianusabb” módon nyilatkozik: ha azt mondják a szellemnek „ismerd meg önmagad”, akkor a szellem abban a pillanatban ismeri magát, mihelyt megérti az „önmagad” szót, és nem más alapon ismeri magát, mint hogy adva van önmaga számára. De nem akarok itt az Ágoston exegézis ingoványos talajára merészkedni. A *De Trinitate* részek említésével viszont már azt is jelezni akartam, hogy Ágostonnál a *si fallor, sum*, csakúgy mint később Descartes-nál a *cogito, ergo sum*, egy jóval általánosabb filozófiai problémába ágyazódik bele, az önismeret (vagy öntudat) filozófiai problémájába. Ebben az összefüggésben az „önismeret” szót természetesen nem abban az értelemben kell vennünk, amelyben Szókratész szerint nagyon kevesen rendelkezünk önismerettel, azaz nem morális értelemben, nem abban az értelemben, amelyben az önismeret erkölcsi, emberi fogyatékoságaink és kiválóságaink ismeretét jelenti. Az „önismeret” szót ismeretelméleti jelentésében szerepel az adott összefüggésben, s az önismeret filozófiai problémája semmi más, mint hogy tudjuk-e és ha igen, akkor honnan tudjuk, hogy vagyunk és mik vagyunk.

Az önismeret (vagy öntudat) Ágostonnál, csakúgy mint később Descartes-nál, nem *phantasmata* által szerzett vagy közvetített tudás. Az önismeret mindkettőjükénél közvetlen tudás, és logikai előfeltétele az összes közvetített tudásnak.⁷² Az önismeret problémája azonban mindkettőjükénél beleágyazódik egy még szélesebb filozófiai problémába, az emberi lélek vagy szellem természetének problémájába. Sőt, az önismeret közvetlenségét mindketten bizonyítéknak tekintik arra nézve, hogy az emberi lélek nem agyi természetű, hiszen megismerése nem igényel testi érzékszerveket és nem igényel *phantasmata*-t (érzéki vagy képzeleti képeket, ideákat), amelyek testtől való függését készséggel elismerik.⁷³

Amikor Descartes szemére vetették, hogy Ágostonnál már szerepel a *cogito, ergo sum*, azt válaszolta,⁷⁴ hogy ő más célra használta fel, mint Ágoston.

⁷² Nem véletlen tehát, hogy már Ágostonnál felmerül az önismeret filozófiai problémájának állandó kísérője, nevezetesen a mások ismeretének, a mások énjének a problémája. A probléma elemzésére vonatkozóan lásd: Chastaing, M., *Saint Augustine et le problème de la connaissance d'autrui*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, a cikk első része, No. 1. 86 (1961) 109–124. o., második rész, No. 1. 87 (1962) 90–102. o., harmadik rész, No. 2. 88 (1963) 223–238. o.

⁷³ Descartes-nál már láttuk, hogy az ilyen jellegű következtetés miért nem állja meg a helyét.

⁷⁴ ÁT. III. 247–248. o.

Úgyanis egy testetlen, immateriális szubsztancia bizonyítására használta, míg Ágoston saját létünk bizonyosságát végső soron annak bizonyítására használta, hogy mindannyiunkban (a lélekben) megvan a szentháromság valamilyen képe. Descartes egy rendkívül fontos különbségre hívja fel a figyelmet, nevezetesen arra, hogy Ágostonnál az ismeretelméleti probléma mélyen összefonódik a teológia problémáival. Descartes-nál nincs ilyen összefonódás, Descartes a *cogito, ergo sum*-mal tulajdonképpen az autonóm emberi megismerés lehetőségét próbálta igazolni, azt próbálta kimutatni, hogy az ember, jobban mondva az individuum, teológiai mankók nélkül is be tud jutni a bizonyosság birodalmába. Ágoston talán, az önismeret filozófiai problémájával is azokat a láncokat akarta szorosabbra húzni, amelyek az embert istenhez kötik, Descartes viszont, legalábbis a megismerés vonatkozásában, éppen ezeket a láncokat próbálta eltépni. Ez pedig túl fontos különbség ahhoz, hogy – néhány kommentárhoz hasonlóan – negligálni lehessen.

Az Ágostontól Descartes-ig eltelt több mint ezer év során nagyon sokan alkalmaztak *cogito* jellegű megfogalmazásokat az önismeret (vagy öntudat) problémájának vagy az emberi szellem természetével, immaterialitásával, sőt halhatatlanságával kapcsolatos problémák vagy álproblémák elemzésekor. Blanchet névsora korántsem teljes. A következőkben ezért néhány szót szeretnék szólni a hiányzókról.

Az első fontos tény az, hogy *cogito* jellegű megfogalmazásokat nemcsak a hagyományosan kereszténynek nevezett kultúrkörben vagy filozófiai körökben találunk, hanem muszlim, illetve zsidó filozófusoknál is. Furlani, a muszlim gondolkodás kiváló ismerője hívta fel a figyelmet először Avicenna (ibn Szina) egyik művére,⁷⁵ a lélekről szóló értekezésére, amely szintén tartalmaz *cogito* jellegű megfogalmazásokat: „... képzeljük el – mondja Avicenna –, hogy valamelyikünk egyetlen pillanat alatt jön létre, tökéletes állapotban, de eltakart szemekkel, hogy ne lássa a külső dolgokat, és a levegőben vagy az űrben úgy lebegve, hogy ne befolyásolja őt érzékelhető módon még a levegő sűrűsége sem, és oly módon szeparált végtagokkal, hogy ezek ne találkozzanak és ne érintsék egymást. Az illető azután fontolóra veszi, állíthatja-e saját lényege létezését; mindenestre nem fogja kétségbe vonni, hogy állíthatja saját létét, jóllehet nem fogja állítani sem külső tagjait, sem belső részeit, sem a szívét, sem az agyát, sem pedig valami más külső dolgot. Sőt, állítani fogja saját maga létezését, amelynek nem fog tulajdonítani sem hosszúságot, sem szélességet, sem mélységet. Ha már most ezenközben lehetséges lenne elképzelnie egy kezét vagy egy másik vétagot, ezt nem képzelhetné el önmaga részének, sem pedig lényege szükséges feltételének. Tudjuk ugyanis, hogy az állított dolog más, mint a nem állított, és a megállapított más, mint a nem megállapított. A lényegre tehát, amelynek létét állítja, jellemző, hogy ő maga, és más, mint a teste és a tagjai, amelyeket nem állít. Ilyen úton-módon tudható meg, hogy a lélek léte más, mint a test léte...”⁷⁶

⁷⁵ Furlani, G., *Avicenna e il cogito, ergo sum di Cartesio, Islamica* No. 1. 3 (1927) 53–72. o. Löwenthal könyvének (Löwenthal, A., *Pseudo-Aristoteles über die Seele; eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabriol (Avicenna)*, Berlin. 1891) alapján Furlani közli és elemzi ibn Gabriol *cogito* jellegű megfogalmazását is, és megkockáztatja a hipotézist, hogy talán Avicenna hatása érződik ibn Gabriol megfogalmazásán.

⁷⁶ Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, in: *Avicenna Latinus*, (szerk.: S. Van Riet) Louvain-Leiden, I. köt. (1972.) 36–37. o. Az arab nyelv ismeretének hiányában kénytelen voltam az 1152 óta kurrens latin fordítást használni.

Később a *De Anima*-ban Avicenna még világosabban fogalmaz: „Ismételjük meg tehát, amit a korábbiakban mondtunk, azt ugyanis, hogy ha valaki egy pillanat alatt jönne létre, széttárt kezekkel és lábakkal, amelyeket ő maga nem látna és nem érezné, és ezek egymást sem éreznék, és ha nem hallana hangokat, akkor nem tudná, hogy van-e bármilyen tagja, mégis tudná, hogy ő maga létezik, és így egyvalami létezik, mégha az összes többit nem is tudja (mert a nem-tudott nem ugyanaz, mint a tudott). . . . Ha én magam azonos lennék bármilyen testi részemmel, mondjuk akár a szívemmel, az agyammal, akár bármi mással, akár az ilyen részek egy csoportjával, vagy ha ezeknek a testi részeknek valamilyen együttesét önmagamként ismerném, akkor önmagam ismeretének szükségképpen meg kellene egyeznie ezen testi részek ismeretével (mert lehetetlen, hogy ugyanazt a dolgot ugyanabban az értelemben ismerjük és ne ismerjük). A dolog persze nem így van, minthogy csak tapasztalatból, hallomásból vagy kísérletből tudom, hogy van agyam vagy szívem, nem pedig úgy, ahogy felfogom, hogy én magam vagyok. A testi rész tehát egyáltalán nem az, amit énem lényegeként ismerek . . . ”⁷⁷

Most már nem akarok elidőzni azoknál a lényeges hasonlóságoknál, amelyek fellelhetők Avicenna *cogito* jellegű megfogalmazása és Descartes *cogito, ergo sum*-ja között, és arra sem akarok részletesen kitérni, hogy mennyiben hasonlít egymásra Ágoston és Avicenna megfogalmazása. Inkább arra a tényre szeretném felhívni a figyelmet, hogy a XII. századtól kezdődően Avicenna *cogito* jellegű megfogalmazása széles körökben ismertté vált, és általában arra használták, amire maga Avicenna is, azaz a „vagyok” közvetlen, nem érzékek vagy képzelet által közvetített tudását az emberi lélek vagy szellem immaterialitásának bizonyítékaként hozták fel. A *De Anima* eredetijét 1152-ben fordították latinra Domingo Gundisalvo (Dominicus Gundissalinus) és ibn Daud (ibn Dawud, Avendeath, Johannes Hispanus). Az ezután írt *De Anima* vagy *De Immortalitate Animae* traktátusok nagy többsége használja Avicenna *cogito* jellegű megfogalmazását. Maga Gundisalvo *De Anima* című traktátusában majdnem szó szerint átveszi az idézett Avicenna részeket. A későbbiekben pedig szintén Avicenna megfogalmazásának hatását találhatjuk Auvergne-i Wilmos *De Anima* traktátusában (XIII. század), Bonaventuránál, Aquasparta-i Mátyásnál (XIII. század), Autrecourt-i Miklósnál, Mirecourt-i Jánosnál (XIV. század) stb. stb. Megtalálható tehát a megfogalmazás azoknál, akikre viszonylag erősebben hatottak Ágoston vagy Avicenna vagy mindkettő nézetei.

Ami Aquinói Tamást illeti, a helyzet némileg bonyolultabb. Hiszen a szigorúban arisztotelianus áramlatok és szerzők, Arisztotelész *De Anima*-jának bizonyos kitételeire támaszkodva, nem fogadták el az önismeret közvetlen jellegét. Felfogásuk szerint önmagunkat nem közvetlen belátás révén ismerjük, hanem mentális aktusaink megismerésén keresztül. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy számukra az öntudat nem közvetlen, az öntudatot a mentális aktusok tudata közvetíti, bár egyáltalán nem tapasztalható közöttük egyetértés abban a további kérdésben, hogy a mentális aktusok tudata *phantasmata*-n alapul-e vagy sem. Mindennek ellenére Aquinói Tamásnál is található⁷⁸ olyan állítás, amelyet *cogito* jellegű megfogalmazásnak vehetünk. Azt mondja ugyanis,

⁷⁷ Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, id. kiad. II. köt. (1968.) 162 – 164. o.

⁷⁸ Aquinói Tamás, *De Veritate*, Quest. X. Art. XII.

hogy senki sem gondolhatja beleegyezéssel vagy meggyőződéssel, hogy ő maga nem létezik, és azon keresztül, hogy valaki valamit gondol, észreveszi, hogy ő maga létezik; vagy hogy a lélek nem képes azt gondolni, hogy ő maga nem létezik. Az effajta megfogalmazások pedig, úgy tűnik, a tomista hagyomány részévé váltak.

Mindezzel természetesen nem akarom azt mondani, hogy Descartes ismerte ezeket a szerzőket a *cogito, ergo sum* megfogalmazása előtt. De, minthogy a *De Anima* és a *De Immortalitate Animae* című nagyszámú értekezésnek, illetve az arisztotelészi *De Anima* kommentárjainak egyik központi jelentőségű kérdése éppen az önismeret jellege volt, nem zárhatjuk ki teljesen azt sem, hogy az említett névsor valamelyik tagját ismerte. Azt mondanám tehát, hogy ha Descartes-ot valaki más befolyásolta a *cogito, ergo sum* megfogalmazásában, akkor ez a valaki lehet majdnem bárki, abból a rendkívül nagy filozófiai és teológiai tradícióból, amelynek szerves része volt az önismeret vagy öntudat problémája. Természetesen ezzel nem határoztuk meg, hogy ha volt valaki, akkor ki volt az. Ezt azonban mások sem tudták hiteltérdemlően meghatározni. Meg merném azonban kockáztatni, hogy talán Francisco de Toledo (Franciscus Toletus 1532–1596) *De Anima* kommentárja (1574) közvetítette Descartes számára az önismeret egész problémakörét és vélt összefüggését az emberi szellem immateriális természetével. Amikor Descartes La Flèche-ben tanult, a filozófia curriculum F. de Toledo és a kortárs Pedro da Fonseca (Petrus Fonseca 1528–1599) írásain alapult, tehát szinte lehetetlen, hogy Descartes ne ismerte volna F. de Toledo írásait.⁷⁹ Descartes egyik Mersenne-hez írt levele igazolja, hogy ténylegesen ismerte is F. de Toledo írásait, hiszen Mersenne-től éppen azt kéri, hogy a *Meditationes* vitához való felkészülés érdekében küldje el neki Antonio Rubio (Antonius Rubius, 1548–1615), F. de Toledo, stb. műveit.⁸⁰

F. de Toledo *De Anima* kommentárja igen részletesen elemzi az önismeret problémáját;⁸¹ idézve azoknak a nevéket, akik szerint az intellektus (a racionális lélek) *per se* ismeri magát, illetve, akik szerint *per alia* (például *phantasmata* alapján, vagy a mentális aktusok tudata révén). Az önismeret problémáját két részre osztja, önmagunk létének és önmaguk mibenlétének megismerésére. Egyáltalán nem véletlenül Plotinosznak tulajdonítja azt a nézetet, hogy a racionális lélek, vagyis a szellem *per se* és *per essentiam suam* fogja fel önmagát, majd említést tesz arról is, hogy Plotinosz nézetének egyik következménye, hogy a racionális lélek mindig önmagával van elfoglalva, azaz, folyton tudatos. És bár F. de Toledo személy szerint a tomista megoldási javaslatot fogadja el,⁸² miszerint az önismeret közvetített tudás, de igen részletesen ismerteti (persze a cáfolás reményében) az ellentétes véleményeket is. Később pedig, a lélek halhatatlanságának tárgyalásakor,⁸³ az önismeret vagy öntudat létét –

⁷⁹ Wilhelm Risse kimutatta, hogy Descartes nézeteit a *Regulae*-ban Fonseca és Toledo logikai írásai befolyásolták. Vö., Risse, W., *Zur Vorgeschichte der cartesischen Methodenlehre*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963) 269–291. o.

⁸⁰ AT. III. 185. o.

⁸¹ *D. Francisci Toleti Societatis Jesu Commentaria una cum Questionibus in tres Libros Aristotelis De Anima*, Coloniae, 1583. Az önismeretre vonatkozóan lásd, Quest XI., 135–138 lap.

⁸² I. m. 136. lap. „Intellectus seipsum intelligit, non quidem per se primo, & directe, sed indirecte ex alterius externi cognitione”.

⁸³ I. m., Quest XVI., 148–156. lap.

a hosszú tradíciónak megfelelően – a lélek immaterialitása és halhatatlansága bizonyítékaként hozza fel.⁸⁴ Figyelembe véve ezenfelül, hogy Fonseca maga nem írt *De Anima* kommentárt, fölöttébb valószínűnek tűnik, hogy F. de Toledo *De Anima* kommentárja volt Descartes számára az önismerettel és a racionális lélek természetével kapcsolatos problémák és vélt összefüggések közvetítője.

Ezek után szeretnék visszakanyarodni a *cogito, ergo sum* történeti előzményeinek kérdéséhez. Láttuk már, hogy Ágostontól Descartes-ig nagyon sokan használtak – szélesebb filozófiai, ismeretelméleti, sőt teológiai összefüggésekben – *cogito* jellegű megfogalmazásokat. Blanchet, több más filozófiatörténészhez hasonlóan megkockáztatja azt a feltevést, hogy Ágostont pedig Plotinosz *Enneadész*-ének bizonyos megfogalmazásai befolyásolták, s így tulajdonképpen a *cogito, ergo sum* története Plotinoszig követhető nyomon. A feltevés nem tűnik hibásnak, hiszen Ágoston közismerten olvasta a neoplatonistákat. Tovább valószínűsítik a feltevést a Blanchet óta feltárt összefüggések. Avicenna például bizonyíthatóan nem olvasta Ágostont, viszont bizonyíthatóan olvasta Plotinoszt.⁸⁵ Tehát eléggé megalapozottan lehet érvelni amellett, hogy a *cogito* jellegű megfogalmazások őseit az *Enneadész*-ben kell keresni. Az *Enneadész*-ben vannak is olyan részek, amelyek némiképp hasonlítanak a későbbi *cogito* jellegű megfogalmazásokhoz és így történeti kiindulópontjuként tekinthetők: „Amikor önmagunkat gondoljuk – mondja Plotinosz –, akkor nyilvánvalóan egy intellektuális természetet látunk, másként hibás lenne az az állításunk, hogy van gondolat. Ha tehát gondolunk és önmagunkat gondoljuk, akkor egy olyan természetet gondolunk, amelynek gondolatai vannak . . .”⁸⁶ Később, a lélek lényegéről, egységéről, oszthatatlanságáról és immaterialitásáról szóló fejtegetések során pedig a következőket olvashatjuk: „Ha a léleknek testi természete lenne, akkor olyan izolált részekből vagy tagokból állna, amelyek egyike sem tudna a többi állapotáról, egyedi lelkek léteznének, mint például a hüvelykujj lelke, amelyek önálló és független entitásként felelnének meg minden helyi tapasztalatnak . . .”⁸⁷ Majd a lélek halhatatlanságának elemzésekor Plotinosz egyik érve éppen az öntudat, az önismeret ténye.⁸⁸

Plotinoszt többek között azért is említettem, hogy túlléphetsek rajta és egész röviden jelezzem vakmerő hipotézisemet, miszerint a *cogito* jellegű megfogalmazások őse, filozófiatörténeti kiindulópontja talán Platón filozófiájában keresendő.

Descartes *cogito, ergo sum*-jának értelmezésével kapcsolatban már láttuk, hogy a *cogito* ígét az „azt gondolom, hogy . . .” értelmében kell vennünk, abban az értelemben tehát, amelyben ha azt gondolom, hogy p, akkor egy gondolatot gondolok. Idézzük emlékezetünkbe, hogy a „gondolni”-nak ez az az értelme, amelyben Protagórasz (és talán Parmenidész) szerint nem gondolhatjuk azt, ami nincs. Mert ha azt gondolnánk, ami nincs, akkor semmit sem gondolnánk, ha pedig semmit sem gondolnánk, akkor egyáltalán nem lenne gondolatunk. Márpedig ha semmit sem gondolunk, akkor egy gondolatot mégis

⁸⁴ I. m. 152. lap „ . . . reflexio & conversio animae supra seipsam . . . manifeste indicare videtur animae immaterialitatem, & ita etiam immortalitatem . . . ”

⁸⁵ Rahman, F., *Ibn Sina*, in: *A History of Muslim Philosophy*, (Szerk. M. M. Sharif), O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1963. Vol. I. 487. o.

⁸⁶ Plotinosz, *Enneadész*, III. 9.9.

⁸⁷ *Enneadész*, IV. 2.2.

⁸⁸ *Enneadész*, IV. 7.3.

gondolnánk (azt ugyanis, hogy semmit sem gondolunk), tehát valamit, egy gondolatot gondolnánk, és a valami nem semmi, hanem olyasmi, ami van. Ha tehát gondolunk, akkor azt gondoljuk, ami van, s minthogy az, ami van, igaz, minden gondolat igaz, amit gondolunk. Ez az eszmefuttatás sajnos nem üres szójáték, nem szofisztikus álokoskodás, hanem nagyon is súlyos szemantikai és logikai problémákat takar, amelyek megoldását Platón többször is megkísérli.⁸⁹

A problémák megoldásának csak a kezdete — de a jelen szempontból nélkülözhetetlen kezdete — az az észrevétel, hogy a gondolat a „gondolni” igének logikailag nem elválasztható tárgya, nem választható el a „gondolni”-tól úgy, ahogy elválasztható például a „Nem Platón írta az Államot”. A nyelvészek szóhasználatával élve azt mondhatjuk, hogy a gondolat a „gondolni” igének belső tárgya, míg a „Nem Platón írta az Államot” a „gondolni” külső tárgyai közé tartozik. Hasonló a helyzet ebből a szempontból a „hallani” igével is, amelynek belső tárgya a „hang”, míg külső tárgyai közé tartozik egy csomó közismert dolog. Nagyon sok más olyan ige található, amelynek külső és belső tárgya is van. Az ilyen igéknél az ige és az ige belső tárgya *ugyanazt jelenti*. Innen ered, hogy logikailag szétválaszthatatlanok, s Descartes éppen ezt használta fel első elvében, illetve az emberi szellem természetére vonatkozó doktrínájában.

Úgy tűnik, hogy Platón a *Theaitétosz*-ban⁹⁰ a *doxazein to mé ón* szemantikai problémáját összekapcsolta az emberi lélek vagy szellem természetének kérdésével. A szellem vagy elme ugyanis nem érzékszervekkel, nem látással, nem hallással ragad meg bizonyos dolgokat, hanem gondolattal. Nincs semmilyen sajátos szerv, amelyen keresztül például a látás vagy hallás objektumaira egyaránt vonatkozó gondolatot felfognánk. Az ilyen gondolatot magával a gondolattal fogjuk fel. A szellem ugyanígy gondolattal ragadja meg a „létezik”-et és a „nem létezik”-et is. A szellem ilyen esetekben saját maga eszközeként funkcionál, a gondolatot az érzékszervek nélküli gondolattal ragadja meg. Talán nem véletlen, hogy Descartes-nál is összekapcsolódik a *coqito, ergo sum* és a *sum res cogitans* a *coqito* ige szemantikai problémájával.

Természetesen elég meredek hipotézis ilyen dodonai kijelentésekben keresni más, talán kevésbé dodonai kijelentés történeti „előzményét”. Mentségül szolgáljon, hogy csak feltevésről van szó, amelynek igazolását itt meg nem kísérelhetem. De talán érdemes lenne részletesebben is megvizsgálni a feltevést, s nincs kizárva az sem, hogy egy ilyen vizsgálat során kiderül majd, hogy Szokratész „ismerd meg magad” maximája a későbbiek során (talán már magánál Platónnál) elvesztette elsődlegesen morális jelentését, és átalakult az önismeret episztemológiai kérdésévé vagy parancsává, s ennek a problémának egy bizonyos típusú megoldását pedig a *Theaitétosz* említett két problémájának Platón általi összekapcsolása motíválta. Egyáltalán nem véletlen, hogy Ágoston már a *si fallor, sum*-ot együtt említi a Szokratészi maximával.

Befejezésül talán érdemes még egyszer kiemelni, hogy bármilyen szép sorba rendeződjenek is a Descartes előtti *coqito* jellegű megfogalmazások, bármennyi

⁸⁹ Vö.: *Euthüdeosz*, 283E–284C. *Parmenidész*, 161E; *Theaitétosz* 187A és kk.; *Sophisztész* 259D és kk. A szóban forgó szemantikai és logikai problémák modern interpretációjára vonatkozóan lásd: Wiggins, D., *Sentence Meaning, Negation and Plato's Problem of Non-Being*, in: *Plato, A Collection of Critical Essays*, (szerk. G. Vlastos), Doubleday, New York, 1971. Vol. 1. 268–303. o.

⁹⁰ *Theaitétosz*, 184B–186E.

megfogalmazást találjunk is a Descartes előtti filozófia történetében, bárki legyen is a *cogito* jellegű megfogalmazások történeti kiindulópontja, Descartes *cogito, ergo sum*-ja fundamentálisan különbözik a korábbi megfogalmazásoktól, nevezetesen ismeretelméleti funkciója tekintetében. Descartes ugyanis, mint említettük, de mint az első elv részletes elemzéséből is kiderült, a *cogito, ergo sum*-mal az emberi megismerés lehetőségét és valóságát akarta igazolni, az *autonóm* emberi megismerés végső garanciáját akarta megadni, az emberi ész autonómiáját és megbízhatóságát akarta kimutatni. A *cogito, ergo sum* tehát ismeretelméleti szempontból alapvetően különbözik minden korábbi *cogito* jellegű megfogalmazástól, még akkor is, ha Descartes törekvése végül is kudarcot vallott.

RYLE DESCARTES-KRITIKÁJA ÉS A FILOZÓFIAI BEHAVIORIZMUS

WOLFGANG RÖD

Az itt következő megfontolások célja közvetlenül azon karteziánus testlélek-kölcsönhatásmélet kritikájának tárgyalása, amelyet Ryle 1949-ben megjelent könyvében, a „The Concept of Mind”-ben (A szellem fogalma”) fejtett ki. Közvetve annak a módnak szemléltetésére szolgálhatnak, hogyan kísérelik meg némelykor az úgynevezett analitikus filozófia képviselői filozófiatörténeti problémák megoldását – e tekintetben kiválasztott példánk különlegesen szembetűnő, mivel szakemberek között aligha vita tárgya már, hogy Ryle kritikájában a karteziánizmus egy karikatúráját vette alapul. Mielőtt azonban megkísérelnénk, hogy kimutassuk Ryle Descartes-interpretációjának hiányosságait és kritikáját visszafordítsuk, emlékeztessünk röviden ennek filozófiai alapjaira.

Ryle olyan filozófiai irányzathoz tartozik, mely önmaga számára az „analitikus” predikátumra tart számot. Ezzel természetesen nem jellemeztük kielégítően, mivel az újkor nagy filozófiáinak legfontosabbjai mind az analitikus módszer szerint épülnek fel. Descartes az „Elmélkedések az Első filozófiáról” módszerét analitikusnak nevezte, Kant kijelentette, analitikusan járt el a „Prolegomena minden eljövendő metafizikához”-ban, Marx a „Széljegyzetek Adolph Wagner „A politikai gazdaságtan tankönyvé”-hez”-ben analitikus módszeréről beszélt és E. Mach a filozófia középponti feladatát „az érzetek elemzésében” határozta meg. Az analitikus filozófia alap gondolatát képviselők sora könnyűszerrel meghosszabbítható lenne; felismerhető azonban a kevés idézett példa alapján is, hogy azok a filozófiák, melyek az analitikus módszer szerint vannak felépítve, tendenciájukat és eredményeiket illetően igen erősen különbözhetnek és valóban különböznek is. Ahhoz, hogy a széles értelemben vett analitikus filozófián belül elhelyezkedő filozófiai álláspontokat meghatározzuk, specifikus eltéréseket kell megadnunk. A manapság egyszerűen „analitikus”-nak nevezett filozófia esetében abban pillanthatjuk meg a specifikus eltérést, hogy az „analízis” a „nyelvi analízis” (Sprachanalyse) jelentéssel rendelkezik, miközben az analitikus filozófia két variánsa különül el, annak megfelelően, hogy a nyelvanalitikus módszert egy szabatos nyelv (Präzisions-sprache) vagy pedig a köznyelv (Alltagssprache) keretei között alkalmazzák. Ryle az analitikus filozófia második változatának reprezentánsa, azaz módszere abban áll, hogy a filozófiai problémákat köznyelvbéli megfogalmazásukból kiindulva tárgyalja és tarthatatlannak tekinti őket, amennyiben kiviláglik, hogy megfogalmazásuk a köznyelv grammatikája ellen elkövetett vétségeket tartalmaz.

Ryle Descartes-kritikája a karteziánus mentalizmus bírálata, azaz azon feltevése, hogy léteznek a reflexióban megfigyelhető tudati jelenségek, illetőleg

tudati aktusok; Ryle Descartes-kritikája egyúttal a karteziánus dualizmus fölött gyakorolt kritika is, azaz azon feltevésé, hogy az ember szelleme és teste különböző szubsztanciák. Mivel szellem és test kölcsönhatásának karteziánus feltevése valóságos különbözőségük feltételezésein nyugszik, a dualizmus kritikájának végül is azon Descartes-kísérlet kritikájává kell válnia, hogy megoldja a pszichofizikai problémát. Ryle kritikája azonban még távolabbra nyúlik: nemcsak Descartes-ot, illetve a karteziánizmust illeti, hanem a Descartes-tól származó újkori metafizikát is, amelynek Ryle szerinti „hivatalos tanítása” a mentalizmus volt.

A mentalizmusnak ezt a széles körű kritikáját Ryle a grammatikális elemzés fent említett eszközeivel fejti ki, mint ahogy ezt a későbbiekben részleteiben tárgyaljuk majd. Ezért kritikájának következetesen annak kimutatásából kellene állnia, hogy mentalista megállapítások annyiban értelmetlenek (sinnwidrig), amennyiben vétének a köznyelvi grammatika szabályai ellen. Ryle kritikája tehát azon az előfeltevésen alapul, hogy lehetséges grammatikai elemzések révén felvilágosítást nyerni arról, hogy tudatállapotok vagy – folyamatok léteznek-e vagy sem. Valaminek a létezéséről vagy nemlétezéséről azonban csak akkor lehet a nyelvanalízis eszközeivel dönteni, ha olyan feltevésekre támaszkodhatunk, amelyek nem a nyelvi elemzés eredményei. Így lentebb megmutatkozik majd, hogy Ryle a mentalizmust csakis azért ábrázolhatta egy kategóriatézis (tehát grammatikai hiba) következményének, mert eleve meg volt győződve arról, hogy a mentalista álláspont tarthatatlan. Itt azon nyomban felmerül a kérdés, mire is támaszkodik ez a meggyőződés. A válasz, amelyet ez a tanulmány indítványoz, így hangzik: Mert Ryle egy széles értelemben vett behaviorista beállítódást képvisel, amely szerint az, amit „pszichikainak” nevezünk, nem más, mint a „nyilvános” emberi összviselkedés (Gesamtverhalten) egy oldala. Ryle nyilvánvalóan nem ragaszkodott következetesen ehhez az állásponthoz, akár L. Wittgenstein, akinek Ryle e tekintetben követője, s aki azt a kérdést, vajon behaviorista-e filozófiája, különös módon függőben hagyta.

Ryle kezdeményezésének (Ansatz) behaviorizmusát nem sokkal „A szellem fogalma”-nak¹ megjelenése után felismerték. Így D. S. Miller: „Ryle professzor lényegében behaviorista.”² Amíg azonban Miller Ryle felfogását behaviorista jellege miatt elutasítja és úgy találja, hogy a legfontosabb, ami Ryle könyvében megvilágítatlan marad, a szellem fogalma, M. Weitz „A szellem fogalma” szerzőjét éppen az általa képviselt logikai behaviorizmusért dicsérte.³

A következőkben azt kíséreljük meg bemutatni, hogy Ryle Descartes-kritikája csupán részlegesen tárgyára szabott. Magától értetődően ma már senki sem kíván egy karteziánus típusú mentalizmust képviselni. Még ha valaki (aminek filozófusok között ritka esetnek kellene lennie) hinne is egy szellemi lélekszubsztancia létében, ennek a testhez való viszonyát már nem ugyanazon a módon kívánná meghatározni, ahogyan Descartes. Ennyiben tehát Ryle nyitott kapukat dönget: ami karteziánus lélektan-értelmezésében, a „kísértet a gépben – dogma” értelmezésben találó, senkit sem fog ellentmondásra ingerelni.

¹ G. Ryle: „The Concept of Mind”, London 1949. Idézetek a magyar kiadás („A szellem fogalma”, Gondolat, Budapest 1974. Fordította Altrichter Ferenc) oldalszámai szerint.

² D. S. Miller: „Descartes Myth” and Professor Ryle’s Fallacy; „The Journal of Philosophy”, 1951/48, 270 – 280.

³ M. Weitz: Professor Ryle’s „Logical Behaviorism”; „The Journal of Philosophy”, 1951/48, 297 – 301.

Egészen más kérdés azonban, hogy Ryle Descartes-kritikájának formája elfogadható-e, és korrekt-e az a mód, ahogyan a karteziánus mentalizmust vissza-utasítja. Ami kritikájának formáját illeti, meg kell kísérelnünk kimutatni, hogy az a genetikus és szisztematikus összefüggések elhanyagolásának hiányában szenved (vö. e tanulmány 2. és 3. szakasza). Ez azt vonja maga után, hogy a történeti Descartes csak nehézségek árán azonosítható Ryle polémiájának objektumával. Arra a kérdésre vonatkozóan, hogy Ryle kritikai következtetése korrekt-e, az a gyanúnk támad, hogy Ryle hallgatólagosan bizonyos lingvisztikán kívüli előfeltételezéseket vezetett be, ezeket azonban mint olyanokat nem tette felismerhetővé és ezzel azt a jogosulatlan benyomást keltette, hogy a karteziánus mentalizmust (ill. a test-lélek-dualizmust) tisztán nyelvanalitikus eszközökkel bírálta (vö. 4. szakasz). Ha ez így van, akkor úgy tűnik, hogy Ryle a karteziánus helyébe csupán egy másfajta mítoszt állított, amennyiben „mítosz”-nak olyan felfogást nevezünk, amely bizonyítatlan és nem felismerhetővé tett tartalmi előfeltevésekből indul ki. Végül jeleznünk kell, hogy a karteziánus álláspont egyáltalán nem példaszzerű, ahogy Ryle ajánlotta, a szellem későbbi filozófiájára nézve (vö. 5. szakasz).

Ha a következő metakritikai megfontolások alaposnak bizonyulnának, azt kellene mondanunk, hogy Ryle kritikája arra vonatkozóan, amit ő „Descartes mítoszának” nevez, történetileg és szisztematikusan nem kielégítő. Ebből, magától értetődően, nem következtethetünk arra, hogy a karteziánus mentalizmus, ill. dualizmus jogosult, hanem csupán arra, hogy nem *úgy* kell kritika alá venni, ahogyan Ryle.

Először azonban Ryle kritikájának tárgyát kell röviden jellemeznünk.

1. A TEST-LÉLEK-DUALIZMUS MINT RYLE KRITIKÁJÁNAK OBJEKTUMA

A szellem karteziánus filozófiájának jellemzésében kétségkívül annyiban találok a „mitikus” jelző, amennyiben ez részben olyan előfeltevésektől függ, melyeket Descartes mint olyanokat nem ismert fel, ennél fogva nem is vizsgálhatott, és részben olyan premisszákat feltételez, amelyeket a filozófus jogosulatlanul evidenseknek nyilvánított és ezzel kivonta őket a felülvizsgálat köréből. Mivel a legtöbb – ha nem az összes – ilyen előfeltevés a (filozófiai vagy vallásos) hagyományból származik, sőt mélyen az archaikus gondolkozásban gyökerezik, úgy félrevezető a „Descartes mítosza” megjelölés révén e mítosz karteziánus eredetének feltevéseit sugallni.⁴

Ryle polémiája a karteziánus mentalizmus és dualizmus ellen olyan objektumra irányul, melynek támadhatósága ismert. Valószínűleg még Ryle könyvének sok olvasója is hajlik arra, hogy a karteziánizmuson e helyütt gyakorolt kritikáját tárgya támadhatóságának alapján tartsa jogosultnak, bár Ryle a dualizmus ellen csupán közvetett, a mentalizmus ellen azonban közvetlen támadást indít, mely utóbbi meghaladása semmiképpen sem sikerülhet oly könnyűszerrel, mint ahogy a dualizmusról ezt előfeltételezik. Hogy a karteziánus dualizmus egy sor olyan gyengével van megterhelve, amik kihívják a bírálatot, ismert tény: az Én szubsztancialisztikus felfogása éppúgy kifogásolható, mint

⁴ Cf. S. Hampshire: *Critical Review of The Concept of Mind*; „Mind” 1950/59, 237–255. Kötetben: O. P. Wood – G. Pitcher (szerk.): „Ryle. A Collection of Critical Essays”, 17–49, különösen 239.

az oksági elv egy támadható megfogalmazásán alapuló hipotézis test és lélek kölcsönhatásáról, vagy pedig mint az a feltevés, hogy a testi mozdulatok (vagyis a *spiritus animales*) irányának változása azonosnak maradó mozgásmennyiség esetén nem igényel pótlólagos energiát és több más hasonló gondolat. Azonban csupán arra a kritikára kell emlékeznünk, melyet Spinoza vagy Hobbes gyakorolt a karteziánus felfogáson, hogy lássuk; ez semmiképpen sem vált még csak a korabeli racionalizmus hivatalos tanításává sem. Leibniznél és Kantnál meggy végbe mentalizmus és dualizmus szétválása: az előbbi nem implikálja az utóbbit. Kant, akit e tekintetben Schopenhauer követett, a test–lélek-dualizmust olyan felfogásnak tartotta, melyet a transzcendentális idealizmus megcáfolt: „... Mindazon nehézségek, amelyek a gondolkodó természet és a matéria összeköttetésével kapcsolatosak, kivétel nélkül abból a hamis dualista előfeltevésből adódnak, hogy a matéria mint olyan nem jelenlenség... hanem a magánvaló tárgy.” („A tiszta ész kritikája”, A 391.) Hegel „A szellem fenomenológiájá”-ban végül olyan álláspontot ért el, amely nemcsak a mentalizmus módosított felfogása, hanem mindenekelőtt a karteziánus jellegű dualizmustól történő elfordulása miatt oly távol áll „Descartes mítoszá”-tól, hogy a legnagyobb mértékben kérdésesnek kell tűnnie, ha Ryle ez utóbbival véli jellemezhetni a mentalista felfogást általában.

Ryle kritikája mindenesetre jelentékenyen különbözik a szellem filozófiája fejlődése folyamán létrejöttől: arra a lehetőségre mint olyanra irányul ugyanis, hogy ugyanolyan módon beszélhetünk pszichikai folyamatokról, mint ahogy fizikai folyamatokról beszélünk. Abban a feltevésben, hogy pszichikai folyamatok ugyanabban az értelemben léteznek, mint az anyagi valóság folyamatai, Ryle szerint a kategóriák olyan összecserélése rejlik, ami a nyelvanalízis eszközeivel feltárható. A köznyelv elemzése ennél fogva a legalkalmasabb módszer arra, hogy a mentalizmust és ezzel együtt a dualizmust meghaladja. Utóbbinak az elsővel kell buknia, mert ha nem léteznek olyan pszichikai folyamatok, amelyekről – ahogy a mentalizmus tartja – közvetlenül csak az öntudatban lehet ismeretünk, akkor elesik a lehetősége annak, hogy a pszichikai és fizikai folyamatok vagy állapotok viszonyára a szellem tradicionális filozófiájára jellemző módon kérdezzünk rá.

Kiváltképpen megtámadja Ryle a kauzális törvényszerűségnek a szellem karteziánus felfogására jellemző kiterjesztését a pszichikum területére, mivel ez véleménye szerint azzal a következménnyel jár, hogy a szellem nemcsak mint „kísértet a gépben” jelenik meg, hanem önmaga is egyfajta gépet jelenít meg, amennyiben quasi-mechanikai törvényeknek engedelmessékedik. Ryle kétségkívül itt is a karteziánus álláspont egy gyenge pontját találja el. Így mindig is különösen megbotránkoztatónak tartották, hogy Descartes az „objektív realitást”,⁵ azaz az elképzelt (vorgestellt) tárgyat is alávetette az oksági elvnek; olyan nézet volt ez, melynek az ismeret descartes-i reprezentációs elméletével összekapcsolva⁶ kétszeresen támadhatóként kell megjelennie. Úgy szólván közhelynek tekintendő, ha a kölcsönhatási hipotézisből származó (már Descartes kortársai által észrevett) nehézségeket emelik ki. Mindenesetre itt sem szabad elsiklanunk amellett, hogy Ryle nem meghatározott okozati

⁵ Cf. E. Wagner: *Realitas objectica. Descartes—Kant*; „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1967/21, 325–340.

⁶ Cf. E. Dowling: *Intentionale Gegenstände — einst und jetzt*; „Ratio”, 1971/12, 83–94.

magyarázatokat támad a pszichikai szférán belül, hanem az oksági elv alkalmazását a pszichikai jelenségekre egyáltalán, mégpedig azért, mert nézete szerint nem léteznek pszichikai állapotok és folyamatok a fizikaiak *mellett*. Ha azonban nem léteznek, nem is lehetnek alávetve az oksági elvnek.

Ryle azzal a felfogásával, miszerint az újkori dualizmus klasszikus kifejezését Descartes szellemfilozófiájában találta meg, nem áll egyedül. Dualizmuskritikáját P. F. Strawson is mindenekelőtt Descartes-kritikaként fogalmazta meg, akinek álláspontjára két szubjektum – a szellem és a test – feltételezését találja jellemzőnek,⁷ hogy azután kimutassa, a konkrét emberi személy nem gondolható el két tudatos szubjektum összekapcsolódásaként. Mivel Strawson felteszi, hogy a saját Én-nek csupán azon előfeltétellel tulajdoníthatunk tudatállapotokat, hogy azokat másoknak is, akiket éppúgy tudati szubjektumoknak gondolunk, azonban nemcsak mint olyanokat ismerünk, tulajdonítani készek vagyunk,⁸ arra az eredményre jut, hogy mentalisztikus predikátumokat ugyanazzal a jelentéssel tulajdonítunk a saját Énünknek, mint másoknak, és hogy ennek következtében a saját Ént nem mint tiszta Ego-t, hanem mint a konkrét személyt gondoljuk.⁹ A karteziánus dualizmus, nevezetesen a kölcsönhatásmélet, nehézségei D. C. Dennett számára is egy mentalizmus-kritika kiindulópontját jelentik, mely abban különbözik a ryle-itől, hogy már nem a kategóriaösszecszerelés feltevésén alapul.¹⁰

Ryle kísérlete, hogy a test – lélek-dualizmust, ill. a mentalizmust „Descartes mítoszának”, mint az említett irányzatok tipikus alakjának kritikájával haladja meg, tehát mintaképként látszott hatni, amiért jogosultnak tarthatjuk, hogy egy ellenkritikát főképp Ryle kritikájának formájában adjunk elő.

2. ELSŐ ELLENVETÉS: RYLE KRITIKÁJA FIGYELMEN KÍVÜL HAGYJA A KARTEZIÁNUS RENDSZER ÖSSZEFÜGGÉSÉT

Bár nem vitatható, hogy Ryle kritikája a szellem karteziánus filozófiájának bizonyos támadható vonásait illetően jogos, Descartes nézetével folytatott vitája mégis nagyjából és egészében oda nem illő, mivel azt a döntő szisztematikus összefüggést, amelyen belül Descartes mentalizmusát, illetve a test – lélek-dualizmust meg kell értenünk, nem veszi tekintetbe.

Ryle nem számol azzal a ténnyel, hogy „a szellem” Descartes-nál az egyáltalán vett tárgyi tapasztalat elemzésével összefüggésben kerül tárgyalásra és ezért a szellem fogalma nem fogható meg szisztematikus funkciójától függetlenül. Descartes ismeretes módon úgy találja, hogy a közvetlenül jelenlevő tartalmak vonatkozása egy olyan szubjektumra, aki őket gondolja, a „tapasztalat” lehetőségének legfelsőbb feltételét jelenti, az alaptételnek megfelelően: „Én gondolkodom (valamit), tehát vagyok.” A szellem fogalma így egy metafizikus teória lényeges összetevőjének bizonyul, amelynek az a feladata, hogy felfoghatóvá tegye a tárgyi tapasztalat lehetőségét.¹¹ Kauzális feltételezéseknek

⁷ „Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics”, London 1964 (University Paperbacks), 98.

⁸ Uo. 99–100.

⁹ Uo. 102-től.

¹⁰ „Content and Consciousness. An Analysis of Mental Phenomena”, London 1969, I. feje. „The Ontological Problem of Mind”.

¹¹ Cf. W. Röd: „Descartes' Erste Philosophie”, Bonn 1971 (Kant-Studien, Erg.-Heft 103.).

ezzel szemben a szellemre vonatkoztatva másodlagosaknak kell lenniük. Bár az ok – okozat-teória Descartes tapasztalat-elméletében annyiban fontos szerepet játszik, amennyiben segítségével Descartes a gondolkodó szubjektum és a gondolt tartalom kapcsolatát jellemzi; de ugyanezt a viszonyt határozza meg Descartes a szubsztancia-modus-séma segítségével is.

Ha Ryle ezzel szemben úgy véli: a karteziánus lélekmetafizika eredetét a filozófus azon fáradozásának köszönheti, hogy a korabeli természettudományban oly sikeres mechanisztikus gondolkozást a szellemre vigye át, úgy ez a felfogás, bár nem egyáltalában véve hamis, de figyelmen kívül hagyja a döntő összefüggést. Amilyen helyes az a megállapítás, hogy Descartes metodológiája a kor matematikájának és természettudományának befolyásáról árulkodik, oly kevéssé szabad ebből arra következtetni, hogy metafizikája és főképp szellemfilozófiája a mechanisztikus gondolkodásnak volna alávetve. Először is nem kellene elfeledkeznünk arról, hogy az analitikus módszer, ahogyan például a Galilei-féle fizika vagy a karteziánus geometria alapjául szolgált, egy, az antikvitásig visszanyúló metodológiai hagyomány eredménye volt; másrészt emlékeztetnünk kell arra, hogy ez a módszer nem a mechanika talaján nőtt, bár a mechanika egyike volt alkalmazási területeinek. Semmi kétség, Descartes az analitikus módszert általános formájában értette, amikor kijelentette, hogy analitikusan akarja megalapozni a metafizikát. Metafizika, matematika, mechanika az analitikus módszer mellérendelt alkalmazási területei, úgyhogy az analitikus módszernek a metafizikára történő alkalmazása tényéből általában és következőképpen a lélekmetafizikára való felhasználásából különösen nem következtethető, hogy utóbbi a mechanika módszerének van alávetve.

Még ha kauzális magyarázatok alkalmazását Descartes szellemfilozófiában lényegesnek is tartjuk, nem szükséges ebből ennek a mechanikától, ill. természettudománytól és utóbbi módszerétől való függőségére következtetnünk. Descartes ugyanis az okozati alárendeltség (Dependenz) fogalmát (mint ahogy egyébként az inherenciáét is) még egészen a metafizikai hagyományra jellemző módon alkalmazta. Ahogy K. Popper megjegyezte¹² a test – lélek-kölcsönhatás problémája Descartes számára azáltal válik megoldhatatlanná, hogy az oksági elvnek egy ma már elfogadhatatlan, oknak és okozatnak „egyneműségét” követelő felfogása segítségével fogalmazta meg. Az oksági elvnek e változata a metafizikai hagyományból származik, míg a természettudomány számára nem állt fenn semmilyen indíték arra, hogy egy ilyen egyneműségposztulátumot állítson fel. Ezen kívül a XVII. század filozófiája az oksági viszonyok feltevéseit az ok és okozat összefüggésébe való beláthatóság feltételéhez kötötte. Ez a feltétel is az oksági elvet, ahogy ezt Descartes és sok filozófáló kortársa alkalmazta, metafizikai principiumként ismerteti fel.

Említésre érdemes, hogy Ryle elismeri a metafizikai egyneműség-követelményt, ha Descartes dualizmusa ellen érvényre juttatja, hogy pszichikai és fizikai folyamatok között különbözőségük következtében nem tételezhető fel kölcsönhatás: „Hogyan okozhat egy olyan szellemi folyamat, mint az akarás, olyan térbeli mozgásokat, mint a nyelv mozgásai?”¹³ Ezen túlmenően a beláthatósági posztulátum előfeltételezésére is sor kerül, amennyiben Ryle a kölcsönhatáselmélet szemére veti, hogy nem képes test és lélek interakcióját felfog-

¹² Language and the Body-Mind „Problem; „Conjectures and Refutations”, London' 1965, 298.

¹³ „A szellem fogalma”, 24.

hatóvá tenni: „a tényleges összefüggések („actual transactions”) a privát és a nyilvános történés eseményei között rejtélyesek maradnak...”¹⁴ Az érv, alapjában véve, nem különbözik a test és lélek kölcsönhatásának feltevésére vonatkozó okkazonalista ellenvetéstől, mely az ismert formulában fejeződik ki: „Quod non scis, quomodo fiat, id non facis.” Végül az „actual transaction”-ok felmutatására irányuló törekvés előfeltételezni látszik annak elfogadását, hogy oksági összefüggéseknél egy „erő” megy át az okból az okozatba. Egyszóval: Ryle az úgynevezett karteziánus mítosz a kauzalitás egy metafizikai fogalmának segítségével bírálja. A dualisztikus felfogás képviselőjének ennél fogva marad egy kiútja: a dualisztikus kölcsönhatás-elméletet csak az oksági elvnek attól a meghatározott megfogalmazásától kell elválasztania, melyet Ryle előfeltételez, hogy azt Ryle kritikája alól kivonja.

Azoknak a nehézségeknek a tárgyalása, melyek a dualisztikus álláspont következményeinek tűnnek, mindenesetre csupán alárendelt szerepet játszik Ryle harcában „a kísértetről a gépben”¹⁵ szóló „hivatalos tanítás” ellen. Ryle szerint a dualizmus elsősorban inkább azért utasítandó el, mert véleménye szerint az állított kölcsönhatás egyik, nevezetesen pszichikai oldala egyáltalán nem létezik; azaz, nincsenek ugyanolyan jellegű pszichikai folyamatok, mint a fizikaiak, és ezért értelmetlen az, hogy fizikai folyamatokat, ill. állapotokat kauzálisan pszichikaiakra vonatkoztassanak. Az az állítás, hogy vannak pszichikai folyamatok, ill. állapotok, melyek ugyanahhoz a típushoz, ill. ugyanabba a kategóriába tartoznának, mint a fizikaiak, az a „filozófiai mítosz”,¹⁶ amelynek széttöréséhez Ryle hozzálát.

A szisztematikus kontextus elhanyagolása ellenére Ryle olyan képet rajzolt a szellem karteziánus felfogásáról, amely megengedi, hogy azonosítsuk a történeti objektumot. Ugyanez a descartes-i álláspont strawsoni, fent említett ábrázolásáról már nehezen mondható el, amelynél főleg az az állítás vált ki ellenérzéseket, hogy Descartes test és lélek viszonyát mint két tudatos szubjektumét fogta fel. Éppoly kevéssé vélekedett Descartes bármikor is úgy, hogy az Én csupán a testre való vonatkozása révén válik egységes, azonosítható szubjektummá (olyan nézet ez, melyet esetleg Spinozának tulajdoníthatnánk). H. D. Lewisszel¹⁷ ezért konstatálnunk kell, hogy Strawson egy madárijesztőt készített magának, s olyan támadást intéz ellene, amit aligha tekinthetünk a szellem karteziánus filozófiája elleni támadásnak.

3. MÁSODIK ELLENVETÉS: DESCARTES NÉZETÉNEK MOTÍVUMAIT RYLE TÖRTÉNETIETLENÜL ÁBRÁZOLJA

Alkalmanként kifejeződött az a sejtélem, hogy Ryle egyáltalán nem kívánta elemzését a karteziánus állásponttól történeti mérték alá helyezni. Legalábbis Descartes motívumaira irányuló kérdése azonban kimondottan történelmi kérdés, éppúgy, mint a karteziánus tan és a korabeli természettudomány kapcsolata egyértelműen történeti jellegű, egyáltalán nem is beszélve arról,

¹⁴ Uo. 12. Cf. H. D. Lewis: „The Elusive Mind”, London—New York 1969, 26.: Az „actual transaction”-okat, melyekről Ryle beszél, a dualisztikus felfogás képviselője éppoly kevéssé állítja, mint ahogy az oksági kapcsolatok esetében nem beszél anyagi dolgok között „transaction”-okról”.

¹⁵ „A szellem fogalma” 24—26.

¹⁶ „A szellem fogalma” 29.

¹⁷ Mind and Body; H. D. Lewis (ed.): „Clarity is not Enough”, London 1963, 395.

hogy a „descartes-i mítosz” kritikájának szentelt fejezet végső szakasza Ryle könyvében a „Történeti megjegyzés” címet viseli. Ezért jogosult az, hogy Ryle-nak a descartes-i mítosz motívumait elemző fejtegetését történeti helyessége szempontjából megvizsgáljuk.

Amilyen elismeréseméltó a történész álláspontjáról nézve az, amikor Ryle a karteziánus lélekmatafizika motívumaira irányuló kérdésében a genetikus szempontot juttatja érvényre, oly kevéssé meggyőző elemzésének eredménye. Ryle joggal gyanítja, hogy a karteziánus lélektan kialakításában etikai, ill. általános világnézeti motívumok is részesek voltak, az a kívánság tudniillik, hogy egy halhatatlan, akarásában szabad lélek elképzelését (Vorstellung) a természettudományokban uralkodó mechanisztikus gondolkodásmód ellenében megmentsék. Mégis téved, ha ezeket a motívumokat tekinti a döntőeknek. Tévedése kérdésfeltevésének korlátaiból és egyoldalúságából származik, ami a descartes-i szellem fogalma szisztematikus funkciójának elhanyagolásához vezet. Ryle ahelyett, hogy a lehető legszélesebb interpretációs összefüggés értelmezésén fáradozna, meghatározott fajtájú motívumokra korlátozódik, anélkül, hogy megvizsgálná, elégségesek-e a magyarázathoz.

Ryle-lal szemben hangsúlyoznunk kell, hogy Descartes nem elsődlegesen követte azt a szándékot, hogy a halhatatlan, szabadon döntő lélekben való hitet igazoltnak tüntesse fel; az a lényeges indíték, amelyből szellemfilozófiája megérthető, sokkal inkább a matematikai természettudomány egy metafizikai ismeretelméleti megalapozásának célja volt, mely számára gyakorlati jelentőségre is szert látszott tenni, mivel szemében a természettudomány az élet optimális biztosításának, lehető legnagyobb mérvű könnyebbé tételének és meghosszabbításának alkalmas eszköze volt. A matematikai természettudomány megalapozása, amellyel kapcsolatban az arisztotelészi tudományeszmény érvényességét lényegében még elismerte, véleménye szerint megköveteli annak bebizonyítását, hogy a tudomány legmagasabb elvei egyfelől a priori igazak, másfelől objektíven érvényesek. Erre úgy kísérelt meg bizonyítékot szolgáltatni, hogy a fizikális alaptételeket mint geometriai axiómákból következőket értelmezte, és ezeken az anyagi valóság struktúrájáról alkotott evidens kijelentéseket értett. A karteziánus metafizika tudományelméleti célja lényegében azon feltételek kifejlesztésében áll, amelyek között az imént említett felfogás lehetségesként jelenik meg. A cogito, az istenbizonyítékok, az evidenciáról és az isteni igazságosságról szóló tan, valamint a gondolkodástól független külvilág bizonyítéka lényegileg ilyen lehetőségfeltételekre vonatkoznak, miközben az ismeretmetafizikai hátteret, azaz az igazság platonikus–augustinus metafizikáját nem lehet nem észrevennünk.

Descartes szellemfilozófiáját elsődlegesen ezen az összefüggésen belül kell szemlélnünk. Mivel a karteziánus metafizika a tudománynak mint valóságteralommal rendelkező apriorisztikus tételek egy rendszerének megalapozására szolgál és mivel a szellem filozófiája e metafizika első elvével összefüggésben ugyanarra a tudományelméleti célra vonatkoztatható, a Ryle által szemügyre vett etikai-vallási indítékok másodrangúnak bizonyulnak. Ezzel semmiképpen nem szabad tagadnunk, hogy ilyenfajta motívumok Descartes-nál szerepet játszottak; ez a szerep azonban nem azon a módon döntő jelentőségű, ahogyan Ryle állítja. Éppoly kevéssé lehet a tudomány megalapozásának célját végső célként szemlélnünk; nyilvánvalóan itt inkább egy utolsóelőtti célról van szó, mivel a tudomány szintén eszközjellegű. Az indítékok legmélyebb szintje, amelyre a szellem karteziánus filozófiájának interpretációjánál is tekintettel

kell lennünk, csupán akkor válna elérhetővé, ha arra kérdeznénk rá, mi az, ami Desartes szemében a tudomány, ill. a racionális megismerésnek általában értéket kölcsönöz. Az előttünk levő összefüggésben elegendő azért annak megállapítása, hogy az Én-re, „a szellemre” való reflexiót a tudományelméleti cél közvetlenül határozza meg, hogy a karteziánus test – lélek-dualizmust egészen más fényben lássuk, mint abban az egyoldalú megvilágításban, amelyben Ryle-nál megjelenik. Mint mondtuk, Descartes a valóságtartalommal bíró apriorisztikus tételek lehetőségét úgy akarta megalapozni, hogy a fizika alap-tételeit geometriai tételekre kísérelte meg visszavezetni. Szemében ez a kísérlet azért nem volt értelmetlen, mert véleménye szerint a geometriai tételek is egy objektumra vonatkoznak, nevezetesen a kiterjedésre, amelynek struktúráját a geometria axiómái írják le, és amelynek, mint a „*natura corporea*”-nak vizsgálata a fizika feladata. Descartes úgy hitte, hogy akkor és csak akkor állíthatja a fizika geometriától való függését, ha a materiális dolgok lényegét kizárólag kiterjedésként határozta meg. Az anyagfogalom geometrizációja kétségtelenül, ahogyan jellemző volt a karteziánizmusra, járt bizonyos negatív következményekkel, így a fizika kinematikára való korlátozásával. Emiatt azonban nem téveszthetjük szem elől a pozitív következményeket, nevezetesen az úgynevezett *qualitates occultae* elvi kiküszöbölését, azaz azon quasi-pszichikai tulajdonságokét, amelyeket a régebbi természetfilozófia az anyagnak tulajdonított. Quasi-pszichikai tendenciák (mint a test törekvése természetes helye felé vagy a *horror vacui*) feltevése a matematikai természettudomány kifejlődésének és konszolidálódásának hatalmas akadályát jelentette. A természettudomány autonómiájának biztosítása érdekében szükségszerűnek látszott az anyag „lélektelenítése”. Az anyagfogalom quasi-pszichikai momentumainak kiküszöbölése szükségszerűen megfelelni látszott a lélek „anyagtalánításának” a pszichikum területén.

Ezeket az összefüggéseket kell figyelembe vennünk, ha méltányosan akarjuk megítélni a karteziánus dualizmust, amely bizonyos értelemben ugyan mítosz-jellegű volt és amelynek indítékai között bizonyára a Ryle által egyedül szemügyre vett típusúak is szerepet játszottak, de amely mégis elsősorban egy olyan filozófiai rendszer részeként érthető meg, ami spekulatív eszközökkel volt hivatva megalapozni az egzakt természettudományt. Aki filozófia- és tudománytörténeti összefüggéseiből kiszakítva és elszigetelve bírálja a dualizmust, ki van téve annak a veszélynek, hogy szem elől téveszti könnyen felismerhető gyengéi miatt azt a pozitív jelentőségét, mellyel egy időn át kétségtelenül rendelkezett.

4. HARMADIK ELLENVETÉS: RYLE KRITIKÁJA NEM MEGVITATOTT ÉS, GYANÍTHATÓAN, NEM BIZONYÍTHATÓ ELŐFELTEVÉSEKEN NYUGSZIK

A ryle-i kritika premisszái „Descartes mítoszáét” illetően lehetnének helyesek, még akkor is, ha a cáfolat elhibázott Descartes-interpretáción alapul. Ha azonban a kritika szisztematikai előfeltevései is kérdésesnek bizonyulnának, ez egyet jelentene az ellenkritika pótlólagos megerősítésével.

A ryle-i kritika legfelsőbb előfeltevése abban áll, hogy nem léteznek pszichikai folyamatok a fizikaiak mellett és hogy a beszéd oly módja, mely a pszichikumról tett kijelentéseket ugyanazon típus alá rendeli, mint a fizikumról szólókat, a kategóriák összecserélését tartalmazza, azaz vétséget jelent a köz-

nyelv grammatikája ellen. A kategóriaösszecserélés fogalmának megvilágítására idézett Ryle-példák közvetlenül meggyőzőek, bár nem könnyen képzelhető el, hogy valaki teljes komolysággal képes lenne például állítani, hogy egy futbalcsapat ennyi és ennyi játékosból és (mint a játékosok melletti elemből) egy csapatszellemből áll. De még ha el is fogadjuk, hogy ilyenén kategóriaösszecserélések alkalmanként előfordulhatnak, a döntő kérdést ez nem érinti, hogy ugyanis a test – lélek-dualizmus egy kategóriaösszecserélésen alapul-e, azaz, hogy úgy viszonyul-e a tudat a testhez, mint a csapatszellem a csapat tagjaihoz.

Nyilvánvalóan csak igennel lehet válaszolni erre a kérdésre, ha *feltételezzük*, hogy nem léteznek olyan pszichikai folyamatok, ill. állapotok, amelyekről hasonló módon lehet beszélni, mint a külvilág folyamatairól, ill. állapotairól. Ez esetben a nyelvanalízis köntösében előadott kritika egy premisszájáról van szó, nem eredményéről. Annak ellenére, hogy Ryle az utóbbi lehetőséget is ajánlja, bizonyos esetekben önmaga teszi nyilvánvalóvá, hogy alapjában az előbbiről van szó: „Az alapvető ellenvetés azzal az elmélettel szemben, hogy szellemünknek tudnia kell, mit tesz, mivel a szellemi események definíció szerint tudatosak . . . az, hogy semmi ilyesféle esemény nem létezik; nincsenek olyan események, amelyek egy más státusú világban játszódnak le, mivel nincs semmi ilyesféle státus, és nincs semmi ilyesféle világ, és ennek következtében semmi szükség nincs olyan ismerkedési módokra, amelyekkel egy ilyen világ bennszülötteivel kapcsolatba kerülhetnének.”¹⁸

Ha pszichikai események meglétét ebben az értelemben tagadjuk, valóban érvelhetünk úgy, hogy az az állítás, miszerint vannak fizikai és mellettük ugyanolyan ontológia státusú pszichikai folyamatok, nyelvzavarral ér fel; ha azonban a kategóriahiba megállapítása a pszichikai folyamatok tagadásától függ, a kategóriaösszecserélés feltüntetése nem lehet a mentalizmus elutasításának alapja, bár Ryle nyilvánvalóan úgy véli, hogy anyag és szellem ellentétének feloldását a nyelvanalitikus érvelés viszi véghez.¹⁹

Hogy ez az igény jogosulatlan, olyan különböző beállítódású szerzők is észrevették, mint C. A. Campbell és D. C. Dennett. Campbell arra hívta fel a figyelmet, hogy annak a módnak Ryle szándékozta helyesbítése, ahogy szellemi folyamatokról beszélünk, nem történhet e folyamatok megismerésétől függetlenül.²⁰ És Dennett megállapította: „Mégoly sok beszéd kategóriákról és kategóriaösszecserélésekről sem óv meg addig minket a dualizmus csapdájától, ameddig nem vagyunk készek arra, hogy az egyik kategóriának egy másik rovására megadjuk az ontológiai prioritást.”²¹

¹⁸ „A szellem fogalma”, 236. Cf. Ryle: „Dilemmas” Cambridge 1954, ahol „Az érzékelés” c. fejezetben úgy érvel, hogy valaminek a látása, meghallása . . . nem introspektíve tapasztalható jelenség, mert egyáltalában nem jelenség. J. L. Austinnal (Intellectual Behaviour. A Critical Review of The Concept of Mind; Wood – Pitcher (ed.); „Ryle”, London 1970, 45–51) eredetileg: „The Times Literary Supplement”, 7.4. 1950.) Ryle azon hitét, miszerint fel kell mutatnia, hogy csupán *egy* világ, nevezetesen a testi viselkedés létezik, mint a ryle-i koncepció egy alapvető hibáját szabad szemlélnünk, mégpedig akkor is, ha követjük A. J. Ayert (cf. „An Honest Ghost?” az idézett gyűjteményes kötetben 53–76) abban, hogy Ryle saját programjához, egyfajta filozófiai behaviorizmushoz, amennyiben valóban komolyan képviselte, korántsem maradt maradéktalanul hű. Ayer joggal állapítja meg, hogy a Ryle-nál mutatózó mentalisztikus maradványok nem hanyagolhatók el, mint jelentéktelenek.

¹⁹ „A szellem fogalma”, 29.

²⁰ Ryle: on Intellect; H. D. Lewis (ed.): „Clarity is not Enough”, London 1963, 282.

²¹ „Content and Consciousness”, London 1969, 13. Cf. B. Harrison: Category Mistakes and the Rules of Language; „Mind”, 1965/74, 309–325., ahol a kategóriahiba fogalmának

A dualizmusnak Ryle-megkísérelte visszavezetése egy kategóriahibára lehetséges módon egy további történeti tévedésen is alapulhat. Ryle ugyanis a dualizmus képviselőinek olyan felfogást tulajdonít, ami érthetővé teszi a kategóriaösszcserélés szemrehányását: véleménye szerint felteszik, „hogy létezésnek vagy a státusnak két különböző fajtája van”.²² Amennyiben azt a különbséget, ami fizikai és pszichikai jelenségek között fennáll, a létmód, ill. az ontológiai státus differenciájaként fogjuk föl, akkor ténylegesen jogosult lenne, hogy kategóriaösszcserélést jelentsünk ki. Descartes azonban semmiképpen nem tanította – és gyaníthatóan nem tette ezt a dualista álláspont egyetlen más képviselője sem –, hogy a szellemi és materiális (véges) létezők között a létmód egy különbsége állana fenn, hanem ezt a különbséget mint lényegit fogta fel ugyanazon létmód mellett.²³

Honnan származik a ryle-i kritika fent említett első premisszája? A következőkben érvelésünknek ki kell mutatnia, hogy behaviorista eredetű.

Ryle hangsúlyozza – amint hasonló módon Wittgenstein is,²⁴ akinek megfontolásai Ryle-t döntő módon befolyásolhatták –: nem kívánja vitatni, hogy elgondolhatjuk vagy tudhatjuk, amit teszünk stb.; ezzel szemben vitatja, hogy a „gondolkodás” árnyzerű folyamatot jelöl a szellemben, amelynek a reflexióban tudatában lennének. Arra a kérdésre, mi is a gondolkodás pozitív értelmében, azt válaszolja, hogy a gondolatok „magunkban elmondott vagy elmormogott főpróbája magának a nyilvános állításnak”,²⁵ mégpedig nem a mechanikus fecsegés módján, hanem „szándékosan, módszeresen, gondosan, komolyan és teljes figyelemmel”. „Fennhangon vagy magunkban mondani valamit ebben a sajátos szellemi állapotban ugyanaz, mint gondolni a gondolatot . . .”²⁶

Nem mérlegeljük itt, lehetséges-e „szándékosan”-ról, „komolyan”-ról stb. beszélni anélkül, hogy figyelembe vennénk a Ryle által tagadott öntudatot, hanem arra az egybeesésre fordítjuk figyelmünket, mely Ryle felfogása és azon behaviorista feltevés között áll fenn, „hogy minden úgynevezett, magasabb gondolkodási folyamat’ az eredetileg muszkuláris aktus (itt a nyelvet is beleértve) legyengült utólagos végrehajtásainak formájában zajlik”.²⁷ A behavioristák természetesen (legalábbis kezdetben) voltak annyira óvatosak, hogy nyitva hagyják azt a kérdést, vajon visszamarad-e a pszichológiában a tiszta pszichémák egy világa. Megelégedtek elsősorban annak megállapításával, hogy a behaviorista pszichológusnak nem szükséges tekintetbe vennie tudati jelenségeket, mivel az ingerek és reakciók viszonyainak experimentális vizsgálata ettől úgymond tökéletesen független és az introspekciós módszerrel szemben eredményei interszjektív felülvizsgálhatóságának előnyével rendelkezik.

pontosítását kísérel meg. Harrison megmutatja, hogy a „kategóriahiba” a lingvisztikai tévedések egyik meghatározott osztályát sem jelöli, és mindenekelőtt világossá teszi, hogy ilyen hibákról akkor beszélhetünk, ha olyan lingvisztikai tervek (Entwurf) kombinációjára kerül sor, amelyek fizikális feltételei egymással összeegyeztethetetlenek.

²² „A szellem fogalma”, 14

²³ Cf. H. D. Lewis: „The Elusive Mind”, 30–31.

²⁴ „Philosophische Untersuchungen”; Ziff. 308.

²⁵ „A szellem fogalma”, 434.

²⁶ Uo.

²⁷ J. B. Watson: Psychologie, wie sie der Behaviorist sieht; „Behaviorismus”, hrsg. von C. F. Graumann, Köln–Berlin 1968, 26.

Ha ily módon a behaviorizmuson metodológiai programot értünk, úgy ez nem jelent dogmatikus filozófiai álláspontot. W. Sellarsszel²⁸ úgy határozhatjuk meg a pszichológiai és filozófiai behaviorizmus különbségét, hogy bár előbbi, éppúgy mint az utóbbi, egy ekvivalencia-kapcsolat feltevésén alapul a pszichikai aktusokról és fizikai viselkedésről tett kijelentések között, ezeket nem a logikai (mint utóbbi), hanem csak a materiális ekvivalencia értelmében magyarázza. A behaviorista pszichológus ezzel nem állítja a pszichikumról tett kijelentések logikai redukálhatóságát a megfigyelhető viselkedésre.²⁹ A filozófiai behaviorizmus elhalad a mellett a tagadhatatlan tény mellett, hogy mentalisztikus kifejezések más jelentéssel bírnak, mint annak a nyelvnek a kifejezései, amellyel megfigyelhető viselkedésről beszélünk. Ezért a behaviorizmus sem plauzibilis addig, ameddig „fizikai állapotokról” nem beszél olyan széles jelentésben, hogy az is oda tartozzék, amit általában „tudatállapotoknak” neveznek. Ebben az esetben azonban a kérdés, vajon a pszichikum a viselkedéshez tartozik-e, definíciószerűen eldől.

Az az állítás, miszerint a gondolkodás nem áll másból, mint szubvokális beszédből – esetleg más viselkedéssel való kapcsolatában –, igencsak nehezen volna bebizonyítható, mivel elvi okokból mindig bajos dolog annak kimutatása, hogy a jelenségek egy meghatározott fajtája nem létezik. Még ha meg is mutatkozna, hogy általánosságban nincsenek testi folyamatoktól független gondolatok, ill. tudati jelenségek és hogy különösen a gondolkodás és szubvokális beszéd között kapcsolat áll fenn, akkor sem lehetne ebből a mentalisztikus felfogás tarthatatlanságára következtetni. Végül azok a próbálkozások, hogy a behaviorista tézist a mentalisztikus álláspontot terhelő nehézségek felmutatásával támasszák alá, sem bizonyultak kielégítőeknek. Végső soron a mentalizmus elutasításának mélyén egy olyan döntés rejlik, amelynek javára a pszichológus több mindent felvonultathat, mindenekelőtt azt a lehetőséget, hogy a behaviorista szemléletmód keretein belül interszjektíven ellenőrizhető eredményekhez juthat és az introspekciós módszer segítségével elért eredmények határozatlanságát elkerüli. A mentalizmus elutasításának filozófiai dogmává való emelése azonban oda vezet, hogy a filozófiát kritikátlanul a résztudományok felfogásaitól való függőség helyzetébe hozza. Ez eseteinkben annál kevésbé elfogadható, mivel egy másik tudomány – nevezetesen a lingvisztika – több képviselője vélekedik úgy, hogy a nyelvtudomány vizsgálta jelenségek csupán mentalisztikus álláspontokról magyarázhatók kielégítően. Semmiképpen sem úgy áll tehát a helyzet, hogy a tudomány ajánlaná a mentalizmus elutasítását.

A nyelvanalitikusok előtt nyilvánvalóan nem maradt rejtve a plauzibilitásnak ez a hiánya, amelyben a filozófiai behaviorizmus szenved, amiért is megkísérelték, hogy elhatárolják álláspontjukat a behaviorista pozíciótól.³⁰ Ryle-nál azonban ez a kísérlet csupán a behaviorizmus egy meghatározott változatától való elhatároláshoz jut, amennyiben csak azt a felfogást utasítja vissza, hogy az emberi viselkedésként kizárólag mechanisztikusan magyarázható folyama-

²⁸ A Semantical Solution of the Mind-Body Problem; „Methodos”, 1953/5, 45–82. Cf. W. Sellars: „Science, Perception, and Reality”, London–New York 1963, 183–186.

²⁹ Dennett-tel, i. m. 17–18., a pszichológiai behaviorizmus célkitűzését azzal a követeléssel jellemezhetnénk, hogy azokat a mondatokat, melyek mentalisztikus kifejezéseket tartalmaznak, olyan fizikai természetű feltételek megadásával magyarázzanak, melyek ezeket a mondatokat egészükben igazzá vagy hamissá teszik.

³⁰ Így „már Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen”, 307.

tok lennének bevonhatók a vizsgálat körébe.³¹ A behaviorista alapgondolatot ezzel szemben elvi korlátozás nélkül fogadja el. Az a tézis, miszerint pszichikai állapotok és folyamatok a fizikaiak mellett nem léteznek és az úgynevezett pszichikum megfigyelhető, még ha nem is kizárólagosan mechanisztikus módon értelmezhető, viselkedésre redukálódik, Ryle-nak a (kartezianus) dualizmus fölött gyakorolt kritikájában dogmatikusan előfeltételezett premissza szerepét játssza, amelynek segítségével lehetséges csak úgy érvelni, hogy a dualista, ill. mentalisztikus álláspont nyelvi zavaron alapul és ezért nyelvanalitikus kritikával érvénytelenítendő. A látszat, hogy a test – lélek-problematika egyedül a nyelvkritika eszközeivel feloldható, azonban csal; a nyelvanalitikus kritika mélyén feltevések rejlenek arról, mi a tudat helye a valóságban, olyan feltevések, amelyeket Ryle nem alapoz meg és gyaníthatóan nem is képes megalapozni. Ha igaz az, hogy Descartes szellemfilozófiája megvitatatlan előfeltételezéseitől való függése miatt mítosz – nem éppúgy igaz-e akkor, hogy kritikusa a kartezianussal csupán egy másik mítoszt szegezett szembe?

A félreértések elkerülése végett, nyomatékosan állapítsuk meg, hogy Ryle követelését, miszerint gondolatokat, kedélyfolyamatokat (Gemütsbewegung), indítékokat az összemberi viselkedés (s nem egy gép viselkedésének) szempontjaiként szemlélje,³² nem szükséges mindenáron visszautasítanunk; sőt némi jogosultsággal is rendelkezik addig, amíg azt a megszüntethetetlen mentalisztikus minimumot, ami a tudatnak „nyilvánosan” megfigyelhető viselkedésre történő redukálhatatlanságának elismerésében áll, érintetlenül hagyja. Abban meg lehet egyezni, hogy „szellemen” a konkrét emberi személy bizonyos képességeit és aktivitásait jelölő rövidítést értsünk, anélkül, hogy vallanánk azt a szélsőséges felfogást, mely a szellemi aktivitásokat és képességeket nyilvánosan megfigyelhető viselkedésre, ill. viselkedésmintára korlátozza, a szubvokális beszédet is beleértve.³³ Erről a felfogásról a pszichológusok is azt tartják: „Nem látszik hihetőnek, mert tagadja és elhanyagolja a tudatos tapasztalatot.”³⁴ Azzal a meggyőződéssel, hogy organikus viselkedés (nevezetesen idegi folyamatok) és „szellemi” tevékenységek egy és ugyanazon összemberi aktivitás („whole activity”) aspektusainak számítanak, lényegében megegyezik B. Rensch identisztikus teóriája a szellem – test-viszonyról.³⁵ Szerinte, akár a „szellem” egy tudományos orientáltóságú teóriájának imént idézett képviselői szerint sem, nem kétséges, „hogy minden ember csak önmaga számára határoz-

³¹ „A szellem fogalma”, XXX., cf. p. XX., ahol Ryle így jellemzi intencióját: „E könyv azt állítja, hogy emberek jellemzésénél szellemi predikátumok segítségével nem vonunk le felülvizsgálhatatlan következtetéseket olyan szellemies (geisterhaft) folyamatokra nézve, melyek minden látogató számára hozzáférhetetlen tudatáramokban játszódnak le; sokkal inkább azokat a módokat írjuk le, amelyeken ezek az emberek túlnyomórészt nyilvános cselekvésük (public behaviour) részeit lebonyolítják.”

³² Uo. 328. (?)

³³ G. M. Wyburn – R. W. Pickford – R. J. Hirst: „Human Senses and Perception”, Edinburgh – London 1964, 319.

³⁴ Uo. Figyelmet érdemel, hogy az említett mű szerzői azon az állásponton vannak, hogy a szellemi aktivitások jellegzetessége abban áll, hogy nem teljességgel hozzáférhetőek külsőleg megfigyelés számára s így a szó pregnáns értelmében „tudatosak” (vagy a legjobban úgy írhatóak le, mintha tudatosak lennének). Arra az eredményre jutnak: „The problem then remains, and it is a transmutation of the old, mind/body’ problem, what is the relation of these mental activities, or at least of their conscious or experiential character, to brain activity?” 319.

³⁵ Die fünffache Wurzel des panpsychistischen Identismus; „Philosophia naturalis”, 1969/11, 129 – 150.

hatja meg, hogy a tudat egy áramában érzéketeket, elképzeléseket, érzelme-
ket, akarati folyamatokat és gondolati következtetéseket él át”.³⁶

Úgy vélhetnénk, hogy az utóbb érzékeltetett álláspontot fényévek választják el a karteziánustól; Descartes és a modern biológia és pszichológia idézett képviselői között azonban korántsem olyan nagy a távolság, mint ahogyan azok kénytelenek sejtjeni, akik a karteziánus filozófiáról való ismereteiket vulgárdoxográfiából merítik. Emlékeztetünk kell arra, Descartes az emberi személyt, mint test – lélek-egységet illetően a gyakorlat és a mindennapi tapasztalat ajánlotta felfogás viszonylagos jogát nagyon is elismeri: ez egy eredeti szempontnak, egy „*notion primitive*”-nek felel meg és mindig akkor üti fel a fejét, ha az élet viszonyaira és a „*conversation ordinaire*”-ekre – miközben az „*ordinary language*”-ra is gondolnunk kell – hivatkozunk.³⁷ „*Sans philosopher*”, tudja mindenki, „*qu’il est unes seule personne*”. A személyiség-egység közvetlen tapasztalatnak megfelelő eredeti szempontja mellett azonban mint éppoly eredetieket az anyagiság és a tudat szempontjait kell elismernünk, melyek a személy fogalmának elemzésekor jutnak érvényre. Lényünk megítélésénél a keletkező hibák egy döntő oka Descartes szerint is egy olyan fogalom-összecszerelés, amelyet bizonyos értelemben kategóriahibaként jellemezhetnénk: tévedünk, ha eredeti fogalmakat (mint a tudatét, az anyagiságét, a test – lélek-unióét) a hozzájuk rendelt tapasztalati körön kívül kíséreljük meg alkalmazni, mint például „ha a képzelőerő szolgálatait szeretnénk igénybe venni, hogy megértsük a lélek természetét, vagy ha azt a módot, ahogy a lélek a testet mozgatja, azon mód szerint szeretnénk felfogni, ahogy az egyik test a másik révén mozgásba jön”.³⁸ Bizonyos értelemben még az is meg van engedve, hogy anyagiságot tulajdonítsunk a léleknek, amennyiben ennek feltevését testnek és léleknek a gyakorlatban átélt uniója implikálja. Mindazonáltal nem mehetünk el amellett, hogy a szellemnek ezt az „anyagiságát” a filozófiai reflexióban ne különböztessük meg a tudat mozzanatától. Ha ezeket az óvatos megfogalmazásokat tartjuk szem előtt, aligha engedünk majd többé annak a kísértésnek, hogy a karteziánus dualizmust naiv álláspontnak tartsuk. Annál is kevésbé fogunk így gondolkozni, ha arra emlékezünk, hogy a „*Passions de l’ame*”-ben Descartes emocionális tudati jelenségeket az organikus viselkedéstől való függőségükben vizsgált és ezzel ezeket az összemberi viselkedés egy aspektusának tekintette.

Ryle Descartes-kritikájának kifogásolhatósága végső soron egyáltalán nem bizonyos tartalmi állításokban rejlik, hanem dogmatizmusában, azaz annak a követelménynek elhanyagolásában, hogy lehetőség szerint a filozófiai elméle-

³⁶ Uo. 131.

³⁷ Descartes Pfalzi Erzsébetnek, 1643. június 28.; „*Oeuvres*”, ed. Adam et Tannery, III. 692.

³⁸ Descartes Pfalzi Erzsébetnek, 1643. május 21. „nem elég, ha úgy lakik a testben, mint a kormányos hajójában, t. i. abból a célból, hogy annak tagjait mozgassa, hanem hogy szorosabban kell egybekapcsolatnia s egyesíttetnie vele, a végből, hogy a miénkhez hasonló érzelmei s kívánságai is lehessenek, egy szóval, hogy igazi embert alkothasson belőle.” „*Értekezés*” – V. 51. Fordította Alexander Bernát. Budapest, Franklin-Társulat, 1906. Tekintettel arra a tényre, hogy ilyen kijelentések figyelembevétele nélkül Descartesra ruháznak olyan véleményt, miszerint a lélek egyfajta kísértet a test gépezetében, a filozófus utódaihoz intézett kérelme, hogy ti. sohase gondolják, hogy azok a dolgok, amiket az ő nézeteként tanítanak, tőle származnának, ha ő maga nem jelentette őket ki (*Discours VI.*; „*Oeuvres*”, VI. 70; *Philos. Bibliothek*, 57), majdhogynem profétikus betekintésről árulkodik a jövődől félreértelmezésekre.

tek minden előfeltevését megalapozza és a már nem megalapozhatóakat mint pusztán feltevéseket felismerhetővé tegye. Ez előfeltételezi, hogy először is minden döntő jelentőségű feltétel ki legyen fejtve. A történész tudja, hogy ennek a kritikai követelménynek még sohasem tettek tökéletesen eleget, hiszen egy filozófia minden előfeltevésének explikálása olyan ideál, amelyhez csupán aszimptomatikusan lehet közelíteni. Mindazonáltal annak a filozófusnak, aki a kritikai beállítódást, mint a dogmatizmus ellentétét vallja magáénak, alá kell vetnie magát annak a követelménynek, hogy fáradozásait ennek az ideálnak értelmében lankadatlanul folytassa. Amennyiben elmulasztja azt, hogy előfeltételezéseit mint olyanokat felismerhetővé tegye, úgy ezek dogmákká válnak, amelyek ki vannak vonva a kritika köréből. Filozófiai teóriák alapvető premisszái soha nem is lehetnek segédtetelek, mivel a filozófusnak azokat az alapelveket, amelyekre építeni szándékozik, önmagának kell leraknia és teherbíróképességüket illetően megvizsgálnia. Az a kérdés, vajon képesek vagyunk-e pszichikai jelenségeket megfigyelni, vagy nem, ily módon alapvető; a filozófus ezért nem válaszoltathatja meg a pszichológussal, bármennyi tanulnivalója is legyen egyébként a pszichológiától.

5. NEGYEDIK ELLENVETÉS: RYLE KRITIKÁJA ELHANYAGOLJA A SZELLEM FILOZÓFIÁJÁNAK DESCARTES UTÁNI FEJLŐDÉSÉT

Descartes szellemfilozófiája bevallott módon részben olyan meg nem vitatott előfeltevéseken nyugodott, melyeket ma majdnem teljesen elutasítunk; amellett azonban tartalmazott egy fejlődéshordozó csírat, amelyből a szellemnek olyan filozófiája jött létre, ami szukcesszíve megszabadult a karteziánus mentalizmus, ill. dualizmus gyengéitől. Hogy méltányosan viszonyulhassunk Descartes-hoz – a rendszerbeli és motívációs összefüggésen túlmenően – a szellem filozófiájának Descartes-ból kiinduló fejlődését is tekintetbe kell vennünk.

Ha a Descartes utáni filozófiát vesszük szemügyre, a transzcendentálfilozófiai aspektus szukcesszív előtérbe lépése mutatkozik, a szubjektum szubsztanciálisztikus felfogásának egyidejű lépésről lépésre végbemenő meghaladása kíséretében. A filozófiai alapvetés transzcendentális módszerének fejlődése során³⁹ lassanként világosabb lett, hogy az „Én” nemcsak hogy semmilyen szubsztanciát nem jelöl a szubsztanciális dolgok módjára, hanem a tapasztalat akármilyen természetű tárgyát sem. Az „Én” sokkal inkább tárgyi tapasztalatok egy olyan mozzanatát jelenti, ami önmaga tárgyaként nem tapasztalható. Hogy ezt belássa, a transzcendentálfilozófiának nem volt szüksége arra, hogy olyan útmutatást várjon a nyelvanalizistól, miszerint az Én (Selbst) szisztematikusan kivonja magát a tárgyi megragadás köréből. Fordítva, a fejlett transzcendentálfilozófia magától értetődően aggályok nélkül el fogja ismerni Rylenek azt a megállapítását, hogy semmilyen „Én”-t, semmilyen „tudatot”, következésképpen az Én semmilyen „tevékenységét” nem vagyunk képesek úgy tapasztalni, ahogy tetszés szerinti tárgyokról tapasztalatokat szerzünk. Ebből azonban nem következik az, hogy a mentalizmus mint olyan tarthatatlan; a

³⁹ Cf. W. Röd: Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts; „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft”, 1972/79/1, 57–76.

következmény csupán annyi, hogy nem azonosítható a mentalizmusnak azzal a primitív formájával, melyet Ryle egyedül szem előtt tart. Így például H. Wagner, hogy a jelenkori reflexiósfilozófia egy képviselőjét idézzük, a tudat tárgyiravonatkotzatottságát, ill. tárgyairányultságát mint természetéhez tartozót szemléli,⁴⁰ sőt elismeri a tudat tárgyiravonatkotzatottságát mind a reflexió, ill. az öntudat feltételét. Reflexió ezek szerint lehetetlen volna, „ha a tudat kizárólag tudat lenne”.⁴¹ Itt a mentalizmus egy olyan formájáról van szó, ami attól, amit Ryle „hivatalos tanításnak” tart, lényegesen különbözik.

Ezért a karteziánus dualisztikus mentalizmus semmiképpen sem az egyetlen alternatívája Ryle felfogásának.⁴² Ahhoz, hogy mentalista legyen valaki, sokkal inkább elegendő annak elismerése, hogy a tárgyi tartalmak jelenvalóságában (Gegenwärtigkeit) áll „tudottságuk” („Gewusstsein”), ill. „tudatuk” („Bewusstsein”), úgyhogy a „tudott tárgy” („bewusster Gegenstand”) pleonasztikus kifejezésként jelenik meg. Aktusok, megfigyelhető fizikai folyamatok értelmében, vagy ilyen folyamatok megfigyelhető szubjektuma nem tartoznak ahhoz a tényálláshoz, hogy a jelenségek jelenvalóak, hanem, mint az ismeretelmélet más, ezekkel rokon fogalmai, olyan feltevésekkel összefüggésben kerülnek bevezetésre, amelyeket a minden jelenség legcsodálatosabbika, aminek Hobbes a megjelenést nevezte, megvilágítása céljából hoznak létre; teoretikus fogalmak és nem a tapasztalat tárgyainak fogalmai.

Ha ezen az óvatos módon határozzuk meg a mentalisztikus álláspontot, nehezen képzelhető el, hogy ne találna elfogadásra. Hogy tudattal rendelkezem valamilyen tárgyról, ill. ezeknek a tárgyaknak a tudatában vagyok, ezek csak némileg körülményes kifejezési módjai annak, hogy léteznek tárgyak, számomra léteznek, amennyiben a tapasztalatnak azon egységén belül érzékelteknek, amelyre az „Én” szó utal. A tapasztalati egység a tapasztalatok (das Erfahren) összes vonatkozásainak horizontjaként a tapasztalat lehetőségének feltétele, azaz nem léteznek vonatkozás nélküli tapasztalattartalmak. (Ezért nincsenek érzéki adatok sem empirikus adottságként, ahogyan ezt még a mi évszázadunk bizonyos empiristái is figyelemreméltóan anakronisztikus módon feltételezték.) Így arról sem lehet szó, hogy a „vörös folt” csupasz érzéki adatot jelölne, mivel már ennél az egyszerű példánál is világos, hogy a tárgyi tartalmat olyan vonatkozások jellemzik, amelyek önmaguk nem érzéki adatok.⁴³ Éppoly kevésbé lehet „Ezen a vörösön” egy póre érzéki adat jelölését értenünk, mert valamit csak mint *ezt* ragadhatunk meg, ha ez *nem mint az* van meghatározva. Így a tárgyi tapasztalat mindig magában foglal olyan kapcsolatokat, melyek az érzéki adatok definíciója alapján nem tartozhatnak hozzájuk. Ha arra történik utalás, hogy nem létezik olyan tapasztalat, amelyet nem már egy elmélet formált, akkor ez az ismeret csupán annak az imént érzékelte általánosabb belátásnak egy különös esete, hogy tapasztalat csak egy vonatkozási rendszer körén belül lehetséges.

⁴⁰ „Philosophie und Reflexion”, München – Bázeli 1967² 35.

⁴¹ Uo. 36.

⁴² Cf. A. C. Ewing: Professor Ryle's Attack on Dualism; H. D. Lewis (ed.): „Clarity is not Enough”, 311–338. Ewing megállapítja: „In order to reject Professor Ryle's conclusions it is not of course necessary to adopt the theory that body and mind are different 'substances' (315)”.

⁴³ Cf. C. A. Campbell: The Mind's Involvement in „Objects”: An Essay in Idealist Epistemology; J. M. Scher (ed.): „Theories of the Mind”, New York – London 1962, 376–397.

Aki a fentebb érzékeltetett mentalisztikus álláspontra helyezkedik, távol áll ugyan Descartes szellemfilozófiájától, mégis hozzátartozik azonban egy olyan hagyományhoz, amelyhez Descartes is odatartozott, amelynek történetére azonban az utolsó három évszázad folyamán a karteizianizmus egy sor metafizikai előfeltevésének kiküszöbölése jellemző (ezek alkották tulajdonképpen azt, amit némi joggal „Descartes mítoszának” nevezhetünk), úgyhogy az a kísérlet, hogy a mentalisztikus álláspont kvintesszenciáját a karteziánus dualizmusra (sőt annak torzképére) redukálják, a szellem Descartes utáni filozófiájának lebecsüléséhez vezet.

Hogy a félreértés egy közeleső lehetőségét kizárjuk, nyomatékosan utalunk arra, hogy a „mentalizmus”-t itt a „behaviorizmus”, nem pedig a „materializmus” ellenfogalmaként alkalmazzuk. Ezért igencsak lehetséges az, hogy az itt előfeltételezett értelemben mentalisták és ugyanakkor materialisták legyünk, azaz egyrészt elismerjük a pszichikai fenomének megfigyelhetőségét és másrészt elfogadjuk az anyagi létezés (Sein) elsőbbségét a tudatossal szemben és az utóbbit az előzőtől való függésében szemléljük. Így például Fr. Engels, amikor a dialektikát minden mozgás legáltalánosabb törvényeinek tudományaként határozta meg, kijelenti, hogy ezeknek a törvényeknek éppúgy érvényeseknek kell lenniük „a gondolkodás mozgására” mint a természetben és az emberi történelemben végbemenőkre.⁴⁴ Engels ugyan elutasítja, hogy „a tudatot, a gondolkodást egészen naturalisztikusan mint valami adottat, kezdetől fogva a létezéssel, a természettel szembenállót” fogadjuk el;⁴⁵ semmiképpen sem akarja azonban tagadni a gondolkodásnak és struktúrájának megfigyelhetőségét, hanem csak annak állítólagos önállóságát a létezéssel, ill. a természettel szemben. Gondolkodás, tudat Engels szerint (mint a dialektikus materializmus nézete szerint általában) „az emberi agy olyan termékei, melyek végső soron szintén természeti produktumok”.⁴⁶ Természetet és gondolkodást véleménye szerint a legszorosabb dialektikus kölcsönhatásban kell elgondolnunk, amelyben mindenekelőtt az ember tevékenységének, nevezetesen társadalmi munkájának, befolyását kell tekintetbe venni gondolkodására. Engels azonban nyilvánvalóan egyetlen pillanatra sem gondolt arra, hogy az emberi gondolkodásról és annak „mozgásáról” tett kijelentéseket az emberi viselkedésről tettekre fordítson le.

Ahogy a mentalizmus nem összeférhetetlen a materializmussal, úgy nem tartalmazza a spiritualizmust, azaz a materializmussal ellentétes álláspontot sem. Abból a tényből, hogy bizonyos határok között lehetséges tudati fenomének megfigyelése, nem következik, hogy e jelenségek alapját egy szellemi, a központi idegrendszer folyamataitól elvileg független szubsztancia képezi. A mentalizmus nem metafizikus, hanem empirikus álláspont, amelyre a tudati állapotok megfigyelhetőségének elismerése jellemző. Ennek elismerése lehetséges anélkül, hogy egyúttal spekulatív feltevéseket tegyenek a tudati jelenségeknek egy olyan szubsztanciához való viszonyáról, amelyben meg kellene alapozódnuk. Magától értetődően naiv dolog lenne, ha a pszichikai folyamatok megfigyelhetőségét bárki is a dolgok megfigyelhetőségének analógiájára akarná állítani, és a régebbi mentalizmus kétségkívül több hibát követett el e tekintet-

⁴⁴ Fr. Engels: „A természet dialektikája”. [Notizen und Fragmente. Karl Marx-Friedrich Engels, Werke 20, 530.]

⁴⁵ Fr. Engels: „Anti-Dühring”. [Marx—Engels—Werke 20, 33.]

⁴⁶ Uo.

ben. Éppoly naiv volna azonban, hogy ha egy gondolat hibás alkalmazásából annak tarthatatlanságára akarnánk következtetni. Bármennyire elhibázott is agészében Descartes szellemfilozófiája — az a kritika, amelyet fölötte és a szellem hagyományos filozófiája fölött általában Ryle gyakorol, nem kevésbé elhibázott. És nemcsak ez: Ryle pozitív felfogása, amit az állítólagos „hivatalos tan”-nal állít szembe, arról, amit „szellem”-nek, vagy „tudat”-nak, vagy „gondolkodás”-nak nevezünk, egy kritikai filozófia előfeltévései között nem kevésbé támadható, mint az általa leküzdött álláspont. Ennek ellenére el kell ismernünk Ryle könyvének azt a felbecsülhetetlen érdemét, hogy egyértelműen kiemelte a nyelv szerepét a pszichofizikai probléma megfogalmazásánál és óvott attól, hogy grammatikális struktúrák félrevezessenek bennünket. Általánosságban az „Ordinary Language Analysis” jelentőségét ebben a negatív, úgyszólván profilaktikus szempontban szabad megpillantanunk. Ha magunk elé képzeljük, mekkora szerepet játszott a nyelv az emberi tévedések történelmében, nem fogjuk csekélynek találni ezt a jelentőséget. Egy olyan filozófia hatása, mint a ryle-i, talán még nagyobb és mindenekelőtt pozitívabb volna, ha a nyelvanalízis profilaktikus (sőt terápiás) szerepére korlátozódna és lemondana arról, hogy a filozófiai behaviorizmus állításának terhét vállalja vegye.

(Kiss Endre fordítása)

LOGIKA ÉS VALÓSÁG

G. HAVAS KATALIN

ONTOLOGIZÁLÓ FELFOGÁS A MATEMATIKAI LOGIKÁBAN

A matematikai logika, a logikai kalkulusok létrejöttével a logikának az ontológiához való viszonyában változás következett be. A matematikai logikai kalkulusokkal – ha ezeket, mint formális rendszereket tekintjük – létrejött a logikának egy olyan fejezete, amelynek törvényei közvetlenül nem a gondolkodás törvényei, e törvényeknek különböző interpretációs lehetőségei vannak. Így többek között lehetőség van a matematikai logikai rendszerek (vagy pontosabban *bizonyos* matematikai logikai rendszerek) ontológiai interpretációjára. Ilyen interpretációban például a klasszikus kétértékű predikátumlogika (PL) törvényei (mindig igaz formulái) az összes individuumra vonatkozóan tartalmazzák állítást. (Így a $\forall(x) (F(x) \vee \bar{F}(x))$ alakú kijelentés azt állítja, hogy bármely x individuum rendelkezik F vagy \bar{F} tulajdonsággal).

A matematikai logikai rendszerek törvényei ontológiai interpretációjának lehetősége egyes logikusokat a modern logika ontologizáló felfogásához vezette el.

Amíg a matematikai logikát megelőző logikákban (így például Hegelnél is) az ontologizáló felfogás jellemzője az volt, hogy a logikai törvényeket *gondolkodás-törvényeknek* tekintették és ezek természetét megkülönböztetés nélkül azonosították a léttörvények természetével, addig a modern logikában az ontologizáló felfogás már nem tekinti a logikai törvényeket gondolkodás-törvényeknek, a logikát nem tartja a gondolkodás-törvények és -formák tudományának, hanem olyanak, amelynek feladata ontológiai struktúrák elemzése.

Ezzel egy időben változások zajlottak le az ontológia értelmezésében is: míg korábban az ontológia fő feladatának annak megválaszolását tekintették, hogy mi létezik, a logikát ontologizáló felfogás mai képviselői szerint a logikának mint ontológiának nem feladata ennek eldöntése. Szerintük a logika a tényleges és a lehetséges világok ontológiája. Minden ontológiailag interpretált logikai rendszer – a lehetőség szerint minimálisra csökkentett – előfeltevéseket fogad el arra vonatkozóan, hogy milyen entitások léteznek vagy létezhetnek. A logika feladata az, hogy akceptálja, ami a hipotézisekben adott, és visszaadja ezeket rendezett formában, levonja a hipotézisekből eredő következményeket és ezzel megadja az előfeltevéseknek megfelelő világ struktúráját.

Eltérő vélemények vannak arra vonatkozóan, hogy a logikával mint ontológiával kimerül-e az ontológia feladata. Egyes szerzők szerint ellentétben a metafizikával, amely egzisztenciális állításokat tartalmaz a különböző fajtájú entitásokról, az ontológia csak általános törvénykijelentéseket fogalmaz meg annak eldöntése nélkül, hogy valójában léteznek-e ezek az entitások vagy sem. Ez az álláspont tehát az ontológiát és az ontologizált logikát egybeesőnek, azo-

nosaknak tekinti.¹ Más szerzők elismerik azt, hogy az ontológia magába kell hogy foglalja az arra a kérdésre adott választ is, hogy minek a létezését ismerjük el (hogy például elismerjük-e absztrakt entitások létezését), vagyis ezeknél a szerzőknél a logikai rendszerekkel mint ontológiával nem válaszolható meg minden ontológiai probléma.²

A „lehetséges világ” fogalmát a logikában kielégítően nem definiálták. Úgy véljük, hogy legalábbis a matematikai logika kifejlődésének első szakaszában, a klasszikus matematikai logikai rendszerek kidolgozásának korszakában filozófiai szempontból a „lehetséges világ” olyan világot jelöl, amelynek az elemeit lehetségesen létező dolgok alkotják. „Lehetségesen létező” mindaz, ami logikailag nem ellentmondásos. Eszerint a logikai igazságok – amelyeknek megállapítása a logika feladata – olyan igazságok, amelyekkel ellentmondásban levő állítások nemcsak hogy nem igazsátlannak, hanem, amelyek nem is igazsátlannak, igazsátlásukra nincs lehetőség. Ilyen értelmezésben pl. a $(\forall(x)(F(x) \vee \bar{F}(x)))$ formula nemcsak a létező x individuumból állítja, hogy az rendelkezik F tulajdonsággal vagy rendelkezik \bar{F} tulajdonsággal, hanem bármely x individuumból, amelynek a létezése lehetséges, történik az állítás. Vagy másként fogalmazva, függetlenül attól, hogy létezik-e ténylegesen x individuum, x létezése nem lehetséges másként, csak úgy, hogy valamely F tulajdonsággal vagy \bar{F} tulajdonsággal rendelkezzen. (Ugyanígy az egzisztenciális kvantorral megfogalmazott logikai igazságoknál pl. $(\exists(x)(F(x) \wedge \bar{F}(x)))$ formában ontológiai interpretáció esetén nemcsak a ténylegesen létezőkről történik állítás, hanem arról, hogy nem igaz az, hogy létezik, vagy létezhet olyan x individuum, amely rendelkezik F és \bar{F} predikátummal is.)

A matematikai logika klasszikus szakaszában a reális világ és a lehetséges világok logikai képe alapelveikben, struktúrájukban megegyeztek egymással. A modális és a releváns logikai rendszerek interpretációi esetében „új lehetséges világok” teremődnek, olyanok, amelyeknek törvényei mások is lehetnek, mint a klasszikus logika világának törvényei. Így tehát már különböző struktúrájú lehetséges világokat kapunk. Ezáltal magának a „lehetséges világ”-nak a fogalma is megváltozott. A lehetséges világ is relatív fogalommal vált. Egy világ valamely más világhoz viszonyítva lehetséges.³ Továbbá a lehetséges világok között differenciációk jönnek létre. Ma már beszélnek reális lehetőségek világáról és a nem-normális lehetőségek világáról. A nem-normális világok olyanok, amelyekben a klasszikus logika törvényei nem érvényesek, vagy csak részben érvényesek. A reális világ az a világ, amelyben az összes klasszikus logikai igazságok igazságok. Így azonban ismét problematikussá válnak az elnevezések. Igaz-e, hogy a reális világ valóban azonos a világgal, amelyben a klasszikus logika törvényei érvényesülnek? Vagy éppen

¹ G. Kung így ír: „... a metafizika az a tudomány, amely egzisztenciális állításokat tesz a különböző fajtájú entitásokról, az ontológia pusztán leírja ezeket annak eldöntése nélkül, hogy ezek aktuálisan igazsátlannak-e.” (1, 10.). Kung a logikai rendszerek előfeltevéseit „metafizikai előfeltevések”-nek nevezi. (lásd: 1., 35.)

² Így például W. V. Quine szerint az ontológiai nézetkülönbségek lényegét az arra vonatkozó válasz határozza meg, hogy „mi van?”. (Lásd: 8.) Quine a matematikai logikai rendszerek *ontológiai* előfeltevéseinek problémáival a logika filozófiája témakörében foglalkozik.

³ Kripke megfogalmazása szerint egy világ lehetséges egy másikhoz viszonyítva, ha mindazon esetekben, amikor A állítás az első világba tartozik, akkor egy olyan mondat, amely közvetlenül A lehetőségét állítja, a másodikba tartozik. (Lásd: 2.)

arról van szó, hogy *mi* azt tartjuk reális világnak, amelyet a klasszikus logika törvényei írnak le? Igaz-e, hogy azok a világok, amelyek a „nem-normális világ” elnevezést kapták, mind olyanok, amelyek nem realizálódhatnak, és ha igaz, akkor tekinthetők-e ezek egyáltalán világnak? Nevezhető-e ontológiai struktúra megadásának a nem-normális világ struktúrájának megadása?⁴

Hogyan lehetséges különböző ontológiák létezése, milyen ezen ontológiák egymáshoz való viszonya, melyik ezek közül az, amelyik „az igaz” ontológia, van-e egyáltalán ilyen?

A legutóbbi időben felmerült az a gondolat, hogy a lehetséges világokat (amelyek különböző sajátosságokkal is rendelkezhetnek) szintén egyesíteni lehet egy világban, amelyet a „lehetséges világok világának” nevezhetünk.

Úgy vélem, hogy ebben implicite benne rejlik az a gondolat, hogy a logika, mint ontológia a lehetséges világok és a lehetséges világok *világának* a törvényeit tárja fel. Erről a világról azonban már ma is tudjuk, hogy nem egy lezárt világ, nem egy lezárt rendszer, hiszen ez magában egyesíti a ma létező és a jövőben megalkotásra kerülő logikai rendszerek mindegyikét. Ezzel tulajdonképpen eljutottunk oda, hogy elismerjük azt, hogy *önmagában* egyetlen logikai rendszer sem alkalmas arra, hogy elégséges módon írja le a valóság struktúráját. — E gondolat igazolását kísérlem meg a következőkben.

HOMOGENIZÁLÁS A MATEMATIKAI LOGIKAI RENDSZEREKBEN

A materializmus a logikai formákat az emberiség millió és millió formában ismétlődő tapasztalati ismeretbeli általánosítása eredményének tekinti. A logikai formák és a valóság kapcsolatának megértéséhez azonban figyelembe kell venni azt is, hogy a logikai formákban a valóság specifikus módon tükröződik vissza. A logikában nincs egyetlen olyan elem, amelyet — végső soron — ne lehetne visszavezetni valóságelemekre és relációkra. Ugyanakkor számolni kell azzal is, hogy a valóság gondolatújrateremtése a tudat aktivitásával megy végbe, habár ez az aktivitás önmaga is a szubjektivitás és az objektivitás elválaszthatatlan kölcsönvonatkozásainak egyik mozzanata. Olyan aktivitás ez, amely nem akadályozza, hanem éppen előmozdítja a világ objektív megismerését.

A tudat aktivitásának tényével számolva nem lehet egyetérteni az olyan ontológizáló felfogással, amely minden egyes logikai formát a valóság valamely elemének feleltet meg, amely nem veszi figyelembe a logikai rendszerekben a kreatív elemet.

A tudat aktivitásának egyik megnyilvánulása a homogenizálási tevékenység. A homogenizálás⁵ minden megismerés szükségszerű velejárója, az absztrakció egyik formája.

Az ember a heterogén valóság megismerési folyamatában különböző tárgyakat valamely tulajdonságuk, viszonyuk kiemelésével csak mint e tulajdonsá-

⁴ R. Routles és R. K. Meyer (Lásd: 3., 201.) azt javasolják, hogy a „világ” elnevezés helyett térjenek át a „konstrukció” kifejezésre, ezzel ugyanis nyitva hagyható az a nem eldöntött kérdés, hogy ez a „konstrukció” fogalom az ontológiába, vagy az ismeretelméletbe, vagy esetleg éppen a pszichológiába tartozik.

⁵ A „homogenizálás” terminust filozófiai jelentésben Lukács György használta először. Az alábbiakban e fogalom magyarázatánál az ő munkájára támaszkodom. (Lásd: 4.)

gok, viszonyok hordozóit szemléli, vagyis azonosítja őket bizonyos közös sajátosságuk alapján, miközben eltekint azon sajátosságaiktól, amelyekben e tárgyak különböznek egymástól. Az azonosítás mindig a megismerő alany számára az adott megismerési folyamatban lényeges sajátosság alapján történik, és azok a sajátosságok, amelyeknek különbözőségétől eltekint az ember, olyanok, amelyek az adott megismerési folyamat szempontjából lényegtelenek, elhanyagolhatók. Az, aminek alapján az azonosítás történik, lehet, hogy magára a tárgyra nézve, ennek az objektív létezését illetően nem lényeges, és az aminek a különbözőségétől elvonatkoztatás történik bizonyos konkrét megismerési szituációkban, lehet, hogy a tárgy objektív léte szempontjából szükségszerűen hozzátartozó sajátosság. Például ahhoz, hogy az őseMBER a szanaszét heverő kövek közül kiválassza a neki például csiszolásra alkalmasakat és otthagyja az alkalmatlanokat, ahhoz a köveknek véletlen természeti formáját (a kő „kőként való létezése” szempontjából véletlen, nem lényeges formáját) el kell hogy válassza más tulajdonságaitól, a köveket csak mint e tulajdonság hordozóit kell hogy szemlélje. Ezen homogenizálás az előfeltétele annak, hogy a csiszolásra alkalmasság, illetve az alkalmatlanság megállapítható legyen. A kövek ugyan véletlen természeti formájuknál fogva alkalmasak vagy alkalmatlanok a csiszolásra, de ez a tulajdonságuk csak az emberi munkában, csak ennek révén aktualizálódhatott, a kőként való létezésben soha meg nem valósuló lehetőség maradt volna.

Ha már most azt, amit a homogenizálásról mondtunk, az ontológia törvényeként interpretált logikai törvényekre vonatkoztatjuk, akkor azt kell megállapítani, hogy ezek mindegyike csak absztrakt, idealizált megragadása a dolgok bizonyos összefüggéseinek. Ezért ezek csak megközelítően hűen tükrözik a gondolkodás objektumait. Így a PL-ben homogenizálódik a heterogén valóság először is azon körülmény folytán – amely körülmény a klasszikus kétértékű logikák mindegyikében fennáll –, hogy itt egymástól élesen elkülönülő tulajdonságokkal, relációkkal rendelkező individuumok feltételezéséből indulnak ki. Ez a feltételezés az ember gyakorlati megismerési tapasztalatának az általánosítása. Az ember ahhoz, hogy ítélni tudjon a dolgokról, meg kellett hogy különböztesse, el kellett hogy különítse őket egymástól. Ezen megkülönböztetésre, elkülönítésre az objektív alapot a bennük levő viszonylagos különbözőségek adják meg. (A különbség viszonylagos, mert minden individuum tulajdonságait, relációit illetően olyan, hogy különbözik is más individuumoktól, meg velük azonos sajátosságokkal is rendelkezik.)

Homogenizálódik továbbá a heterogén valóság a PL-ben azért, mert a tulajdonságokkal, relációkkal rendelkező individuumok feltételezésénél a PL eltekint az idő tényezőjétől. Ez a feltételezés szintén az ember gyakorlati tapasztalatának általánosítása. Ahhoz, hogy az ember gondolkodni tudjon, bizonyos mértékig mindig el kell tekintenie a dolgok örök változásától. Erre az objektív alapot a dolgokban meglévő viszonylagos állandóság adja. (A dolgok bizonyos sajátosságaikat viszonylag tartósan megőrzik.)

A PL homogenizál továbbá azért is, mert az individuumok és sajátosságaik (tulajdonságaik, viszonyaik) vizsgálata során eltekint a sajátosságok sajátosságaitól (például a tulajdonságok tulajdonságaitól), eltekint a sajátosságok modalitásától (például szükségszerű, lehetséges tulajdonságok) stb.

A fentiek következtében az ontológiailag interpretált PL a valóságot azon absztrakciós feltételek mellett, azon a homogenizációs szinten adja vissza, amely homogenizációs szint a PL (a fentiekben röviden jellemzett) sajátja.

Igaz, hogy a PL rendszerénél gazdagabb rendszerek (például magasabbrendű predikátumlogika, modális logika) képesek arra, hogy a PL bizonyos homogenizálásait feloldják, de ezek sem mentesek bizonyos fajta homogenizálásoktól. Nincs olyan logikai rendszer, és nem is lehet létrehozni olyant, amely ne előfeltételezne homogenizálást. Ezért az ontológiailag interpretált logikai rendszereknél mindig számolni kell azzal, hogy ezekben a rendszerekben a léttörvényeknek, összefüggéseknek mindig csak valamely homogenizálási szintű metszetben való leképzését kapjuk.

Mennyiben képesek megadni ezek a szükségképpen homogenizált rendszerek, mint *rendszerek* a valóság *struktúráját*?

- A valóság struktúrája és a logikai struktúrák szükségképpen különböznek egymástól.

A logika és az ontológia struktúráját illető különbségről Lukács György a következőket írja: „... a logika homogén gondolati közeget teremt, amelynek struktúrájában minőségileg különböznie kell az önmagában heterogén valóságtól, már csak azért is, mert egy homogén közegben a relációk szükségképp más jellegűek, mint ott, ahol heterogén tárgyak, erők stb. reálisan kihatnak egymásra.” (4., 82.) „... a homogén megismerési eszköznek a heterogén valósággal való ellentéte azt a különös vonást ölti magára, hogy egymáshoz képest heterogén és ezért önmagukban nem minden további nélkül rendszerezhető és hierarchizálható jelenségeknek egy – végtelen – komplexusát homogén zárt, hierarchikus rendszerként reprodukálják gondolatilag.” (4., 83.)

A logikai rendszerek *hierarchikus* elrendezése a logikai struktúra és a valóság struktúrája közötti döntő különbség. Amíg a homogenizálás olyan specifikum, amely a létezőtől csak olyan különbözőséget hoz létre, amelynek következményei a homogenizáltak a valósággal való összevetésével, a homogenizált valójában heterogén jellegének a gondolati tisztázásával kiküszöbölhető, ezzel szemben a hierarchikus-rendszeres elrendezés – Lukács szavaival – a tárgyak bizonyos nézőpontok szerinti magasabbra vagy alacsonyabbra besorolása, egymás fölé, illetve alá történő egységbe illesztésük a valóságra az összefüggéseknek egy teljességgel idegen nézőpontját alkalmazzák.

Lukács Hegel logikai rendszerének példáján mutatja be, mennyire hamis ontológiai kép keletkezik akkor, ha a fogalmak, ítéletek egymásból történő levezetésének módját, a logikai levezetések módját egyben az objektív genezisének módjaként értelmezik, ha két kategória logikai összefüggéseit azonosítják a realitások közötti összefüggésekkel.

Lukács fenti gondolatait, úgy véljük, alkalmazni lehet a modern logikai rendszerek vonatkozásában is, és alkalmas kiindulópont ez a mai ontológizáló felfogások bírálatánál.

Például Wittgenstein képelméletében az elemi kijelentés szerkezetét az ezen kijelentés által leírt (elemi) tény szerkezetének felelteti meg. E képelméletben a nyelv egésze, annak mértékében, ahogy igaz kijelentésekből épül fel, a világ egészének képét alkotja. Valójában azonban a PL-ben szereplő elemi kijelentés nem elemi alkotórésze a valóságnak, az elemi kijelentésekből felépülő összetett kijelentések nem a valóság szerkezeti felépülésének megfelelői.

Továbbá, a logikai rendszerek axiomatikusan felépítésére vonatkoztatva a „hierarchikus rend” fogalmát, azt mondhatjuk, hogy a logikai rendszer axiómáinak megválasztását, a rendszer levezetési szabályaival megkapott tételek rendjét nem lehet a dolgok objektív rendje képmásának tekinteni, ahogy erre például egy mechanikus tükrözési elmélet hajlamos lenne.

Az a tény, hogy egyik rendszer sem közvetlen képe a valóság struktúrájának, megadja a magyarázatát annak, hogy miért lehetséges különböző egymástól eltérő rendszerű logikák létezése. Minden egyes logikai rendszerben modellálni lehet a valóság bizonyos általános összefüggéseit, és így minden egyes rendszer alkalmas eszköz lehet a valóság bizonyos strukturális sajátosságainak, de csak bizonyos sajátosságainak megértéséhez. De bármelyik logikai rendszer kidolgozásáról legyen is szó, a valóság struktúrája és a logikai struktúra szükségszerűen homogenizált hierarchikus jellegéből következő meg nem felelés nem küszöbölhető ki *egy adott* rendszeren belül.

A fenti probléma átvezet annak a kérdésnek a feltevéséhez, hogy beszélhetünk-e a logikai törvények (a logikai igazságok) univerzális jellegéről. Mennyiben tekinthetők a logika törvényei általánosan érvényes törvényeknek?

A LOGIKAI TÖRVÉNYEK ÁLTALÁNOS JELLEGE

A klasszikus logika szakaszában az ember — objektív alapokra támaszkodva — olyan „világot hozott létre”, amelyben az individuumok élesen elhatárolt tulajdonságokkal, relációkkal rendelkeznek. A logikatudomány fejlődésével — bizonyos megismerési feladatok szükséglete által vezérelve (így például mikrofizika, mikrobiológia problémái stb.) — létrejöttek olyan vizsgálódások, amelyek a klasszikus logika világtól eltérő alapelveken nyugvó világképen épülnek fel. A „létezők világa” bármely logikai rendszer esetében a különböző megismerési feladatok alapján más és más módon homogenizálódott világ, amely a megismerő ember tudatos tevékenységével választódik ki. A logikai rendszerekben jelentkező „különböző világok” az emberi megismeréstől függetlenül, magában az objektív valóságban egymástól nem elválasztva, hanem együtt léteznek, együtt alkotják a „Világ”-ot. Ennek figyelembevételére azért van szükség, hogy pontosabban megfogalmazzhassuk a vizsgált problémát. A logikai törvények általános érvényűségének problémája a gondolkodásban már homogenizálódott individuumokra, a megismerési feladat céljából valamilyen módon felfogott individuumokra vonatkozó probléma.

Valamely logikai rendszer törvényei — ontológiai interpretáció esetén — a valóságot azon a homogenizációs szinten adják vissza, amely a rendszer absztrakciós feltételei által határozódik meg. A különböző logikai rendszerek nem abban különböznek egymástól, hogy érvényességi körük a létezők osztályának más-más részosztálya, hanem abban, hogy érvényességi körük a *létezők teljes összességének* más-más homogenizálási szintű metszetben való leképezése. (Persze arról lehet beszélni — és erről a továbbiakban még lesz szó —, hogy bizonyos vizsgálathoz célszerű valamely homogenizálás, más esetben viszont ez nem megfelelő.)

Ilyen, a homogenizálási szintből adódó különbséggel magyarázható például az is, hogy amíg a konkrét tartalomtól való absztrakció igen magas szintjén álló rendszerekben (például a materiális implikációs rendszerekben) a $(p \wedge (\bar{p} \vee q)) \rightarrow q$ mindig igaz kifejezés, ugyanakkor némely olyan rendszerben, ahol az implikáció kevésbé absztrakt (például az E-entailment rendszerben) a fenti kifejezés nem mindig igaz, és ennek alapján nem megengedhető $p \wedge (\bar{p} \vee q)$ alapján q-ra következtetni.

A különböző logikai rendszerek más és más feladatok megvalósítását teszik lehetővé, különböző megismerési célok elérésének eszközei. Hasonló itt a helyzet, mint bármely természettudományos vizsgálódásnál. Ezeknél is különböző eszközök felhasználása egyazon objektum különböző oldalainak, sajátosságainak vizsgálatát teszi lehetővé. A különböző megismerési eszközök felhasználásával, a különböző oldalú megközelítésnél kapott egymástól eltérő eredmények a természettudományok területén is azt a látszatot kelthetik, mintha a kapott eredmények egymásnak ellentmondának. (Érdekesen ír erről a kísérleti orvostudománnyal kapcsolatban Selye János „Az álomtól a felfedezésig” c. könyvében. Az orvostudományban gyakori félreértések, elkeseredett viták egyik fajtájának forrását azzal szemlélteti, mintha egy nagy hegység északi és déli völgyében egy-egy törzs élne. Az északi lejtő sziklás és kopár, a délit virágzó rétek és erdők borítják. A két törzs egyetlen tagjának sem sikerült még megmásznia a hegyet. Ha a két törzs tagjai valahol szülőföldjüktől távol összetalálkoznának és mindegyik törzs beszélné az „ő hegységéről”, sohasem jönnének rá, hogy ugyanarról a dologról beszélnek. Az analógia után Selye így folytatja: „A hisztologus, aki ezüst-impregnációs eljárással vizsgálja a szívizmot, tisztán látja a szívidegek legparányibb elágazásait is, de nem veheti észre a glikogént; kollégája, aki a Best-féle kármin-festékekkel dolgozik, könnyen felfedezi a glikogént, de egyetlen idegvégződést sem lát. Ha tudatosan alkalmaznak más-más eljárást, nemigen keletkezhet közöttük súlyos nézeteltérés. Előfordul azonban, hogy két hisztologus azonos módszert használ, mégsem veszi észre, hogy nem egyformán készítette el az oldatot. Ilyenkor mind a ketten szilárdan meg vannak győződve arról, hogy a másik káprázat áldozata lett.” [5., 350.]

Adott L_1 logikai rendszer törvényei tehát egy adott h_1 homogenizálási szinten szemlélve a valóságot, minden valóságterületen általánosan érvényes, univerzális törvények. Ha viszont bizonyos megismerési feladatok azt követelik meg tőlünk, hogy valamely más h_2 homogenizálási szinten való szemléletre térjünk át, és az ennek megfelelő L_2 rendszert használjuk fel, akkor lehet, hogy kikerülünk az L_1 rendszer törvényeinek hatóköréből. Az L_1 és az L_2 rendszer törvényei egyaránt általánosan érvényes törvények a valóság összes területén az alkalmazási lehetőségeiknek megfelelő h_1 , illetve h_2 homogenizálási szintnek megfelelő feltételek teljesülése mellett. Másrészt viszont nincs és nem is lehet létrehozni olyan logikai rendszert, olyan univerzális logikát, amelynek törvényei, *bármely* homogenizálási szinten szemlélve a valóságot, általánosan érvényesek lennének. Egy ilyen logikai rendszer létezése azt jelentené, hogy van olyan megismerés, amelynek eredményei minden szempontból lezárt, végleges, tovább nem fejleszthető ismereteket ad, és ez ellentmondana magának a matematikai logika eddigi eredményeinek, így például Gödel nem-teljességi tételének.

Bizonyos vizsgálódási területeken (például kvantummechanika) célszerű eltérni attól a homogenizálástól, amit a kétértékű logika feltételez, vagyis célszerű a kétértékű logikánál finomabb eszközöket alkalmazni. Ezzel kapcsolatosak az olyan elnevezések, mint például a „mikrovilág logikája”.

A „mikrovilág”, „makrovilág” szóösszetételben a „világ” kifejezésnek más a jelentése, mint amikor arról van szó, hogy a különböző logikai rendszerekben a rendszer absztrakciós feltételeitől függően más-más homogenizálási szintű világokat kapunk. A „mikrovilág” kifejezés azzal kapcsolatos, hogy az anyagi világ szerkezetének megismerése során az anyag szerkezetébe való különböző mélységű behatolásokkal nyert képet a tudatban külön „világgá” különítjük

el. Az így nyert „világok” között van olyan (így például a mikrovilág), amelyben vizsgálódva a kétértékű logika eszközeinél finomabb eszközök felhasználása hatékony módja a megismerésnek. Ez azonban véleményünk szerint nem jelenti azt, hogy beszélhetnénk például a „mikrovilág logikájá”-ról mint más területek logikájától eltérő olyan logikáról, amely cáfolata a logika törvényei általánosan érvényes voltának. Egyáltalán nem bizonyított, hogy a „kvantummechanika logikája” nem alkalmazható hatékonyan valamely más területen, nevezetesen ott is, ahol jelenleg a kétértékű logika eszközeit, absztrakcióit alkalmazzák. Erre enged következtetni az az analóg tény is, hogy ma már nem beszélhetünk a matematika logikájáról olyan értelemben, mintha a matematika valamely sajátos logikai törvényekkel rendelkezne, amelyeknek tanulmányozása külön tudományt igényelne. A *matematika* logikájának feltárási szándékával elindult kutatások eredményeit ma már számos más tudományterületen is alkalmazzák, és ha valamely területen nem kerülnek alkalmazásra, az még nem jelenti azt, hogy azon a területen ellentétes eredményekre jutottunk volna, legfeljebb arról van szó, hogy bizonyos esetekben alkalmazásuk nem célszerű, vagy az alkalmazáshoz szükséges feltételek nincsenek meg.

Jelöljük azokat a világokat, amelyeket a homogenizálási szintbeli különbség határol el egymástól V_{L1}, V_{L2}, \dots stb. jellel, azokat, amelyeket a világ részeinek megismerése során a különböző tudományok különítenek el V_{T1}, V_{T2}, \dots stb. jellel. A „logika által homogenizált világ” halmaz: $\mathcal{L} = \{V_{L1}, V_{L2}, \dots, V_{Ln}\}$ A „tudomány által elkülönített világ” halmaz: $\mathcal{S} = \{V_{T1}, V_{T2}, \dots, V_{Tn}\}$ Az \mathcal{L} és a \mathcal{S} halmaz elemei között olyan viszony áll fenn, hogy a \mathcal{S} halmaz minden egyes eleme része⁶ az \mathcal{L} halmaz valamelyik elemének. Az \mathcal{L} halmaz egyetlen eleme sem olyan, amelyik kizárólagosan csak egy elemnek feleltethető meg a \mathcal{S} halmazból. Így ha V_{Lm} azon a homogenizálási szinten felfogott világ, amely adekvát a mikrovilág objektumainak tanulmányozására (vagyis az, amit a „mikrovilág logikájának” neveznek), és ha V_{Tm} a mikrovilág, akkor a V_{Tm} világ egy részét képezi a V_{Lm} világnak, de V_{Lm} -nek még más részei is vannak.

A logikai rendszerek egymáshoz való viszonyában célszerű megkülönböztetni: 1. olyan rendszereket, amelyek összehasonlíthatók egymással; és 2. olyan rendszereket, amelyek összehasonlítására nincs alap.

Az első esetben a rendszerek közös előfeltételeket tartalmaznak, és egymástól a homogenizáció mértékében különböznek. Itt a homogenizáció magasabb fokán álló rendszereknek a törvényeit tartalmazza az a rendszer, amelyik kevésbé homogenizál. Így például a klasszikus kijelentéslogika törvényeit tartalmazza a klasszikus elsőrendű predikátum-logika, ezek törvényeit tartalmazzák a magasabbrendű predikátumlogikák stb. Ebben az esetben világos, hogy valamely, a törvények szempontjából bővebb terjedelmű rendszer megalakításának lehetősége nem tagadása a szűkebb terjedelmű rendszernek, az ebben megállapított törvények érvényességének. Másképpen megfogalmazva: abból a tényből, hogy bizonyos relációk valamely rendszerben nem elemezhetők — és, hogy minden rendszer vonatkozásában vannak olyan relációk, amelyek az

⁶ A „rész” kifejezést itt nem a részhalmaz, és nem a halmaz eleme értelmében használjuk. A kódombnak része a kő, de a „kódomb” halmaznak nem eleme a kő, nem is részhalmaza. A Világ egyelemű osztály, a Világnak része az élőlények világa, az atomok világa, a molekulák világa stb.

adott rendszerben nem elemezhető — nem következik a rendszer törvényeinek érvénytelensége.

Gondoljuk csak el a következőket. A kétértékű kijelentéslogika alapján érvényesnek tekintjük azokat és csak azokat a következtetéseket, ahol a következtetés premisszáit és zárótételét a kijelentéslogika nyelvére lefordítva, a premisszák konjunkciójának a zárótétellel való implikációja — függetlenül attól, hogy a következtetésben szereplő elemi kijelentések értéke igaz vagy hamis — mindig az igaz értéket veszi fel.

Így például kijelentéslogika alapján érvényes következtetés az alábbi:

Ha minden ember halandó, akkor senki sem élhet örökké.

Minden ember halandó.

Tehát: Senki sem élhet örökké.

Ez esetben ugyanis, ha a premisszákat és a zárótételt kijelentéslogika nyelvére lefordítjuk ($p \rightarrow q$, p , q) a premisszák konjunkcióját implikációs előtagként, a zárótételt utótagként tekintve $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ olyan implikációt kapunk, amely függetlenül a következtetésben szereplő elemi kijelentések igazságértékétől mindig az igaz értéket veszi fel.

Vegyük már most az alábbi következtetési példát:

Minden ember halandó.

Minden király ember.

Tehát:

Minden király halandó.

Formalizáljuk a kijelentéslogika eszközeivel:

Minden ember halandó = p

Minden király ember = q

Minden király halandó = r

A premisszák konjunkciójából és az zárótételből képzett implikáció $((p \wedge q) \rightarrow r)$ nem mindig igaz. Ki fog ebből arra következtetni, hogy a kijelentéslogikában nem helyesen határoztuk meg az érvényes következtetés fogalmát? De azt se állítja senki sem, hogy a kategorikus szillogizmus nem érvényes következtetés, mivel a kijelentéslogika eszközeivel nem igazolható érvényessége. Nyilvánvaló, hogy a predikátumlogika léte nem hatálytalanítja a kijelentéslogikát, és megfordítva, a kijelentéslogika nem állítja, hogy csakis kijelentéslogikai eszközökkel lehet operálni. De nem hasonló-e a helyzet a kétértékű és a többértékű logikák viszonylatában? Miért kellene a kétértékű logika megállapításainak helytelenségére következtetni abból, hogy bizonyos esetekben csak ennek az alkalmazása nem elégséges?

Ismeretes, hogy van olyan többértékű logika, amely megőrzi a kétértékű logika törvényeit. (A kétértékű logika mindig-igaz formulái az ilyen többértékű logikai rendszerekben szintén tautológiák, vagyis a rendszerben kitüntetett értéként definiált értéket veszik fel.) Az ilyen többértékű rendszereknek az a sajátossága, hogy bennük a kétértékű logika függvényeikhez analóg vagy gyengített analóg függvények találhatók.⁷

⁷ A kétértékű logika valamely függvényével analóg függvény az olyan, ahol a függvény értékészletében van két olyan érték, amelyet megfeleltethetünk a kétértékű logika igaz,

Tény azonban az is, hogy felépíthető olyan többértékű logika is, ahol nincsenek a kétértékű logika igazságfüggvényeihez analóg vagy gyengített analóg függvények, vagy ahol ezek csak részben vannak meg. Az ilyen rendszereknek már más a viszonyuk a kétértékű logikához. Itt érkezünk el a rendszerek közötti viszonyok fajtáinak ahhoz a csoportjához, ahol nincs meg az alap a rendszerek közötti megfeleltetéshez. E rendszerek „másról szólak”. Ilyen esetekkel a kétértékű logika keretei között is találkozhatunk. „Másról szól” a klasszikus kétértékű logika és másról az intuicionista logika. Ez utóbbinak a „világa” a világról való tudásvilágunk, és ezért ennek a logikának nem minden törvényét lehet ontológiailag interpretálni. Ezért e két rendszer egyike sem képezhető le – ilyen vagy olyan módosítás nélkül – a másikba.⁸

Véleményünk szerint „másról szól” az arisztotelészi szillogisztika és az egyargumentumú predikátumlogika is. Ezért nem lehet az arisztotelészi szillogisztikát teljesen lefordítani a predikátumlogika nyelvére.

A PL abból az előfeltételezésből indul ki, hogy a tárgyalási univerzum valamely részosztálya lehet nem-üres osztály, és lehet üres osztály. A PL-ben valamely osztály üres volta kifejezhető az egzisztenciális kvantor és a tagadás jelének alkalmazásával. Így pl. a következő módon fejezhető ki az, hogy üres a tárgyalási univerzum részosztályát képező azon osztály, amelybe A és B tulajdonságokkal rendelkező dolgok tartoznak: $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$. Annak kifejezésére, hogy az A és B osztálynak van eleme, a $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$ formula szolgál.

Az arisztotelészi A, E, I, O ítéletek („Minden A – B”, „Egyetlen A sem B”, „Némely A – B”, „Némely A nem B”) predikátumlogikai kifejezéseinek rendre a következő formulákat tekintik: $\exists(x) (A(x) \wedge \overline{B}(x))$, $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$, $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$, $\exists(x) (A(x) \wedge \overline{B}(x))$. Ez a megfeleltetés alkalmas arra, hogy a kategorikus szillogizmus csaknem valamennyi érvényes módozata a PL eszközeivel igazolást nyerjen. Probléma csak azoknál az arisztotelészi következtetésekénél van, ahol egyetemes ítéletekről részlegesre történik a következtetés. Ilyenkor a predikátumlogikai igazoláshoz ún. pótpremissza felvételére van szükség. (Így például a Fesapo érvényességének igazolásához fel kell venni premisszaként, hogy a középső terminus nem-üres.) E lépés jogosságát azzal indokolják, hogy az arisztotelészi szillogisztikát olyan elméletnek tekintik, amely az osztályok nem-üres voltának feltételezéséből indul ki. Úgy vélik, hogy az arisztotelészi szillogisztika egy alete PL-nek (mivel a PL abból az előfeltételezésből indul ki, hogy vannak nem-üres és vannak üres osztályok). Véleményünk szerint ez a szemlélet nem jogos. Ezt azzal bizonyíthatjuk, hogy a terminusok nem-üres voltára vonatkozó pótpremisszák beiktatása, bizonyos esetekben az arisztotelészi logikától eltérő eredményre vezet, így például az ellentmondóra való következtetésnél (vagyis következtetés A igazságából O hamisságára és fordítva A hamisságából O igazságára, továbbá E igazságából I hamisságára és megfordítva). Ha az A kijelentés predikátumlogikai megfogalmazásánál

illetve hamis értékének, és a függvény többi értékének elhagyásával a kétértékű logika valamely függvényét kapjuk. A kétértékű logika gyengített analóg függvénye az olyan, ahol a kitüntetett értéknek az igaz értéket a nem-kitüntetett értéknek a hamis értéket megfeleltetve a kétértékű logika valamely igazságfüggvényét kapjuk.

⁸ Az intuicionista logika viszont lefordítható bizonyos modális logikákba, ami azt mutatja, hogy a világokról alkotott világban helye van az intuicionista logika világának.

$$(1) \overline{\exists(x)} (A(x) \wedge \overline{B(x)})$$

kijelentés mellé felvesszük a

$$(2) \exists(x) A(x)$$

$$(3) \exists(x) B(x)$$

kijelentéseket, akkor az így kapott kijelentés

$$(4) \overline{(\exists(x) (A(x) \wedge \overline{B(x)}))} \wedge (\exists(x) A(x)) \wedge (\exists(x) \overline{B(x)})$$

igazságát (hamisságát) feltételezve nem következ-
tethetünk a

$$(5) \exists(x) (A(x) \wedge \overline{B(x)})$$

hamisságára (igazságára) mivel a (4) ellentmondó
kijelentéspárja nem az (5), hanem a következő:

$$(6) (\exists(x) \overline{A(x)}) \wedge (\exists(x) \overline{B(x)}) \vee (\exists(x) A(x)) \vee (\exists(x) B(x))$$

ami (5)-nél gyengébb állítás.

A (6) feltételezi annak lehetőségét is, hogy A, B osztály üres, ami arra mutat, hogy bizonyos esetekben a nem-üres osztály feltételezésével olyan eredményt kapunk, amely eltér az arisztotelészi logikában megfogalmazott viszonyoktól. Márpedig, ha az arisztotelészi szillogisztika tartalmazna a nem-üres osztályok feltételezését, akkor ennek az előfeltételezésnek a tételként való megfogalmazása nem hozhatna létre változást a rendszerben. Feltételezve, hogy az arisztotelészi szillogisztika korrekt rendszer, a változás tényére a magyarázatot csak az adhatja, hogy az arisztotelészi szillogisztikának nem előfeltevése a terminusok nem-üres volta. Az arisztotelészi szillogisztika „nem-szól” a terminusok üres vagy nem-üres voltáról. Ezért nem feleltethető meg olyan rendszernek, amely erre vonatkozó előfeltevéseket tartalmaz.

Az arisztotelészi szillogisztika eltekint attól a lehetőségtől, hogy vannak üres és vannak nem-üres osztályok, vagyis eltekint attól, hogy a gondolkodás képes bizonyos tulajdonságok, viszonyok megjelölésével olyan gondolati tárgyakat is létrehozni, amely tárgyak a gondolkodástól függetlenül nem léteznek. Az arisztotelészi szillogisztika törvényei ezen az absztrakciós szinten érvényes törvények. Bizonyos megismerési feladatok azonban szükségessé teszik, hogy megkülönböztessünk üres és nem-üres osztályokat. Az üres osztályok lehetőségének a feltételezése maga után vonja, hogy használjunk olyan ítéletformát, amely azt fejezi ki, hogy valamely osztály üres, és amelyik azt fejezi ki, hogy valamely osztály nem-üres. Továbbá szükség van olyan ítéletformára is, amely bizonyos osztályok üres vagy nem-üres voltának kérdését nyitva hagyja (hiszen az ember olyan dolgokról is gondolkozik, amelyeknek megfelelő osztályról nem tudja, hogy van-e eleme vagy nincs.)

Ha abban állapotodunk meg, hogy az A és B tulajdonsággal rendelkező dolgok osztályának nem-üres voltát a „Van olyan A amely B” mondattal fejezzük ki, és ha megállapodunk abban, hogy a „Minden A – B” formula tartalma az, hogy „Ha van A tulajdonságú dolog, akkor az B tulajdonságú dolog” (vagyis, ha abban állapotodunk meg, hogy a fenti esetben nyitva hagyjuk A, B, \overline{A} , \overline{B} tulajdonságú dolgok létezésének kérdését), akkor világos, hogy a „Minden – A – B” kijelentésnek nem következménye a „Van olyan A amely B” kijelentés. De a fenti megállapodásokkal már eltértünk az arisztotelészi logika előfeltételezéseitől. A „Minden A – B”, „Van olyan A, amely B” kijelentések ebben az esetben „másról szólnak”, mint a velük nyelvi formában rokon arisztotelészi ítéletek. Az pedig, hogy más, megváltozott gondolati tartalom esetén más tör-

vények érvényesülnek, érdektelen az eredeti gondolattartalom mellett megá-
lított törvények érvényességét illetően.⁹

A kétértékű logika univerzális volta ellen érvelők gyakran hivatkoznak ana-
logiaként az euklideszi geometria és a Bólyai—Lobacsevszkij geometria viszo-
nyára. Eszerint az, amit Euklidesz igaznak hitt, éppen úgy tévedésnek bizo-
nyult, mint az, amit a kétértékű logika igaznak gondolt. (Vagyis például az
 $\forall(x) (\overline{F}(x) \wedge F(x))$ mindig-igaz volta.

Véleményünk szerint a logikai rendszerek, de a geometriai rendszerek viszo-
nyában sem az a tényleges helyzet, hogy ezek érvényessége lenne megcáfolva.

Az euklideszi geometriának például azt az axiómáját, amely szerint az egye-
nes két pont közötti legrövidebb távolság, nem érvényteleníti a nem-euklideszi
geometria. Arról van szó, hogy a nem-euklideszi geometriában nincsenek meg
a feltételek az „egyenes” euklideszi fogalmának alkalmazásához, nem pedig
arról, mintha ez azt bizonyítaná, hogy az euklideszi geometria meghatározása
nem-igazzá vált, hogy ezzel ellentétesen kell meghatározni az egyenes fogal-
mát.

Az intuitív logikus gondolkodásban is megkülönböztetünk egymástól igaz,
hamis és értelmetlen kijelentéseket. Így például „Ez a háromszög nyávog”
állítását a józanul gondolkodó ember nem fogja se igaznak, se hamisnak érté-
kelni, hanem értelmetlennek tartja. A kijelentés azért értelmetlen, mert a
mértni figurák halmazában nem értelmezhető a „nyávog” predikátum. Ehhez
hasonló a helyzet az „egyenes” predikátummal. Az individuumok bizonyos
absztraktsági fokon való vizsgálata esetén az „egyenes” predikátum alkalma-
zása ezen individuumokra értelmetlen.

A valóság *bármely* területéről alkotott ítéleteknél a tárgyakkal olyan jellem-
zése, hogy vagy megvan valamely sajátosságuk, vagy nincs meg — közelítőle-
ges, homogenizálás eredménye. Van olyan körülmény, amikor ez a közelítés
megfelelő és van olyan, amikor nem célravezető. Nincs olyan területe a valóság-
nak, ahol „egyenesek” lennének, míg máshol ezek nincsenek, de bizonyos ese-
tekben az „egyenes” mint absztrakció megfelelő (és ezen absztrakciós szinten
x-hez hozzárendelhető az „egyenes” predikátum).

Ma már van olyan logikai vizsgálódás, amely számol a ténnyel, hogy
bizonyos predikátumoknak bizonyos individuumokhoz való hozzárendelése
értelmetlen. Így pl. A. N. Prior létrehozott egy olyan modális logikát, (Q
modális logika [lásd: 7.]), ahol valamely f formula felveheti az igaz, vagy a
hamis értéket, vagy lehet igazságérték nélküli. Prior Q rendszerében mindig-
igaz az a formula, amely bármely interpretációjának, bármely szituációjában
az igaz értéket veszi fel. De Q rendszerben a mindig-igaz formulák osztálya
üres osztály. Ugyanis bármely f formulára megengedhető olyan i szituáció,
amelyben a formula igazságérték nélküli. Prior ezért a mindig-igaz formulák
osztályától megkülönbözteti a cáfolhatatlan formulák osztályát. Valamely for-
mula cáfolhatatlan, ha egyetlen interpretáció, egyetlen szituációjában sem

⁹ A fentiekben csak azt mutattuk meg, hogy az arisztotelészi szillogisztikát nem lehet
kielégítő módon az ontológiailag interpretált PL logika nyelvére lefordítani. Azt mondtuk
meg, hogy miről „nem szól” az arisztotelészi szillogisztika, de adósak maradtunk annak
kibontásával, hogy „miről szól”. Ez a probléma nem megoldott. Például W. & M. Kneal
(Lásd: 6., 64–67.) hét különböző interpretációs lehetőséget említenek és kimutatják,
hogy ezek egyike sem felel meg teljesen az arisztotelészi szillogisztika szintaktikai előfelte-
véseinek.

hamis, ha a formula tagadása sosem teljesül. Prior Q rendszerében a mindig-igaz formulák osztálya üres, de nem üres a cáfolhatatlan formulák osztálya.

Ha figyelembe vesszük Prior eredményeit, akkor a valamely rendszer univerzális voltának eddigi kérdése (ahol a rendszer univerzalizációja a rendszer mindig-igaz formuláinak más rendszerekbe való mindig-igaz voltának kérdését jelentette) most úgy alakul át, hogy igaz-e az, hogy ami egy rendszerben cáfolhatatlan, az minden más rendszerben is cáfolhatatlan?

Úgy véljük ez igaz állítás. Bármely logikai rendszer törvényei olyanok, hogy azok egyetlen más rendszerben sem cáfolhatók meg, de képezhető olyan rendszer, amelyben nem értelmezhetők, nincs igazságértékük. Másként megfogalmazva: A logikai igazságok olyan sémák, amelyeknek nem léteznek hamis behelyettesítései, de léteznek értelmetlen behelyettesítései.

Így tehát arra az eredményre jutottunk, hogy amikor a különböző logikai rendszerek törvényeinek összehasonlítására van lehetőség, tehát amikor valamely rendszer törvényei érvényesülésére megvannak a feltételek valamely más logikai rendszerben, akkor ezek a törvények hatnak, érvényesek, amikor viszont valamely rendszer törvényeinek érvényesüléséhez szükséges feltételek nincsenek meg egy másik rendszerben, akkor itt ezek a törvények nem hatnak, hanem a megváltozott feltételeknek megfelelően más törvények érvényesülnek, de ezek irrelevánsak azon törvények univerzalizációját illetően, amelyek hatásához nincsenek meg a feltételek.

IRODALOM

1. G. Küng: „Ontologie und logistische Analyse der Sprache.” Springer Verlag, Wien 1963.
2. S. A. Kripke: „Semantical analysis of modal logic I.” ZMLGM 9 (1963) 67–96.
3. R. Routley & R. K. Meyer: „The Semantics of Entailment” In Truth, Syntax and Modality. Ed. H. Leblanc North-Holland Publ. Comp. Amsterdam—London 1973.
4. Lukács György: „Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában.” In Magyar Filozófia Szemle 1971/1–2
5. Selye János: „Álomtól a felfedezésig.” Akadémiai Kiadó 1967.
6. W. & M. Kneal: „The Development of Logic.” Oxford 1962.
7. A. N. Prior: „Time and Modality.” Oxford 1957.
8. W. V. Quine: From a Logical Point of View Harvard Un. Press 1953.

RÉGI PROBLÉMÁK ÚJ MEGVILÁGÍTÁSBAN

(D. P. GORSZKIJ DEFINÍCIÓELMÉLETE)

S O L T K O R N É L

1. A definíciók problémája is azon kérdések közé tartozik, amelyek a tudományos kutatásnak – a görög filozófia kezdetei óta – állandóan visszatérő témái. D. P. Gorszkij e tárgyban írt monográfiájának¹ nemrég történt megjelenése fontos eseménye annak a modern definícióelméletnek, amely *Walter Dubislav*val vette kezdetét (1927) és amelynek pl. *Richard Robinson*, *Rudolf Carnap*, *W. V. O. Quine*, *Paul Bridgman*, *Robert Rogers*, *E. K. Vojsvillo*, *Cornel Popa*, *Wilhelm K. Essler*, *Raimo Tuomela* stb. a képviselői.

2. A marxizmus klasszikusai (különösen *Engels*) megadták a definíciók ismeretelméleti jelentőségének *reális* értékelését. Rámutattak arra, hogy a definíciók hasznos eszközei a megismerésnek. Ugyanakkor figyelmeztettek arra is, hogy nem szabad azok jelentőségét, heurisztikai értékét túlbecsülni.²

A különböző tudományokban számos vitás kérdés megoldásához korábban helyesnek tartott definíciók revideálása, azoknak újabb, pontosabb definíciókkal való felcserélése vezetett el. Napjainkban egyre több tudományág foglalkozik a definíciók tulajdonságaival (pl. az ismeretelmélet, a metodológia, a logika, a szemiotika, stb.).

3. *Gorszkij* könyvében a következő témákat tárgyalja: *a*) A definíciók fajai. *b*) A definiálás szabályai. *c*) A definíciók a formalizált elméletekben. *d*) A definíciók a fizikai elméletekben.³ *e*) A definíciók a társadalomtudományokban. *f*) A definíciók formalizálásának nehézségei. *g*) A definíciók logikai értéke. *h*) A jelek, amelyeket a definíciók bevezetnek. *i*) A definíciók pontossága.

Nem lehet a céloom az, hogy a 300 oldalt meghaladó monográfia eredményeit részletesen bemutassam. Ezért csak a következő – különösen jelentős – témák tekintetében szeretném *Gorszkij* álláspontját ismertetni: I. *a* definíciók

¹ Д. П. Горский: „Определение (логико—методологические проблемы).” Издательство «Мысль», Москва, 1974, 311.

² *Engels*, amikor az „életet” úgy határozta meg, mint a „fehérjevegyületek sajátos lézési módját”, általános érvennyel rámutatott a definíciók korlátaira: „Egyetlen létező meghatározás magának a dolognak a kifejtése, ez pedig nem meghatározás többé. Ahhoz, hogy megtudjuk . . . , mi az élet, meg kell vizsgálnunk és összefüggésükben kell ábrázolnunk az élet valamennyi formáját. *Kézi használatra* azonban gyakran hasznos, sőt szükséges lehet a legáltalánosabb és egyben legjellegzetesebb jellemvonásoknak egy úgynevezett definícióban való rövid kifejtése és nem is árthat, ha nem kívánunk tőle többet, mint amennyit éppen mondhat.” („*Anti-Dühring*”, Szikra, Budapest, 1948. 323–324).

³ Ennek a fejezetnek a lényegét *Gorszkij* már egy korábbi tanulmányában kifejtette. (Д. П. Горский: Проблемы определений в теориях математического естествознания (на примере физических теорий). In: «Логика и эмпирическое познание. Редактор: П. В. Таганец: Издательство «Наука», Москва, 1972, 169–197.) Ennek ismertetése már annak idején megtörtént. („*Magyar Filozófiai Szemle*”, 1975. 1–2. 161. o.)

fajai, II. a definiálás szabályai, III. a definíciók logikai értéke. Különösen annak megemlítésére törekszem, ami (e témák körében) *Gorszkijnál* — akár a probléma megfogalmazásában, akár annak megoldásában — *újszerű*. Igyekszem továbbá megállapításaihoz észrevételeket fűzni.

I. A DEFINÍCIÓK FAJAI

4. *Gorszkij* a definíciók számos típusával foglalkozik, így pl. a nominális és a reális, a szemantikai és a szintaktikai, az analitikus és a szintetikus, a nyílt és a nem nyílt, az osztályozó és a genetikus, az absztrakción alapuló, az extenzionális és az intenzionális, a teljes és a nem teljes definíciókkal. Tekintsünk át néhányat e típusok közül.

5. A *nominális és a reális definíciók* tekintetében *Gorszkij* a következőkre mutat rá:

(1) A számos lehetséges felosztás között definiáláson — hagyományosan — pl. kétféle eljárást szokás érteni: *a)* azt, amelynek célja magának az *objektumnak* a megkülönböztetése más objektumoktól és *b)* azt, amelynek célja egy, a tudományos nyelvbe már korábban bevezetett *jel* (szó) *jelentésének* a pontosabbá tétele. Az előbbi eljárás eredményét szokás *reális*, az utóbbiét *nominális* definíciónak nevezni. (Ez a felosztás a definiendum sajátosságain alapszik.) Ezek szerint egy definíció attól függően minősül reálisnak vagy nominálisnak, hogy egy (nem-jel) tárgyat vagy egy jelet határozunk-e meg.⁴

(2) Mít ért *Gorszkij* ezen a kétféle definíción? A *reális* definíció szerinte is egyfajta „tárgy” egyértelmű elhatárolása másféle „tárgyaktól”. Ez a definíció akkor igaz, ha a definiendum-objektumok és a definiens-objektumok halmazai (tehát jeleik extenziói) azonosak. *Nominális* definícióknak viszont a következőket tartja: *a)* egy tudományos vagy természetes nyelvbe korábban már bevezetett terminus jelentésének világos megfogalmazását, *b)* egy tudományos vagy természetes nyelvbe újonnan bevezetett terminus jelentésének megállapítását, *c)* annak kimondását, hogy a definiendum-terminus és a definiens-terminus ugyanazokat az objektumokat jelöli, *d)* új, egyszerűbb rövidítések bevezetését más, összetettebb terminusok helyébe.⁵

(3) A továbbiakban részletesen elemzi ezt a kétféle definíciót. Igen jelentős *Gorszkijnak* az a felismerése, hogy a *reális* és a *nominális* definíció különbsége szoros kapcsolatban van a *tárgnyelv* és a *metanyelv* különbségével. Amint ismeretes, egy jel tárgnyelvi jel, ha azt valamely (nem-jel) objektum jeleként használjuk. Egy metanyelvi jel viszont egy tárgnyelvi jelnek a jele. Szerinte a reális definícióra az jellemző, hogy a definiendumot jelölő jel *tárgnyelvi* funkciót tölt be, mert a definiendum az (általa megjelölt) objektum, egy nominális definícióra viszont az jellemző, hogy a definiendumot jelölő jel *metanyelvi* funkciót tölt be, mert a definiendum egy jel.

⁴ A *konceptuális* elméletek — valójában — szintén két csoportra oszthatók. Az egyik szerint a definíció a fogalom terjedelmét és ezzel automatikusan egy tárgyat határoz meg (= a fogalom-definíció *reális* értelmezése), a másik szerint a definíció a fogalom tartalmát és ezzel automatikusan egy jel jelentését határozza meg (= a fogalom-definíció *nominális* értelmezése).

⁵ A *d)* típust „szűk értelemben vett *nominális definíciónak*” nevezi, mert ekkor a definiáló egyenlőség két oldalán csupán *jelalakok* szerepelnek.

(4) *Gorszkij* a definiendumot 'Dfd'-vel, a definiens-t 'Dfn'-nel, a „per definitionem azonos” szavakat pedig a '≡' jellel fejezi ki. Egy definíció jele tehát szerinte ez:

$$Dfd \equiv Dfn$$

Egy aláhúzott jel: *tárgynyelvi jel*, egy idézőjel (<< . . . >>) közé helyezett jel viszont: *metanyelvi jel*. E jelölések alkalmazásával a definíciók alábbi három típusát különbözteti meg:

$$(1) \underline{Dfd} \equiv \underline{Dfn} \quad (2) \ll Dfd \gg \equiv \underline{Dfn} \quad (3) \ll Dfd \gg \equiv \ll Dfn \gg$$

Az (1) típus esetén mind a definiendum, mind a definiens jele tárgynyelvi jel. Szerinte ez a *reális* definíció. (Pl. „Az ötszög olyan sokszögű síkidom, amelynek öt oldala van.”) A (2) típus esetén a definiendum-jel metanyelvi, a definiens-jel tárgynyelvi jel. Ezt nevezi *szemantikai nominális definíciónak*. (Pl. „Ez a szó: 'ötszög' olyan sokszöget jelent, amelynek öt oldala van.”) A (3) típus esetén mind a definiendum, mind a definiens jele: metanyelvi jel. Ez a *nem-szemantikai nominális* definíció. (Pl. „Az 'ötszög' szónak ugyanaz a jelentése, mint ennek a terminusnak: 'síkidom öt oldallal'.”) Ezek szerint a nominális definíciónak két fajtát különbözteti meg: a (2) és a (3) típust. A definiendum jele minden nominális definícióban metanyelvi jel, de a definiens jele lehet vagy tárgynyelvi, vagy metanyelvi jel.

Hangsúlyozza, hogy minden nominális definíciót transzformálni lehet egy megfelelő reális definícióba és viszont. Sőt még ennél „erősebb” megállapítást is tesz, mégpedig azt, hogy a fenti (1), (2) és (3) típusú definíciók *információs tartalma* (a megfelelő esetekben) *azonos egymással*. Így a fenti három példa ugyanazt az információt tartalmazza.

(5) *Gorszkij* állításai kapcsán a következőkre szeretnék rámutatni:

(a) Egyetértek azzal, hogy a fenti (1) típus a *reális*, a (3) típus pedig a *nominális* definíció szerkezetét fejezi ki, de — úgy vélem — *csak* a (3) típus. Vitathatónak tartom, hogy a (2) típus „definíciónak” lenne tekinthető. A '≡' jel (a kikötés szerint) azt fejezi ki, hogy a két oldalán álló „dolgok” „per definitionem” azonosak egymással. Egy metanyelvi jel és egy tárgynyelvi jel azonban nem lehet azonos egymással, hanem az előbbi (az adott esetben a bal oldal) jelölheti az utóbbit (az adott esetben a jobb oldalt). Ahogyan a *ház* tárgynyelvi jel a *HÁZ* objektumokat, úgy a >>ház<< metanyelvi jel a *HÁZ* objektumok iménti jelét jelöli. A (2) típus tehát nem definíciós relációt, hanem egy speciális *jelölésrelációt* fejez ki. Objektum önmagával lehet azonos, más objektumokkal részlegesen azonos, tárgynyelvi jel más tárgynyelvi jellel, metanyelvi jel más metanyelvi jellel lehet részlegesen azonos, így „per definitionem azonos”. De — nézetem szerint — egy metanyelvi jel nem lehet részlegesen sem azonos az általa jelölt tárgynyelvi jellel.

Arra a tényre egyébként, hogy egy denotátum sohasem azonos a jelével, *Gorszkij* másutt maga is rámutatott.⁶ Ez a megállapítás pedig egy metajelre és denotátumára is vonatkozik. — *Gorszkij* azt is hangsúlyozza, hogy a (2)

⁶ Ezt írja: « . . . объект никогда не равен знаковому выражению, которым он именуется. » (20 o.) Hasonló megállapítást tesz pl. Richard Robinson is: „ . . . a sign and its significate are not equivalent. Dogs, for example, are not equivalent to the word 'dogs'.” (Richard Robinson: „*Definition*”. Clarendon Press, Oxford, 1954. 134.)

típus esetén a „bal oldal” *jelöli* a „jobb oldalt.” Ezért nem tartom meggyőzőnek azt a nézetét, hogy a (2) típus esetén a „két oldal” közé elhelyezhető lenne a '=' jel, a „per definitionem azonos”-nak a jele.

Megfigyelhető egyébként, hogy *Gorszkij* az elvileg lehetséges *négyféle* változat közül csak hármat említ, az (1) – (3) típust, de nem tesz említést a negyedikről: (4) *Dfd* \equiv $\gg Dfn \ll$. Ennek a (4) típusnak a kihagyásával egyetértek, mert az valójában (más, megfelelő összekapcsoló jel alkalmazásával) nem egyfajta definíciót, hanem egy metajel denotátuma és metanyelvi jele közti „megjelöltségi relációt” fejez ki. De ahogyan a (4) típus elhagyandó a definíciók közül, úgy a (2) is az. Sem egy speciális „jelölésreláció” (az angol nyelvű irodalomban: *relation of meaning*), sem egy speciális „megjelöltségi reláció” (*the relation of being-meant-by*) nem definíció.

Visszatérve az általam kifogásolt (2) típushoz: Adva van egy, viszonylag jól körülhatárolható fogalom és annak van egy bevett elnevezése: „jelölésreláció”. Nem látszik célszerűnek a definíció (amúgyis túlságosan sokértelmű) elnevezését még erre a jelenségre is alkalmazni.

(b) Úgy vélem továbbá, hogy azon négyféle definíció közül, amelyeket *Gorszkij* korábban (lásd a jelen cikk 5. pontjának második bekezdését) nominálisnak tekintett, valójában csak a *c*) alatti („annak kimondása, hogy a definiendum-terminus és a definiens-terminus ugyanazokat az objektumokat jelöli”) minősül (3) típusú definíciónak, tehát *deszkriptív nominális definíciónak*. Az ott említett többi változat inkább bizonyos *előíró, normatív* definíció.⁷ A normatív definíciók szerkezetét a (3) típus képlete nem fejezi ki, minthogy az nem juttatja kifejezésre a normatív definíció „kötelező erejét.” (Az (1) és a (3) típus képlete egyaránt *deszkriptív* definíciót fejez ki.) Az 5. pont második bekezdésében írt *a*), *b*) és *d*) változatok inkább kötelezően bizonyos jelentést fűznek egy bizonyos jelalakhoz és csak abban a „szélesebb” értelemben nominálisak, hogy definiendumuk nem „tárgy”, hanem pusztán *jelalak*.

(c) Fenti észrevételeim azonban csak a részleteket érintik és mit sem változtatnak azon a tényen, hogy *Gorszkij* kutatásainak rendkívül értékes eredménye a nominális és a reális definíciók szoros kapcsolatának a felismerése. A reális és a nominális definíciók közti „szakadékot” más szerzők is igyekeztek áthidalni. (Az „áthidalásnak” – természetesen – nem az a módja, hogy, amint ezt számos idealista filozófus teszi, valaki tagadja a reális definíciók létét.⁸ *Vannak* reális definíciók. Azok szükségesek és hasznosak, de igaz vagy hamis voltak egyezik megfelelő nominális definíciók igaz vagy hamis voltaival.) A két típus „közelítésének” híve pl. *W. K. Essler* is.⁹ Ő azonban nem jutott el annak felismeréséig, mint *Gorszkij*, hogy a kétféle definíció (implicit tartalmát is figyelembe véve) valójában egymással ekvivalens információkat közöl.

Jelek (részleges) azonosságát állítva, szükségképpen a megjelölt dolgok (a denotátumok) azonosságát (esetleg: részleges azonosságát) is állítjuk, minthogy a definícióban – értelmesen – nem állíthatjuk pusztán két jelalak azonosságát a cirkularitás evidens tilalma folytán. Minden *deszkriptív nominális* definíció

⁷ A normatív definíciókat pl. Richard Robinsont „stipulative definition”-nak, Quine „legislative definition”-nak nevezi.

⁸ Richard Robinsont téves, idealista filozófiája vezette a reális definíciók létezésének vitatásához.

⁹ *W. K. Essler: „Wissenschaftstheorie I., Definition und Reduktion.”* Vrlg. Alber. Freiburg/München. 1970. 62–65. — (Essler egyébként a kétféle definíció különbségét döntően a vizsgálat alapjául szolgáló szempontok, ill. a vizsgálati szintek különbségében látja.)

azáltal, hogy explicit azonossági állítást fejez ki két jelről (ti. azoknak vagy az intenzionális, vagy pusztán az extenzionális azonosságát állítja), egyben — implicit — azonossági állítást fejez ki a kérdéses jelek denotátumairól, tehát magukról az objektumokról („dolgokról”, tulajdonságokról stb.) is és viszont. Egy deskriptív nominális definíció és a megfelelő deskriptív reális definíció logikailag ekvivalens egymással: ha az egyik igaz, akkor — szükségképpen — a másik is az, ha az egyik hamis, akkor — szükségképpen — a másik is az. Így minden igaz deskriptív nominális definícióhoz hozzátartozik egy megfelelő, szintén igaz deskriptív reális definíció. (Pl. „A 'kvark' szó ugyanazt jelenti, mint 'az anyag elemi része' szavak” igaz nominális definícióhoz hozzátartozik „A kvarkok az anyag elemi részei” igaz reális definíció.)¹⁰

Változatlanul úgy gondolom, hogy alapvető *elvi, strukturális* különbség van reális és nominális definíció között. Fennáll továbbá közöttük a „nyelvi szintek” különbsége (tárgynyelv — metanyelv). Mindkettő ténylegesen létező és egymástól különböző definíció-fajta. De ez az éles különbség relativálódik annak következtében, hogy fennáll köztük a már említett logikai ekvivalencia. „Dolgok” (tulajdonságok stb.), tehát „objektumok” azonosságát (esetleg részleges azonosságát) kétféle módon is ki tudjuk mondani: akár közvetve, metajelek denotátumainak (tehát tárgynyelvi jeleknek) bizonyos azonosságát állítva, akár közvetlenül, amikor egy tárgynyelv jeleit használva mondjuk ki bizonyos objektumok azonosságát.

6. Gorszkij megkülönbözteti a *tiszta* és a *nem tiszta* definíciókat.

(1) Az előbbin *Gorszkij* a $Dfd \equiv Dfn$ szerkezetű definíciót érti. Az utóbbin az olyat, amely nem hozható az említett alakra. A tiszta definícióknak két csoportja van: a) az *abszolút tiszta* és b) a *nem abszolút tiszta* definíció. Az előbbi esetén a definiendum-terminus egyetlen eleme sem lép fel a definiens-terminusban. (Pl. „Az ember: értelmes élőlény.”) Az utóbbi esetén a definiendum-terminus bizonyos eleme(i) a definiens-terminusnak is eleme(i). (Pl. „A csillapodó rezgés: olyan rezgés, amelynek az amplitúdója az idők folyamán csökken.”) A nem abszolút tiszta definíció szerkezete ez:

$$Dfd (A, B) \equiv Dfn (... B ...)$$

(2) *Gorszkij*nek ezt a megállapítását azért említem meg, mert az (nézetem szerint is helyesen) új megvilágításba helyezi a cirkularitás hagyományos tilalmát. Nem tekinthető eleve hibásnak (circulus vitiosusnak) az olyan definíció, amelyben a definiendum-terminus egy része (a fenti példa esetén a „rezgés”) a definiens-terminusban is fellép.¹¹ A genus proximum és a differentia specifica útján történő definiálás esetén ez a jelenség egészen természetes. (Pl. „A jogszabályok olyan szabályok, amelyek . . .”) Ilyenkor csupán az válhat szükségessé, hogy újabb definícióval megvilágítsuk a mindkét oldalon fellépő terminus jelentését.

¹⁰ Figyelmet érdemel Cohen és Nagel következő megjegyzése: „Real definitions are definitions of words, and at the same time are analyzes of the universal symbolized by both the definiens and the definiendum.” (Morris R. Cohen — Ernest Nagel: „An Introduction to Logic and Scientific Method.” New York. 1934. p. 238.)

¹¹ „. . . повторения частей Dfd в составе Dfn не означают порочного круга . . .”; — írja Gorszkij. (34. o.)

7. Gorszki behatóan elemzi az *intenzionális* és az *extenzionális* definíciókat.

(1) Ennek a két típusnak a megkülönböztetése egyike a definícióelmélet sokat vitatott kérdéseinek. (Számos szerző kategorikusan tagadja, hogy egy ún. „extenzionális definíció” egyáltalában definíció lenne.) Ennek a megkülönböztetésnek a triviális tartalmát úgy szokás megjelölni, hogy egy intenzionális definíció a definiendum-terminus intenzióját, egy extenzionális definíció csupán az extenzióját világítja meg. *Gorszki* szerint azonban ennek a megkülönböztetésnek ez a pontos tartalma: Egy intenzionális definíció az adott természetes nyelv valamely terminusának a jelentését (= intenzióját) a denotált dolgok tulajdonságainak leírásával adja meg, egy extenzionális definíció ellenben a denotált dolgok teljes felsorolásával. Amint látható, *Gorszki*nek határozottan az az álláspontja, hogy mindkét definíció-típussal egy *jelentést* lehet megadni, csak más-más módon.

(2) *Gorszki* nézetét több szempontból vitathatónak tartom:

a) Ha intenzionális definíción a definiendum-terminus jelentésének (intenziójának) a megvilágítását értjük, akkor – a fenti megfogalmazásban – egy ún. „extenzionális definíció” sem más, mint egyfajta intenzionális definíció.

b) Vajon lehet-e egy pusztán extenzió megadásával megvilágítani egy intenziót? Láttuk, hogy *Gorszki* szerint igen. (Hasonló a véleménye pl. *Wesley C. Salmon*nak.)¹² Véleményem szerint nem: egy terminus (egy jel) extenziójába tartozó „dolgok” teljes felsorolásával, tehát az extenzió pontos megadásával, nem lehet a terminus jelentését kellően megvilágítani. Ha pl. a „kontinens” szó a definiendum és valaki pontosan felsorolja az egyes kontinenseket (tehát megadja ennek a terminusnak az extenzióját), ezzel még nem közölte automatikusan explicit alakban a „kontinens” szónak – tegyük fel – ezt a lehetséges intenzióját: „olyan nagy szárazulat, amelyet túlnyomó részben óceánok vesznek körül.”

c) Egy explicit nominális deskriptív definíció két oldalán levő jelek, úgy vélem, csak kétféle „módon” lehetnek azonosak: a) vagy azonos a két jel *intenziója* (és ennek következtében az extenziója is), vagy b) *csak* a két jel *extenziója* azonos (az intenziói nem). Az „intenzionális definíció” és az „extenzionális definíció” megkülönböztetésének legtermészetesebb megközelítése az, ha az előbbin az iménti a), az utóbbin a b) típust értjük.¹³

II. A DEFINIÁLÁS SZABÁLYAI

8. *Gorszki* is észleli, hogy túlságosan széles azoknak a nyelvi-logikai eljárásoknak (ill. eredményeiknek) a spektruma, amelyeknek ezt vagy azt a tartományát definíciónak tekintik. A legkülönbözőbb jelenségeket értik „definíción” még akkor is, ha a különböző megfogalmazásokban van valami közös, ti. a körülhatárolás, a latin „definitio” (tőszava a „finis”) értelmében.

¹² Ezt írja: „... we may specify the meaning of a word through its extension, or ... through its intension. There is thus a basic distinction between *extensional definitions* and *intensional definitions*.” (*Wesley C. Salmon: „Logic”*. London. 1963. 91. o.).

¹³ Az intenzionális és az extenzionális azonosság modern elemzését lásd legutóbb: Paul Weingartner: *On the Characterization of Entities by Means of Individuals and Properties*. („*Journal of Philosophical Logic*”, 1974. Vol. 3. No. 3., p. 323.)

Az egyaránt definíciónak nevezett jelenségek tömegéből *Gorszkij* két kategóriát emel ki: a *tág*, ill. a *szűk* értelemben vett definíciót. Az *előbbin* olyan eljárást ért, amely egy adott jel jelentésének a pontosabbá tételére irányul, ill. amely egy adott nyelv jelkészletét egy új jellel bővíti. (Ide tartoznak pl. még az ún. „osztenzív definíciók” is.) Az *utóbbiakkal* szemben viszont (az imént említettekén kívül) még az *eliminálhatóság*, tehát a „salva veritate helyettesíthetőség” követelménye is érvényes.

9. A definíciók egyik fontos csoportját alkotják továbbá a *tudományos meghatározások*. Szerinte ezekkel szemben A) *nyelvi*, B) *faktuális* és C) *logikai* követelmények érvényesek. Vizsgáljuk közelebbről ezeket a követelményeket.

A) A *nyelvi* követelményt döntően abban látja, hogy a meghatározás legyen világos, ne tartalmazzon metaforákat, amihez rögtön hozzáfűzi: „Ez a követelmény abban áll, hogy a meghatározásban alkalmazott terminusok értelme legyen eléggé világos a címzett számára.”

Megjegyzések: (a) Kétségtelen, hogy minden nyelvvel (nyelvi jellel, információval) szemben minimális követelmény, hogy az legyen értelmes (érthető).¹⁴ Ezért a definícióval szemben támasztható *nyelvi* követelmények ténylegesen összefonódnak bizonyos *episztémikus* követelményekkel.¹⁵ Ennek ellenére kell valamilyen határt vonnunk a (relative) „objektív” nyelvi követelmények és a mindig „merőben szubjektív” konkrét, episztémikus követelmények között. Egy tudományos definíció nyelvi szempontból lehet teljesen kifogástalan, a címzettek jelentős köre számára teljesen érthető annak ellenére, hogy azt egy vagy több konkrét címzett (adott szubjektív episztémikus státusa folytán) nem érti.

(b) Tény továbbá, hogy a nyelvi jelek nagyobb részének van egy „bizonytalansági sávja”, amelyben kétséges, hogy az abban elhelyezkedő individuumokra (mint logikai alanyokra) vonatkozik-e a nyelvi jellel kifejezett predikátum. (Pl. az „ember” szó esetén számos olyan határeset van, amikor kétséges, hogy az adott individuum már ember-e vagy még embrió, még ember-e, vagy már halott.) Ezért a definíció „világosságának” (pontosságának) a követelménye gyakran irreális, ha azt úgy értelmezzük, hogy a definiensnek egyáltalában ne legyen „bizonytalansági sávja”. Ez a követelmény csak olyan megszorítással reális, hogy a definiens ne szélesítse, hanem *szűkítse* a definiendum terminus „bizonytalansági sávját”.¹⁶ — Egyébként ez a követelmény is szubjektív: ugyanaz a definiens az egyik címzett számára lehet teljesen világos, egy másik számára homályos.

(c) E követelmény kapcsán felmerül még a következő probléma. Ha következetesen különbséget teszünk *igaz deskriptív definíció* és egy *normatív definíció* között, akkor az előbbi esetben (a nyelv szabályai szerint) a definiendum és a definiens extenziója ténylegesen azonos. Ezért a „jobb oldal” — objektíve — semmilyen „pluszt” nem nyújthat a definiendum extenziójának pontossága tekintetében, abból semmit el nem vehet és ahhoz semmit hozzá nem tehet, csupán konkrét episztémikus pluszt nyújthat egy konkrét címzett szá-

¹⁴ Találóaan állapítja meg Richard Robinson: „A meaningless sign is a sign that fails to be a sign, for the essence of a sign is to mean. A meaningless sign is like a dead man or a blind eye.” (I. m. 42–43. o.)

¹⁵ Ezeket különösen Cornel Popa vizsgálta behatóan.

¹⁶ Essler helyesen jegyezte meg, hogy a „világosság” követelményét nem lehet matematikai logikai eszközökkel kellően kifejezni. Ez a követelmény — alapjában véve — *pragmatikus* jellegű. (I. m. 52. o.)

mára, korrigálva azt a „szubjektív extenziót”, amit az illető tévesen (rosszul alkalmazva a nyelv szabályait) korábban tulajdonított a definiendumnak.

Ha a definiens a legkisebb mértékben is objektíve módosítja (pontosabbá teszi) a definiendum-terminus extenzióját (az addigi nyelvi szabályokhoz, ill. nyelvhasználathoz képest), akkor a definíció már nem tényeket helyesen leíró, igaz deszkriptív definíció, hanem akkor annak normatív jellege van: *elbírja*, hogy a definiendum-terminust célszerűbb a jövőben a definiens által pontosabban megjelölt extenzióval használni.

B) *Gorszkij* a következőket tekinti *faktuális* követelményeknek: a) Reális definíció esetén a meghatározás jellemezze a definiendumot *lényeges jegyeinek* a megadásával. b) *Nominális* definíció esetén (ha tehát a cél a nyelvben már korábban meglévő terminus jelentésének pontosabbá tétele), kötelező, hogy a definiens-terminus legyen világosabb, mint a definiendum-terminus. (Látjuk, hogy a korábbi nyelvi követelmény itt visszatér mint *faktuális követelmény*.) Ez az „*obscurum per obscurius*” hagyományos tilalma.

Megjegyzés: Ha elfogadjuk azt (amint ez *Gorszkij* korábbi megállapításából is következik), hogy minden reális definíciónak megfeleltethető egy – azzal ekvivalens – nominális definíció, akkor (úgy vélem) fel kell tételoznünk valamilyen értelmes analógiát a reális definíciókkal szemben érvényes és a nominális definíciókkal szemben érvényes követelmények között.

C) A *logikai* követelmények (bizonyára ezek megadása a definícióelmélet centrális problémája), szerinte, a következők:

1. *Az eliminálhatóság.* Ehhez képest a definiendum és a definiens kell, hogy extenzionális (standard) szövegekben *salva veritate* felcserélhető legyen egymással.¹⁷ E követelmény megvalósulásának feltételét lényegében abban látja, hogy a definiáló egyenlőség két oldalának legyen azonos az extenziója.

2. *A cirkularitás tilalma.*

3. *A definiendum és a definiens strukturális azonossága.* Ezen azt érti, hogy ha pl. a definiendum egy *terminus*, akkor a definiensnek is annak kell lennie; ha a definiendum egy *kijelentés*, akkor a definiensnek is annak kell lennie; ha a definiendum egy *függvény*, akkor a definiensnek is annak kell lennie, stb.

Ezt a követelményt más szerzőknél nem találjuk meg. Alapjában véve egyetértek *Gorszkijjal*. Valóban: pl. egy logikai kijelentéssel nem lehet egy predikátumot definiálni (és viszont). Azonban a fenti elv alól, úgy vélem, vannak kivételek. Pl. individuum-konstansok definiálhatók predikátummal. Ugyanakkor ez a követelmény a *Gorszkij* által említettél szűlesebb körben is érvényes. Elvileg *normákat* és *kérdéseket* is lehet definiálni (azok jelentését más terminusok felhasználásával is meg lehet adni). De ilyenkor is érvényes az, hogy *normát csak más normával, kérdést csak más kérdéssel* lehet meghatározni.

4. *Az egyértelmű hozzárendelés szabálya.* Eszerint egy adott definienshez egy adott definiendum tartozik. (Fordítva ez, természetesen, nem áll. Pl. a „négyzet” definiendumhoz egyaránt hozzátartozik az „az a paralelogramma, amelynek egyenlőek az oldalai és a szögei derékszögek” definiens, mint pl. az „egyenlőszögű rombusz” definiens.)

5. *A definíció ne legyen kontradikció.*

¹⁷ Hiába kifogástalan egy adott deszkriptív definíció, az mégsem tesz lehetővé *salva veritate* helyettesítést pl. *episztemikus kijelentésekben* vagy *indirekt szövegekben* (idézetekben).

10. A tudományos definíciókkal szemben támasztható logikai követelmények kapcsán *Gorszkij* figyelemre méltó megállapításokat tesz. (Ilyennek tartom különösen a 3. alatti követelményt.) Mégis, fejtegetéseinek hiányossága az, hogy nem tér ki a definíciókkal szemben támasztható követelmények teljességének és azok összefüggésének kérdésére. Nem találunk nála bizonyítékot arra, hogy nincs sem több, sem kevesebb követelmény, mint az általa említett 1–5. alatti. Úgy vélem továbbá, hogy a non-cirkularitás követelménye redundáns, ha eliminálhatóságon azt értjük, hogy az adott nyelvből ki lehet küszöbölni a definiens a definiendum (mint rövidítés) segítségével.

Megemlítem, hogy a modern definícióelméletben elterjedt az a nézet, hogy egy definícióval szemben elégséges és szükséges feltétel: *a*) az eliminálhatóság és *b*) az ún. non-kreativitás.¹⁸ (Többek szerint a non-kreativitás különböztetné meg a korrekt deskriptív definíciókat a fogalmilag mindig kreatív axiómáktól.)

Végül úgy gondolom, hogy ha különbséget teszünk deskriptív és normatív definíciók között (és nézetem szerint ezt a megkülönböztetést feltétlenül meg kell tennünk), akkor a *Gorszkij* által a tudományos definíciókkal szemben felállított követelmények túlnyomó része csak a deskriptív definíciókra vonatkozhat. A normatív definíciókkal szemben más követelmények érvényesek.

III. A DEFINÍCIÓK LOGIKAI ÉRTÉKE

11. A definícióelmélet egyik vitás kérdése ez: vajon van-e (lehet-e) logikai értéke a definícióknak? Lehet-e az „igaz” és a „hamis” kategóriáit a definíciókra is vonatkoztatni? *Gorszkij*nak ebben a kérdésben igenlő az álláspontja, pontosabban: úgy véli, hogy a definícióknak van egy olyan csoportja, amelyek *kijelentések*, tehát vagy igazak, vagy hamisak.

Így pl. egy *reális definíció* akkor igaz, ha az abban kimondott összefüggés egyezik a tényekkel, ha tehát a definiendum-objektum valóban a definícióban állított és a definienssel megjelölt tulajdonságokkal rendelkezik. Hamis az ellenkező esetben. — Egy *nominális szemantikai definíció* — szerinte — akkor igaz, ha az adott nyelv szabályai szerint valóban a definiendum-terminussal jelölik a kérdéses objektumot (denotátumot). Hamis az ellenkező esetben. — Egy *nominális nem szemantikai definíció* akkor igaz, ha a definiendum-terminus és a definiens-terminus (az adott nyelv szabályai szerint) egymás extenzionális szinonimái. Hamis az ellenkező esetben.

A fenti típusokkal szemben (állapítja meg) ténylegesen *vannak* olyan definíciók, amelyek — tartalmuknál fogva — *parancsok*, pl. egy új jelet vezetnek be az adott nyelvbe, vagy egy — már korábban is használt — jel jelentését kötelező erővel pontosabbá teszik. Ezek a definíciók nem igazak és nem hamisak, hanem helyesek (célszerűek), vagy helytelenek (célszerűtlenek). Azok nem kijelentések, hanem parancsok.

¹⁸ Pl. Robert Rogers így jellemzi a *non-kreativitás* követelményét: Legyen *T* egy adott elmélet és *T*₁ a *T* elméletnek és az *A* definíciónak a konjunkciója. Az *A* formula, amely *k*-nak a *T* elméletre vonatkozó definíciója, akkor és csak akkor tesz eleget a *non-kreativitás* követelményének, ha *T*₁ valamennyi teorémája — amely nem tartalmazza *k*-t — *T*-nek is teorémája. (Robert Rogers: „*Mathematical Logic and Formalized Theories*.” North—Holland Publ. Comp. Amsterdam. 1971. p. 100)

12. Az itt tárgyalt kérdésben megoszlanak a vélemények a definícióelméletben. Van olyan nézet, amely kizárólag a kijelentés-definíciókat tekinti definíciónak (pl. *Essler, Robert Rogers*). Van olyan nézet, amely szerint minden definíció normatív (pl. *Wesley C. Salmon*). Mások szerint egyaránt adva vannak kijelentés-definíciók is és normatív definíciók is (pl. *Richard Robinson*,¹⁹ *Quine* stb.). Amint láttuk, *Gorszkij* véleménye az utóbbiakéval egyező. Ennek a felfogásnak a helyességét (szerintem) a tények (a nyelvi tények) bizonyítják.

Gorszkij fejtegetései kapcsán csupán a következőket jegyzem meg: Nem látok lényeges különbséget a normatív definíciók azon két változata között, amelyek közül az egyik egy teljesen új jelet vezet be az adott nyelvbe, a másik egy, már korábban használt jel jelentését módosítja. Az eredmény mindkét esetben ugyanaz: a normatív definíció létrehoz egy új jelet, kötelezően *előír* egy új jelentésrelációt.

13. Azon kérdés keretében, hogy egy definíció igaz-e vagy hamis, *Gorszkij* vizsgálja a reális definíciók *extenzionális hibáit*. Egy extenzionálisan hibás reális definíció már ebből az okból hibás definíció és — egyben — hamis kijelentés. Egy extenzionálisan hibátlan reális definíció esetén a definiáló egyenlőség két oldalán álló predikátumok extenziói azonosak. Ilyenkor tehát fennáll:

$$(I) \quad Dfd \equiv Dfn$$

Az (I) alatti ekvivalencia ekvivalens az alábbi két implikáció konjunkciójával:

$$(II) \quad (Dfd \rightarrow Dfn) \ \& \ (Dfn \rightarrow Dfd)$$

A (II) alatti felírási mód különösen alkalmas arra, hogy azon a reális definíció extenzionális sajátosságait és — ennek keretében — extenzionális hibáinak különböző típusait vizsgáljuk. Egy reális definíció, természetesen, akkor hibátlan extenzionális szempontból, ha a (II) alatti konjunkció igaz, vagyis mindkét tagja igaz.

14. *Gorszkij* szerint az extenzionálisan hibás definíciók esetei a következők:

(a) A (II) alatti konjunkció *első tagja igaz, második tagja hamis*. Ez a *tág* definíció. ($Dfd < Dfn$). Tegyük fel pl. hogy valaki így definiálná a jogszabályokat: „Jogszabály az, ami norma.” Ez a definíció tág, mert ha azt a (II) alatti alakra hozzuk, akkor ezt kapjuk: „Ha valami jogszabály, akkor az norma (ez igaz), és ha valami norma, akkor az jogszabály (ez hamis).”

(b) A definíció *szűk*, ha a (II) alatti konjunkció *első tagja hamis és a második tagja igaz*. ($Dfd > Dfn$). Szűk pl. ez a definíció: „A négyszög: egyenlő oldalú, derékszögű paralelogramma.” Ha ezt a hibás definíciót a (II) alatti alakra hozzuk, ezt kapjuk: „Ha valami négyszög, akkor az egyenlő oldalú, derékszögű paralelogramma (ez hamis), és ha valami egyenlő oldalú, derékszögű paralelogramma, akkor az négyszög (ez igaz).” A definiens nem a négyszögnek, hanem a négyzetnek a definiense.

(c) Lehetségesnek tart továbbá olyan definíciót, amelyben a definiendum egy nem-üres predikátum, a definiens viszont egy üres predikátum. Ha egy ilyen definíciót a (II) alatti alakra hozunk, szintén olyan kéttagú konjunkciót kapunk, amelynek az első tagja hamis, a második tagja igaz (a konjunkció tehát hamis).

¹⁹ „Lexical definitions have a truthvalue but stipulative definitions have not” — írja *Richard Robinson*. (I. m. 62.)

(d) Végül megemlíti a hibás definíciónak egy olyan típusát, amely a jelenlegi logika szabályai szerint igaz, noha az — szerinte — hibás meghatározás. Ez — állapítja meg *Gorszkij* — azt igazolja, hogy a mai logika apparátusa segítségével nem lehet kielégítő módon elemezni a definíciók kérdését. Erre a típusra a következő példát említi: „A flogiszton: mérhetetlenül kicsiny anyag, amely a hőnek az oka.” Ha ezt a definíciót a (2) alatti alakra hozzuk, ezt kapjuk: „Ha valami flogiszton, akkor az olyan, mérhetetlenül kicsiny anyag, amely a hőnek az oka, és ha valami olyan, mérhetetlenül kicsiny anyag, ami a hőnek az oka, akkor az flogiszton.” Ez a konjunkció igaz, mert mindkét tagja igaz. A definíció azonban — szerinte — hibás.

15. Nem mindenben érték egyet *Gorszkijjal*. Az extenzionálisan hibás definíciók általa adott osztályozása *nem teljes és nem pontos*. Annak érdekében, hogy ezt bizonyítani tudjam, röviden be kell mutatnom, hogy miként lehet jellemezni egy extenzionálisan hibátlan definíciót és hogy milyen logikailag lehetséges típusai vannak az extenzionálisan hibás definícióknak. Minthogy *Gorszkijjal* szeretnék vitatkozni, követem őt abban, hogy a definícióban foglalt extenzionális állítást mint két materiális implikáció konjunkcióját fogom fel.

Egy definíció extenzionálisan akkor és csak akkor hibátlan, ha a *Dfd* és a *Dfn* extenziói azonosak, ha tehát fennáll:

$$(1) \quad U (Dfd \equiv Dfn)$$

Szavakkal kifejezve: minden x -re igaz, hogy ha arra vonatkozik a *Dfd*, akkor és csak akkor vonatkozik arra a *Dfn* is.

(1) ekvivalens az alábbi konjunkcióval:

$$(2) \quad U (Dfd \rightarrow Dfn) \ \& \ U (Dfn \rightarrow Dfd)$$

Szavakkal kifejezve: minden x -re igaz, hogy ha arra vonatkozik a *Dfd*, akkor vonatkozik arra a *Dfn* is és minden x -re igaz, hogy ha arra vonatkozik a *Dfn*, akkor vonatkozik arra a *Dfd* is.

Egy definíció (extenzionális szempontból) mindig az (1), ill. az azzal ekvivalens (2) alatti összefüggést állítja. Ezért egy definíció extenzionálisan akkor és csak akkor hibás, ha az (1), ill. a (2) alatti hamis. A (2) alatti pedig *háromféle módon* lehet hamis: I. A konjunkció első tagja igaz, a második tagja hamis. Ez a túlságosan *tág* definíció. II. A konjunkció első tagja hamis, második tagja igaz. Ez a túlságosan *szűk* definíció. III. A konjunkció mindkét tagja hamis. Ez az extenzionálisan hibás, *sem nem tág, sem nem szűk* definíció.

Megjegyzés: Könnyen látható, hogy az I. és a II. eset nem valósulhat meg egyszerre. *Gorszkij* jelölését alkalmazva: világos, hogy $Dfd < Dfn$ és $Dfd > Dfn$ nem lehet egyszerre igaz. Ezért egy definíció (egy elterjedt felfogással ellentétben) sohasem lehet „túlságosan tág és túlságosan szűk egyszerre”. (*Gorszkij* — helyesen — nem is használja ezt az elnevezést. Ugyanakkor olyan illusztris gondolkodók, mint pl. *I. M. Copi*, vagy *Wesley C. Salmon* állítják, hogy vannak „egyszerre túlságosan tág és túlságosan szűk” definíciók.)

16. Az extenzionálisan hibátlan, ill. az extenzionálisan hibás definíciók eddigi jellemzésénél azonban nem történt említés arról, hogy valami létező-e, vagy valami nem létező a *Dfd*, ill. a *Dfn*. Az (1)–(2) szimbólumok, ill. azok negációi nem tartalmazznak erre nézve információt. Ha arra a tényre is figyelemmel akarunk lenni, hogy van-e, vagy nincs olyan x , amire egyszerre vonatkozik a

Dfd is és *Dfn* is, akkor azt kell vizsgálnunk, hogy az adott definíció kapcsán igaz-e vagy hamis ez az állítás:

(3) $\exists (Dfd \ \& \ Dfn)$

Szavakkal kifejezve: van olyan x , ami – egyszerre – *Dfd* is és *Dfn* is. Ha ezt a kérdést is vizsgáljuk, akkor mind az extenzionálisan hibátlan, mind az extenzionálisan hibás definíciók körében két-két esetet kapunk. Éspedig:

Az extenzionálisan hibátlan definícióknak két esete van aszerint, hogy a *Dfd* létező vagy nem-létező. A túlságosan tág definícióknak szintén két esete van: az egyik esetben a *Dfd* és a *Dfn* egyaránt létező, a másikban a *Dfd* nem-létező, a *Dfn* létező. A túlságosan szűk definícióknak is két típusa van: az egyik esetben a *Dfd* és a *Dfn* egyaránt létező, a másikban a *Dfd* létező, a *Dfn* nem az. Végül a sem nem tág, sem nem szűk extenzionálisan hibás definícióknak szintén két esete van: mindkét esetben mind a *Dfd*, mind a *Dfn* létező, de az egyik esetben van olyan x , amire a *Dfd* & *Dfn* vonatkozik (ezt nevezhetjük keresztező definíciónak), a másikban nincs olyan x , amire a *Dfd* & *Dfn* vonatkoznék (ezt nevezhetjük valamely létező *diszjunkt* definíciójának).

17. Foglaljuk rendszerbe a definíciók logikailag lehetséges extenzionális sajátosságainak iménti 8 típusát és (az utalások megkönnyítése érdekében) jelöljük vastagon szedett római számokkal az egyes típusokat:

I. típus. *Létezőnek extenzionálisan hibátlan definíciója.* Ekkor igaz a (2) és a (3) alatti. Pl. „*A négyzet olyan paralelogramma, amelynek az oldalai egyenlők és a szögei derékszögek.*”

II. típus. *Nem-létezőnek extenzionálisan hibátlan definíciója.* Ekkor igaz a (2) alatti, hamis a (3) alatti. Pl. „*A perpetuum mobile olyan szerkezet, amely külső energia bevitele nélkül örökké mozog.*”

III. típus. *Létező túlságosan tág definíciója.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Az első tagja igaz, a második hamis.) A (3) alatti igaz. Pl. „*A jogszabályok azonosak a normákkal.*”

IV. típus. *Nem-létező túlságosan tág definíciója* (ami csak egyetlen módon lehetséges: a *Dfn* létező). A (2) alatti hamis. (Az első tagja igaz, a második tagja hamis.) A (3) alatti hamis. Pl. „*Az emberfeletti lények azok, amelyek szuggesztív erővel rendelkeznek.*”

V. típus. *Létező túlságosan szűk definíciója.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Az első tagja hamis, a második igaz.) A (3) alatti igaz. Pl. „*A normák azonosak a jogszabályokkal.*”

VI. típus. *Létező definiálása nem-létezővel.* (A túlságosan szűk definíció speciális esete.) A (2) alatti hamis. (Az első tagja hamis, a második igaz.) A (3) alatti hamis. Pl. „*Akik szuggesztív erővel rendelkeznek, azok emberfeletti lények.*”

VII. típus. *Sem nem tág, sem nem szűk és egyben keresztező definíció.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Mindkét konjunkciós tagja hamis.) A (3) alatti igaz. Pl. „*Az ember: értelmes élőlény.*” Ez a definíció azért keresztező, mert (a) vannak olyan individuumok, amelyek emberek, de nem értelmes élőlények (pl. csecsemők, elmebetegek, ittasok, önkívületben levők), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció első tagja), (b) vannak olyan individuumok, amelyek értelmesek, de nem emberek (pl. delfinek, emberszabású majmok), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció második tagja), (c) vannak olyan individuumok, amelyek emberek is és értelmes élőlények is (ti. az értelmes emberek), (ezért igaz a (3) alatti).

(Az itt említett definíciót *Wesley C. Salmon* — tévesen — „túlságosan tág és egyben túlságosan szűk” definíciónak tekinti.)²⁰

VIII. típus. *Sem nem tág, sem nem szűk és egyben létezőnek diszjunkt definíciója.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Mindkét konjunkciós tagja hamis). A (3) alatti szintén hamis. Pl. „Az atom az anyag oszthatatlan része.” Ez a definíció azért létezőnek diszjunkt definíciója, mert (a) van olyan individuum, ami atom, de nem oszthatatlan része az anyagnak (ti. maga az atom), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció első tagja), (b) van olyan individuum, ami oszthatatlan része az anyagnak, de nem atom (a kvarkok), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció második tagja), (c) nincs olyan individuum, ami egyszerre lenne atom is és az anyag oszthatatlan része is (ezért hamis a (3) alatti).

18. Láttuk, hogy *Gorszkij* a definícióknak négyféle extenzionális hibáját említette (lásd a 14. pontban (a)-tól (d)-ig). Ha ezeket az eseteket egybevetjük a 17. pontban felsorolt 8 esettel, azt látjuk, hogy

- az (a) alatti azonos III-mal,
- a (b) alatti azonos V-tel,
- a (c) alatti azonos VI-tal, és
- a (d) alatti azonos II-vel.

Amint látható, a definíciók extenzionális hibáinak felsorolása *nem teljes Gorszkijnál*, a IV., VII., VIII. esetről nem tesz említést.

Az (a)–(c) alattiak valóban extenzionálisan hibás definíciók. Azoknak, *Gorszkij* által adott jellemzése is kifogástalan. A (d) alatti eset viszont (a flogiszton-példa), úgy vélem, nem hibás definíció. Ez a definíció ui. nem állítja sem a „flogiszton”, sem a „hőt okozó, mérhetetlenül kicsiny anyag” létezését. Minthogy az univerzális kvantor nem állít létezését. (Ha ezt a definíciót úgy fogalmazzuk át, hogy az a benne foglalt *Dfn* létezését is állítja, akkor a definíció IV. típusú lenne.) Ha a flogiszton *Gorszkij* által említett definícióját a (2) alatti alakra hozzuk, valóban igaz összetett kijelentést kapunk, minthogy a (2) alatti konjunkció mindkét tagja igaznak bizonyul. Ez a definíció, szerintem, egy nem-létezőnek extenzionálisan (sőt intenzionálisan is) hibátlan definíciója más nem-létezővel.

Ezért úgy gondolom, hogy a „flogiszton-példa” nem bizonyítja azt, hogy a definíciók kapcsán az (extenzionális) logika jelenlegi apparátusa „felmondaná a szolgálatot”. Más kérdés az, hogy az extenzionális logika eszközeivel, természetesen, nem lehet feltárni egy definíció intenzionális hibáit. Ehhez intenzionális logikára van szükség. Ez azonban nem valamilyen hiányossága az extenzionális logikának, hanem csupán annak a határait jelzi. Az extenzionális logikát arra kell és lehet felhasználni, amire készült és amire képes.

Összegezve: A fenti észrevételek, amelyek *Gorszkij* egyes megállapításaira vonatkoznak és csupán a részleteket érintik, nem változtatnak azon, hogy könyve — a téma korszerű, átfogó, sokoldalú tárgyalása folytán és tekintettel az abban kifejtett gondolatok gazdagságára — figyelemreméltó mű, amely több vonatkozásban új megvilágításba helyezte a definícióelmélet számos „régí kérdését”.

²⁰ Wesley C. Salmon: i. m. 95 o.

SZEMLE

KATEGÓRIÁK KÖRSÉMÁKBAN*

HÁRSING LÁSZLÓ

Simplicio: De ha elszakadunk Arisztotelész-től, ki legyen vezetőnk a tudományban?
(Galilei: „Párbeszédek”
Európa, 1959, 52.)

Az Akadémiai Kiadó terjedelmes logikai munkát jelentetett meg Tamás György-től „Kategorikák logikája” címmel. A szerző mintegy két évtizedes logikai kutatásainak eredményét összegezi könyvében. Ezért az olvasóban méltán ébred olyan várakozás, hogy talán egy, a meglehetősen szegényes hazai logikai irodalmat jelentősen új eredményekkel gazdagító monográfiát tart kezében. Vizsgáljuk meg, kielégíti-e Tamás György munkája ezt a várakozást.

A könyv megírásának célját a szerző a bevezetőben így összegezi: „A jelen munkában kísérletet teszek arra, hogy a tárgyalt anyagot a filozófiai kategorikák alapulvételével fejtssem ki. Ezt abban a meggyőződésben teszem, hogy e megközelítés révén megoldhatóvá válnak egyes régen vitatott problémák, feltárhatók bizonyos elhanyagolt, illetve háttérbe szorított összefüggések, túl lehet lépni számos korlátot”. A szerzőnek azt a törekvését, hogy a kategorikák logikai elméletét filozófiailag alapozza meg, és e megközelítés révén akár lépni a logika idevágó korábbi eredményein, csak üdvözölni lehet. Filozófiai megalapozás nélkül ugyanis elképzelhetetlen valamely logikai problémának világos megfogalmazása, hiszen minden jól formulázott probléma előzetes, úgynevezett protologikai elemzést kíván meg, amely a történeti, a pszichológiai, a lingvisztikai stb. megfontolások mellett, minden esetben filozófiai reflexiót is tartalmaz. Az elért eredmények meghaladása pedig minden tudományos munka alapvető feladata, hiszen tudósnak lenni azt jelenti, hogy a vizsgált területen eljutunk odáig, ahol a kutatás nemzetközi szinten tart és e szinten megfogalmazott problémák megoldásával kísérletet teszünk az emberi tudás gyarapítására.

* Tamás György: „Kategorikák logikája”. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975.

Az új eredmények elérése tehát — legalább egy jól körülhatárolható szűk területen — feltételezi, hogy a kutató elsajátította a nemzetközileg jelentős korábbi eredményeket. Ugyanis csak ebben az esetben mérhető a munka a tudományosság mércéjével, hiszen ellenkező esetben nem beszélhetünk nagyjában és egészében homogén ismeretháttérről, amely minden racionális tudományos vita alapvető előfeltétele.

Ha a tudományosság ezen értéknormája teljesül, akkor érdemes megvizsgálni, milyen természetűek azok az új eredmények, amelyek új információkkal gazdagítják az eddigi tudást. Ezek az új eredmények lehetnek radikálisan újak, amelyek a korábbi tudás jelentős részét kétségbe vonják és azokat hatékonyabb ismeretekkel helyettesítik, vagy mérsékelten újak, amelyek bizonyos módosítást javasolnak a korábbi tudáson. Lehetnek továbbá szubsztantív természetűek és így magát a tudományt közvetlenül érintik vagy metaszcientifikus természetűek, amelyek a tudomány úgynevezett külső dimenzióinak (történetének, logikájának, pszichológiájának stb.) jobb megismerését segítik elő.

Mindezt azért mondtam el viszonylag részletesen, hogy további kritikai észrevételeim elméleti előfeltevéseit felfedjem. A munka elolvasása ugyanis megerősítette azt — a szerző korábbi munkáinak ismerete alapján kialakult — meggyőződésemet, hogy Tamás György a tudományos megközelítés bizonyos normáihoz nem mindig ragaszkodik a kellő következetességgel. Ezt a megállapítást szeretném a továbbiakban megfelelően alátámasztani.

A tudományok történetéből ismeretes, hogy a mai értelemben vett elméleti természettudományok (elméleti fizika, kozmogónia, általános biológia stb.) mint természetfilozófiai diszciplínák jelentek meg, amelyek meglehetősen szegényes empiria alapján spekulatív tettek kísérletet igen

bonyolult problémák megoldására. Az ókori és középkori tudományfejlődési szintet azonban az újkori fejlődés a tudományok történetébe száműzte és egy tudományt pusztán természetfilozófiai szinten művelni már a XVII—XVIII. században teljesen anakronisztikussá vált.

A logika fejlődésében ez a protoszcientifikus szakasz jóval tovább tartott, de a XIX. század közepétől napjainkig olyan forradalmi változásoknak lehetünk tanúi e területen, amelyek a korábbi megközelítést (ezt a „hagyományos logika” elnevezéssel illetik) végérvényesen a történelemnek adta át. Ezt látszólag kétségbe vonják Tamás György történelmi példái.

Tamás többek közt Lukasziewiczre hivatkozik, aki nem érezte magához méltatlannak Arisztotelész szillogisztikájának a modern logika szempontjából való elemzését.¹ Ez csakugyan a modern logika egy olyan jelentős egyéniségéhez illő vállalkozás volt, mint Lukasziewicz. De a szerző párhuzamával célt téveszt, hiszen a nagy lengyel logikustól misem állott távolabban, mint a hajdanán elért logikai eredmények pusztá megismétlése. Lukasziewicz az arisztotelészi szillogisztika tényleges értékeinek feltárását tekintette feladatának és nem szűkítette a logikát antik formájára. Hasonlóan a régészhez, modern eszközökkel rekonstruálta a múlt bizonyos méltánytalanul mellőzött értékeit. Ha Tamás György csakugyan Lukasziewicz nyomdokain akarna haladni, akkor arra kellene törekednie, hogy a legmodernebb logikai módszerek alkalmazásával adekvátabb rekonstrukciót nyújtson, mint Lukasziewicz. Ő azonban nem tekinti a logika korszerű művelése szükséges feltételének a szimbolikus módszer beható ismeretét és alkalmazását és művének mintegy mottójaként Maxwellnek Faraday-vel kapcsolatos azon mondását idézi, hogy „Talán a tudomány szerencséje volt, hogy Faraday, noha ismerte a tér, idő és erő hatás alapvető formáit, nem volt gyakorlott matematikus. Ezért nem csábította az a sok érdekesség, amelyet a tiszta matematika kínált. Ha eredményeit matematikai formába önti, akkor ügyelnie kellett volna a kor matematikai ízlésére, egyébként kitette volna magát a matematikusok támadásának. De Faraday-t ez nem érdekelte, így szabad keze maradt: saját útját járta, elgondolásait a tényekkel hangolta egybe, és

eredményeit természetes, mesterkéletlen nyelven fejezte ki.”²

Miért nem tekinthető pozitív analógiának Tamás György esetében Faraday viszonylagos matematikai tájékozatlansága? Mindenekelőtt azért, mert Faraday kísérleti fizikus volt, aki alapvetően új természeti törvények megsejtését és nem ezek elméleti keretben való szisztematizálását tartotta feladatának. A logika művelése szempontjából irreleváns egy kísérleti fizikusra hivatkozni, hiszen a logika absztrakt elméleti tudomány. Talán nem túlzó az a feltevésünk, hogyha Faraday elméleti fizikus lett volna, mint Maxwell, aligha lehetett volna dicséretére írni viszonylagos matematikai tájékozatlanságát.

A tudományfejlődés mai szintjén a tudományos tételek és következtetések csupán a természetes nyelv és a hagyományos logika kategóriái segítségével aligha fogalmazhatók meg és elemezhetők kielégítően. Nem véletlen, hogy Tamás György könyvében igen kevés tudományos értékű példa szerepel. A logikai kategóriák alkalmazása jelentősen csökkent ugyan a természetes nyelv homályosságát és pongyolaságait, de nem nyújt lehetőséget arra, hogy a tételek formulázásából és a következtetések végzéséből kiküszöböljük vagy minimálisra csökkentjük az intuitív mozzanatokat. Szimbólumok széles körű alkalmazása nélkül elképzelhetetlen szintaktikailag koherens és szemantikailag jól megalapozott logikai elmélet felépítése. Ha erről a jelentős tudományos vívmányról lemondunk, óhatatlanul megrekedünk a protologikai megközelítés szintjén.

Természetesen nem állítjuk, hogy Tamás György nem alkalmaz szimbólumokat. A szimbólumok alkalmazása már Arisztotelész óta általános. De a hagyományos logika a szimbólumokat inkább mint kényelmes rövidítéseket, semmint formalizált nyelvek primitív jeleit használta. A szimbólumhasználat e hagyományos formája jellemzi Tamás György munkamódszerét is. Az általa használt szimbólumok vagy az arisztotelészi tradíciót folytatják vagy teljesen egyéni, de pusztán a rövidítést szolgáló kreációk.

Tamás György — híven a hagyományos logikához — a legkülönbözőbb logikai problémák vizsgálatára a kombinatorikus módszert alkalmazza. Kétségtelen, hogy a kombinatorikus módszer alkalmas az összes lehetséges felsorolására, azaz a vizs-

¹ J. Lukasziewicz: „Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic”, Oxford 1957.

² Idézve Tamás György „Kategoriák logikája” című könyvében. Idézett kiadás 11.

gálódási univerzum kimerítésére, feltéve, hogy véges sok alternatívával állunk szemben. Segítséget nyújt továbbá, az alternatívák közötti viszonyok meghatározásához, de például az irreleváns eseteknek a relevánsoktól való megkülönböztetésére már kevésbé alkalmas. Valójában a teljes felosztások és értéktáblázatok készítésének eszköze és alkalmazásával nem lépünk túl a Venn-diagramm készítésének feladatán. Nem csoda, hogy Tamás György mindenütt Venn-diagrammokkal operál és a gyanútlan olvasó azt hiheti, hogy a kategóriák logikája a koncentrikus körök logikai elmélete.

Eddigi kritikai észrevételeink alátámasztására vizsgáljuk meg a könyv néhány fejezetét behatóbban.

Tamás György a létezési ítéletek vizsgálatánál meglehetősen széles logika-történeti anyagra támaszkodva azt igyekszik megmutatni, hogy ezen ítéletfajtákat méltánytalanul elhanyagolták, vagy ha foglalkoztak is velük, más ítéletekre igyekeztek visszavezetni. Minthogy e próbálkozások a szerző véleménye szerint eredménytelenek voltak, így fenn kell tartanunk azt az arisztotelészi felfogást, hogy a létezési ítélet önálló ítéletfajta.³ Erre a megállapításra azonban nem kritikai elemzés, hanem különböző vélemények pusztá felsorakoztatása és egyikük többé-kevésbé önkényesnek ható előnyben részesítése után jut Tamás. Megelégszik azzal, hogy néhány sort idéz Russell, Menne, Quine, vagy Tavanyec munkáiból, de érdemben nem elemzi felfogásukat. Ha a szerző a legutóbbi két évtized úgynevezett filozófiai logikai irodalmában alaposabban informálódott volna, akkor bizonyára maga is igazolhatatlannak ítélné azt a sommás megállapítást, hogy a létezés a modern logika elhanyagolt területe. Példaként N. Rescher „Topics in the Philosophical Logic” című összefoglaló munkájára,⁴ továbbá a Copi és Gould szerkesztésében megjelent „Contemporary Readings in the Logical Theory” című olvasókönyvére utalok,⁵ amely Quine, Carnap, Church és Goodman létezéssel foglalkozó tanulmányait közli.

A létezési ítéletek logikájának általában adott összegezése: A létezés szempontjából az ítéletek két változatát kapjuk:

„1. nlp (nem létezik, hogy p), 2. lp (létezik, hogy p). A létezés szempontjából határozott ítéletek alapvető viszonyai: 1. nlp azonos nlp-vel 2. nlp ellentmond lp-nek, 3. lp ellentmond nlp-nek, 4. lp azonos lp-vel. Ezt a négy viszonyt kettőre redukálhatjuk: a) az 1. és a 4. esetben az ítéletek összeegyeztethetők, b) a 2. és 3. esetben össze nem egyeztethetők.”⁶

E deklarációkkal szemben fel kell hívunk a szerző figyelmét arra, hogy a „létezés” se nem predikátum, se nem szubjektum a szó logikai értelmében, hanem kvantor, amely után nem állhat kijelentés, hanem csak kijelentésfüggvény (nyitott mondat)... Az a benyomásunk, hogy a „létezés”-t afféle de dicto modalitásként kezeli, szem elől tévesztve, hogy a „létezés”-t dolgokról (de re) állítjuk és nem a róluk alkotott ítéletekről. Mindaz, amit itt Tamás György elmond, valójában az „igaz”-ra és a „hamis”-ra érvényes mint de dicto modalitásokra.

Ismeretes, hogy a logikusok közt nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy fogalmak rendelkeznek-e igazságértékkel, ill. minden kijelentésnek van-e igazságértéke. Tamás György mindkét kérdésre igenlő választ ad. Véleményem szerint ismeretelméleti és logikai szempontból egyaránt kétségbe vonhatók az említett kategorikusan pozitív válaszok. Tekintve azonban, hogy vitatott problémákról van szó, minden logikusnak szuverén joga, hogy olyan felfogást részesítsen előnyben, amelyet érvekkel jobban alá lehet támasztani, mint a vele ellentétes megoldást. Tamás György állásfoglalásai azonban meglehetősen kidolgozatlanok. Idézőnk néhányat: „A marxista logikusok általában egyetértenek abban, hogy a fogalom visszatükrözés. Nézeteltérések vannak közöttük a fogalom igazságértékét illetően. Véleményem szerint, egyetértve az idevágó érvelésekkel, a fogalom éppúgy mint az ítélet lehet igaz vagy hamis.”⁷ A marxista logikusok a modalitásokat illetően többnyire a kanti felosztást fogadják el (például Sztrogovics, Fogarasi). De akad olyan is (például Aszmusz), aki a modális ítéleteket két csoportra osztja, problematikus és apodiktikus ítéletekre, és az utóbbiak közé sorolja az asszertorikus ítéleteket.⁸ „Az általános és a szükségszerű alá- és fölérendelt viszonyban vannak. Minden, ami szükségszerű, általános is, de fordítva nem áll.”⁹

³ Uo.

⁴ N. Rescher: „Topics in the Philosophical Logic”, Dordrecht Holland, 1968. Ch. IX. The Logic of Existence.

⁵ I. M. Copi—J. A. Gould (eds.): „Contemporary Readings in the Logical Theory”, New York 1967.

⁶ I. h.

⁷ Tamás György, i. m. 26.

⁸ I. m. 175.

⁹ I. m. 209.

Idézhetnénk még számos kinyilatkoztatás-szerű vagy pusztán tekintélyi érveléssel megalapozott tételt.

Visszatérve arra a megállapításra, hogy a marxista logikusok a modalitásokat illetően a kanti felosztást fogadják el, a szerzőnek figyelmébe kell ajánlanunk példaként — a szovjet logikusok legújabb munkáit.¹⁰

Továbbá nem lehet e hallatlanul bonyolult problémakör kifejtéséhez hozzáfogni anélkül, hogy például a modális logikát ért Quine-féle bírálatot ne elemeznénk és ne vennék figyelembe a Quine által feltárt paradoxonok megoldására tett kísérleteket. Tamás György ezzel szemben a modalitásokról kialakított ókori és középkori nézeteket fejti ki, és nem is vesz tudomást a modális logika jelenlegi állásáról. Könyvében Lewis, Prior és von Wright neve csak utalásszerűen fordul elő, de nézeteikről szó sem esik.¹¹ A modern szerzők közül egyedül Becker és Lukasiewicz felfogásáról ejt szót. (Megjegyezzük azonban, hogy egyik szerzőről sem állítható, hogy eredményeivel jelentősen hozzájárult volna a modális logika fejlődéséhez, sőt Lukasiewicz munkásságát egyre inkább a modális logika mellékhatásának tekintik.) Semmi jel sem mutat arra, hogy a szerző ismerné Carnap, Barcan, Kripke és Hintikka idevágó eredményeit. Egyetlen mondatall sem reflektál arra, hogy a modern modális logika legsúlyosabb problémája a modalitások és a kvantorok kombinálása, valamint a deskripciók modális kontextusban való megfogalmazása.

Néhány szót Tamás Györgynek arról a megállapításáról, hogy ami szükségszerű, az általános is, de nem feltétlenül megfordítva. Ha ez így volna, akkor például az a megfogalmazás, hogy a törvények általános és szükségszerű összefüggések, redundánsnak minősülne. (Persze tagadhatatlan, hogy a filozófiai meghatározások jelentős része logikai szempontból redundáns. De ez a redundancia bizonyos pragmatikus megfontolások alapján megengedhető, sőt gyakran szükséges is.) A törvénykijelentések általánossága azonban szubszumálás révén nem redukálható a szükségszerűségre. Vegyük a következő egyszerű példát: „Szükségszerű, hogy minden ember élőlény”. Ha

ez igaz, akkor az is igaz, hogy „szükségszerű, hogy Tamás György élőlény”. Az utóbbiban azonban nincs semmi általános, ha csak a szerző általánosan nem valami egészen mást ért, mint amit az univerzális kvantor kifejez. (Akkor viszont jó lett volna, ha ezt világosan kifejti.)

Mínt hogy filozófiai szempontból is jelentős problémáról van szó, kísérletet teszünk az „általánosság” és a „szükségszerűség” különbségének logikai megvilágítására. Szükségszerűnek mondunk olyan jelenséget (valamely jelenség tulajdonságát vagy jelenségek közötti viszonyt), amely a feltételek bizonyos körülhatárolt együttese által maximálisan megalapozott (determinált). Más megfogalmazásban: P jelenség akkor és csak akkor szükségszerű, ha a Q feltételkomplexum fennállása összeegyeztethetetlen P esemény elmaradásával. Az általánosság megállapításánál nem az a feladatunk, hogy az eseménynek a feltételek általi megalapozottságát vizsgáljuk, hanem arra a kérdésre keresünk választ, hogy valamely U univerzum minden individuuma, rendezett párosa, hármasa stb. rendelkezik-e bizonyos meghatározottsággal. Láthatjuk tehát, hogy egészen más megközelítést alkalmazunk a szükségszerűség és az általánosság felmutatásánál: az első esetben a feltételek komplexumát, a másodikban a tárgyalási univerzumot tekintjük viszonyítási alapnak. Ennek megfelelően a törvénykijelentéseknek egyaránt ki kell fejezniük az általánosságot, vagyis a teljes univerzumban való érvényességet és a determináltság maximális fokát, a szükségszerűséget. Ezért a tudományok törvényei a predikátumlogika és valószínűségi logika együttes alkalmazásával írhatók le.¹²

Noha Tamás György könyve elsődlegesen logikai munka, nem felesleges pillantást vetnünk azokra a filozófiai (ismeretelméleti és ontológiai) megfontolásokra, amelyek megközelítésének alapját alkotják.

A munka viszonylag részletesen tárgyalja az absztrakció és ennek logikailag inverz művelete, a konkretizáció fogalmát. Talán nem esünk túlzásba, ha azt állítjuk, hogy az absztrakció az ismeretelmélet

¹⁰ Lásd Ruzsa Imre: Szimbolikus-logikai kutatások a Szovjetunióban: „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/2, 1972/3–4, 1972/5–6.

¹¹ Tamás György, i. m. 175.

¹² Például az Archimédész-féle törvény így formulázható: $p(\forall x)(Sx \rightarrow Fx/Vx) = 1$, ahol „p” a meghatározottság fokát, „1” ennek maximális értékét, „U” a tesztek osztályát, „S” a súlyvesztéseket, „F” a kiszorított folyadék súlyát, „V” a folyadékba mártás feltételét jelenti.

és a tudományelmélet egyik legjelentősebb problémája. Hatványozottan vonatkozik ez a marxista ismeretelméletre, hiszen a megismerést mint az érzéki, nyers tapasztalatától az absztrakthoz való eljutást, majd ettől a gondolati konkrétához való felemelkedést szokásos jellemezni. E felfogás körvonalai Tamás Györgynél is megtalálhatók. Valójában azonban ő csupán a legegyszerűbb, az identifikáló és izoláló absztrakciót tárgyalja.¹³ Eme absztrakciókat szokásos mindennapi vagy közönséges absztrakcióknak nevezni. Noha ezek szerepe a tudományos megismerésben sem elhanyagolható, de a fejlett tudományok fogalmi mégsem e műveletek eredményei. A szerző hivatkozik Ujemov, „Dolgok, tulajdonságok, viszonyok” című munkájára.¹⁴ Ha e munka megfelelő fejezetét tette volna meg vizsgálódása alapjául, akkor foglalkoznia kellett volna az idealizáló és formalizáló absztrakcióval is. Ezt annál is inkább meg kellett volna tennie, mert Marxnál és tulajdonképpen Hegelnél is az absztrakt mindig valami ideálisat jelent és nem pusztán identifikáltat és izoláltat. Az ideális pedig úgy jön létre, hogy az identifikált és izolált érzéki konkrétat gondolatilag átalakítjuk olyasféléképpen, hogy egyes meghatározottságait gondolatilag felfokozzuk, másokat elsovrasztunk, ismét másokat dinamikusokból statikusokká vagy statikusokból dinamikusokká alakítunk át. Valójában egy sajátos gondolatkísérletet végzünk. Az így nyert ideális objektumokat (fogalmakat) konkretizáljuk azután a valósággal mint eredetivel való szembesítés folyamatában és jutunk el egyes pusztán empirikus-fenomenológiai értelemben vett konkrétól egy a lényegi szférát is feltáró gondolati konkrétéhoz. Tamás azonban az idealizáló absztrakciót módszeresen zárójelezi, szintűgy a formalizációt, hiszen e fogalmak a hagyományos logikától idegenek.

A könyv utolsó (20.) fejezete ontológiai kategóriákkal foglalkozik. Maga a vállalkozás önmagában, tudniillik, hogy filozófiai kategóriákat teszünk logikai elemzés tárgyává, nem kifogásolható, sőt üdvözlünk kell, hiszen egy ilyen elemzés hozzájárulhat a filozófia nem túlságosan magas egzaktági szintjének emeléséhez.

Vizsgáljuk meg tehát Tamás azon kísérletét, amely a legáltalánosabb ontológiai fogalmak, az anyag, jelenség, létező és nem létező közötti viszony meghatározására irányul. Módszere a szokásos: terjedelmük szerint Venn-diagrammal ábrázolja

őket a már említett sorrendben. Később a merev megkülönböztetést úgy teszi „dialektikussá”, hogy a folytonos koncentrikus köröket szaggatottakkal helyettesíti, amelyek szűrők módjára bizonyos átáramlást is lehetővé tesznek az említett kategóriák között.

A vázolt felfogás a következő tételekben összegezhető: Ha valami anyag, akkor jelenség is, de nem megfordítva; ha valami jelenség, akkor létező is, de nem megfordítva.

Vizsgáljuk meg a kijelentések megalapozottságát: Úgy véljük, nem szorul bizonyításra, hogy a mikroobjektumok, mint például az elektronok, anyagiak, az anyag bizonyos szerveződési formái.

Vajon igaz az a kijelentés, hogy „Ha valami elektron, akkor az (fizikai) jelenség”? A válasz attól függ, mit értünk jelenségen. Ha jelenségen a lényeg tapasztalati feltárulását értjük (azaz episztemológiai értelemben használjuk a „lényeg” és „jelenség” terminust), akkor az állítás biztosan hamis, mert az „elektron” teoretikus entitás. Nyilván nem ez Tamás György intenciója sem, hiszen a tárgyalt kategóriákat ontológiaiaknak tekinti. Mit ért hát „jelenség”-en? Bizonyára egyetért Septulin felfogásával, akit kommentár nélkül idéz.¹⁵ Ennek megfelelően az anyag megnyilvánulásaira (konkrét állapotaira, tulajdonságaira) gondol. Ha ezt a feltételezést elfogadjuk, akkor az a tétel, hogy minden, ami anyag, egyúttal jelenség is, tarthatatlan, hiszen az, ami megnyilvánul (ti. az anyag) nem azonosítható azokkal a meghatározottságokkal, amik által megnyilvánul.

Legalább ennyire homályos a létező és a jelenség különbsége. Nem hoz egyetlen olyan példát sem, ami világosan szemléltetné, hogy van olyan létező, amely nem jelenség. Vagy en hegelisán feltételezi, hogy van pusztán lét is? Érvként idézi Engelsnek a kijelentését, hogy „A világ egysége nem léteben van, hanem léte egységének egyik előfeltétele, mivel hát előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet.”¹⁶ Ezt az „előbb”-et azonban, ha a materializmus talaján akarunk maradni, semmi esetre sem értelmezhetjük időbeli prioritásként, hiszen akkor a létező előbb valamely nem anyagi absztrakt képződmény volna és később lenne anyaggá, mint Hegelnél. Úgy vélem, Engelsnél az „előbb” azt jelenti, hogy a világot nem szabad üres univerzumnak tételoznünk ahhoz, hogy anyagiságáról beszélhessünk.

¹³ Tamás György, i. m. 55–66.

¹⁴ Ujemov: „Dolgok, tulajdonságok, viszonyok”, Kossuth, 1966, 131–127.

¹⁵ Tamás György, i. m. 381.

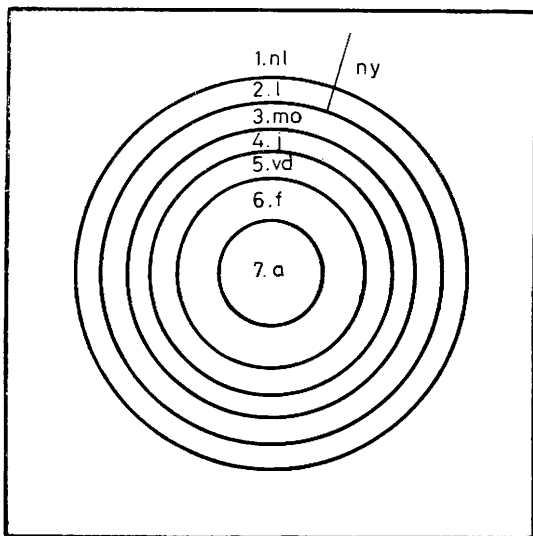
¹⁶ Engels: Anti-Dühring, MEM 20, 46.

Tamás idézi Leninnek is egy passzusát azt a benyomást keltve, mintha Lenin elismerte volna, hogy lehetséges az elvont léttől az anyaghoz való átmenet.¹⁷ Lenin azonban nem tette magáévá az elvont léttől az anyaghoz való átmenet bármennyire is dialektikus, de idealista eszméjét. „Hegel, a dialektika híve — írja — nem tudta megérteni a *dialektikus* átmenetet az anyagtól a mozgáshoz, az anyagtól a tudathoz — különösképpen az utóbbit. Marx kijavította a misztikusnak ezt a hibáját (vagy gyengéjét?).”¹⁸

Még problematikusabb az a diagram, amely a könyvet zárja:¹⁹

tudat. De ontológiai megközelítésben az emberi tudat is anyagi és így a tudat mozgása nem más, mint a tudat szubsztrátumát alkotó mozgásnak egy sajátos pszichológiai és szociális megjelenése. Ontológiai megközelítésben a tudatot nem anyagnak minősíteni a materializmus elvével nehezen összeegyeztethető felfogás.

Az ábráról az is leolvasható, hogy ami változik az mozog, de nem megfordítva. Ismét csak egy „jól ülő” példát kérek számon a szerzőtől annak igazolására, hogy igenis van mozgás változás nélkül. De ilyen példával aligha szolgálhat, ha



Ez az ábra a már elemzett ontológiai és az ún. állapot-kategóriákat egységesen, logikai kölcsönviszonyaiban ábrázolja. (a = anyag; f = fejlődés; vá = változás; j = jelenség; mo = mozgás; l = létező; nl = nem létező; ny = nyugalom.) Képzeljük el, mi következne abból, ha a dialektikus materializmus kategóriáit ebben a szellemben fejtenénk ki.

Vegyük pl. azt a tételt, hogy „A mozgás az anyag létezési módja”. A „létezési mód” (attributum) terminust úgy értelmezzük, hogy olyan meghatározottság, amely az anyagot feltétlenül és csak azt illeti meg. Ezzel szemben Tamásnál van olyan mozgás is, amely nem anyagi jelenségek jellemzője. Ilyen talán az emberi

a változáson csakugyan mássá-levést, átalakulást ért. A mozgásról kimutatható finom elemzéssel, hogy a változás és megmaradás (állandóság) egysége és vannak olyan szituációk, amelyekben az egyik vagy a másik oldal lesz dominánssá. De mozgásnak nevezni pusztá megmaradást, megengedhetetlen.

Ejtsünk még néhány szót a fejlődés kérdéséről. Igaz az, hogy „Ha valami fejlődik, akkor változik és mozog.” De igaz-e az, „ha valami anyagi, akkor fejlődik”? Vajon a fejlődés is az anyag attribútuma?

E pánevolucionista felfogás egyaránt idegen a modern tudománytól és a marxista filozófiától. Az anyagi világban van fejlődés, de regresszió és stagnálás is.

Tamás György a filozófiai kategóriák részletesebb, logikai elemzését nyújtja a „Filozófiai kategóriák logikai elemzése”

¹⁷ Lenin Összes Művei 29, 89—90.

¹⁸ I. m. 234.

¹⁹ I. m. 402.

c. munkájában, teljesen hasonló szellemben.²⁰

Úgy vélem a szerzőnek a filozófiai és ezen belül a marxista filozófia kategóriális struktúrájának feltárására tett kísérlete végül is eredménytelenül zárul. E kudarcot a filozófiai kategóriák rendkívül bonyolult viszonyainak pusztán terjedelmi kapcsolatokra való redukálása és a kombinatórikus módszer túlértékelése okozza. Ha ezt tesszük, az a veszély áll fenn, hogy a marxista filozófiát a középkori skolasztikus metafizikára emlékeztető torzképpé változtatjuk.

Vizsgáljuk meg még, elfogadható-e Tamás György könyve logikatörténeti munkának. Kétségtelen, igen sok logikatörténeti utalás és hivatkozás található benne. De a felhasznált források sem mennyiségileg, sem minőségileg nem nyújtanak elegendő alapot ahhoz, hogy megbízható logikatörténeti munkáról beszélhessünk.

A szerző főleg Prantl,²¹ Lukaszewicz²² és Bochenski²³ munkájára támaszkodik, de nem látjuk nyomát, hogy pl. H. Scholz,²⁴ a Kneal házaspár,²⁵ T. Kotarbinski,²⁶ N. J. Sztjaskin,²⁷ A. O. Mokovelskij,²⁸ N. Rescher,²⁹ J. T. Clark,³⁰ P. T. Geach³¹ a téma szempontjából jelentős logika-

történeti munkáit ismerné. Nem hiszem, hogy néhány nem éppen jelentős magyar szerzőre való széleskörű támaszkodás — mint Pozsonyi és Huszár — pótolná a nemzetközi szakirodalom elmélyült ismeretét.

Nem tekinthető a könyv már csak azért sem logikatörténeti munkának, mert marxista értelemben vett történeti elemzést egyáltalán nem találunk benne. Nem ábrázolja a logikai eszmék egymásutánját, mint fejlődési folyamatot és nem tárja fel annak ismeretelméleti, szociokulturális és egyéb forrásait. De még csak historiográfiai értelemben vett történetiségről sem beszélhetünk, hiszen pusztán néhány kiemelkedő logikus felfogásának kommentálásáról van szó.

Ismertetésünket a következőkben összegezzük: Az a kutatási irányzat, amelyet Tamás György képvisel, aligha tekinthető korszerűnek. Könyve nemcsak, hogy a logikát új eredményekkel nem gazdagítja, de a már meglévő ismereteket sem rekapitulálja kielégítő színvonalon. Az a filozófiai háttér pedig, amelyre támaszkodik, a marxista filozófiának a hagyományos logika igényeihez idomított leegyszerűsített változata.

JURIJ DAVIDOV: A MŰVÉSZET ÉS AZ ELIT*

NEUMER KATALIN

Jurij Davidov, a mai szovjet művészet-szociológia egyik legkiemelkedőbb kép-

²⁰ Tamás György: „Filozófiai kategóriák logikai elemzése”, A filozófia időszerű kérdései 17, 1974.

²¹ Pranti: „Geschichte der Logik im Abendlande” I–IV, Berlin 1955.

²² J. Lukaszewicz, i. m.

²³ I. M. Bochenski: „Formal Logik”, Freiburg—München 1956.

²⁴ H. Scholz: „Geschichte der Logik”, Berlin 1931.

²⁵ W. & M. Kneal: „The development of Logic”, Oxford 1962.

²⁶ T. Kotarbinski: „Leçons sur l'Histoire de la Logique”, Warszawa 1965.

²⁷ N. J. Sztjaskin: „Formirovanyie matematicheskij logiki”, Moszkva 1967.

²⁸ A. O. Mokovelskij: „Isztoria logiki”, Moszkva 1967.

²⁹ N. Rescher: „Studies in the History of Arabic Logic”, Pittsburg 1963.

³⁰ J. T. Clark: „Conventional Logic and Modern Logic”, Washington 1952.

³¹ P. T. Geach: „Reference and Generality”, Cornell University Press, 1962.

viselője, „A művészet és az elit” című könyvében korábbi kérdésfeltevéseit folytatja (melyeknek egy részéről a magyar olvasó „Munka és szabadság” című korai művéből tájékozódhatott). A most kiadott kötet egyúttal betekintést nyújt a mai szovjet művészet-szociológia problémáiba. Álláspontját a magyarul megjelent írásain kívül „A művészet mint szociológiai jelenség. Platon és Arisztotelész esztétikai-politikai nézeteinek jellemzéséhez” című könyveiben fejti ki részletesebben. „A művészet mint szociológiai jelenség”-ben — többek között — érdekesen elemzi a szovjet művészet-szociológiai irányzatok fejlődését (ebben tudatosan elhelyezi saját nézeteit, törekvéseit is). A szovjet

* Gondolat, Budapest 1975. Eredeti megjelenés: „Iszkussztvo i elita.” Izdatyelsztvo „Iszkussztvo”, Moszkva 1966.

¹ „Iszkussztvo kak szociologicheskij fenomen. K harakterisztike esztyetyikopolityicheskijh vzgljadov Platona i Arisztotyelja”. Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva 1968.

művészetszociológiában három periódust különböztet meg: a húszas években a művészetet mint az osztályjelleg kifejezőjét és ideológiai tartalmak hordozóját vizsgálták. A második szakaszban a harmincas években ezeket a szempontokat próbálták kiegészíteni, s egyfajta szintézist teremteni. Az osztályjelleg (klasszovosztj) mellett a népiség (narodoszty), az ideologikusság (ideologicsnoszty) mellett a valóság (isztyinnoszty) fogalmát léptették föl, s a dialektikus egységet ezek összekapcsolásával próbálták megvalósítani. Ezeknek a kérdésfeltevéseknek az egyoldalúságát kísérli meg feloldani a Davidov által is képviselt új iskola, folytatva elődeinek a művészet szűk esztétikai vizsgálata elleni polémiaját, s egyidejűleg polemizálva elődeivel is.

A művészet szociológiai aspektusait vizsgálva, a következő területeket jelöli meg: a művészet funkcionálása a társadalomban

- mint speciális szociális organizmus;
- mint különös szociális viszony;
- mint a munkamegosztás meghatározott területe;
- mint egyes rétegek termelőtevékenységének s más rétegek élvezetének a tárgya.²

Elhatárolván magát az esztétikai vizsgálódástól, továbbá a művészet pusztá megismerő tevékenységként való felfogásától, Davidov a művészetszociológia célját abban határozza meg, hogy: „A művészetszociológiát a művészi kultúra nem annyira mint az ismert történelmi körülmények következménye érdekli, hanem mint az azt követő emberi cselekvések oka. Ezért a szociológia számára elsősorban a kutatásnak az az aspektusa érdekes, amely homályban maradt a művészet ismeretelméleti vizsgálatánál, és pedig a művészet, a közönséghez való viszonyában. Amíg a művészetet csak önmagában vesszük, vagy akár az őt szülő körülményekhez való viszonyában, addig még nem mint *szociológiai fenomén* lép föl — azzá csak a közönség, a különböző társadalmi rétegek, csoportok stb. felfogásának aktusában válik. Addig, amíg nincsenek adataink arról, hogyan és milyen módon funkcionál a műalkotás (vagy műalkotások komplexuma) a közönség különböző kategóriáinak befogadási folyamatában, addig, amíg nem tudunk arról, hogy valójában mit emelnek ki ebből a műből a közönség különböző kategóriái, addig nem beszélhetünk az említett alkotás szociológiai vizsgálatáról.”³ Míg az esztétika Davidov

véleménye szerint a műalkotás belső elemzéséből, valamint a művészi tevékenységből indul ki, addig a szociológia, épp ellenkezőleg, a művészet külső környezetéből, a befogadásból. A műalkotás tartalmi és formai oldalait kizárja a kutatás köréből. Maga a mű csak realizálódása pillanatától érdekes, mikor a műalkotás passzív megismerési funkciója átváltozik aktív társadalmi cselekvésbe. Davidov véleménye szerint, ha a műalkotás valóságosságát nem hitelesíti az esztétikai befogadás, akkor a mű pusztán formális lehetősége marad a művészetnek.

E kérdésfeltevések logikájából természetesen kivetkeznek „A művészet és az elit” problematikája. Véleménye szerint a művészet kölcsönös kommunikáció művész és közönség között, s ezért központi problémája e kommunikációs lehetőség megbomlása. Mivel magát a műalkotást, annak tartalmát, és így ez által a tartalom által kifejtett hatást Davidov az esztétika területére utalta, s hasonlóképpen a művészt és a művészi tevékenységet is, így nem vizsgálja sem a műalkotásokat, sem egy konkrét hatásrendszerét, tehát a társadalmi cselekvésre indíttatás konkrét formáit, sem pedig annak okát, hogyan bomlott meg a művész társadalmi megbízatása.

Davidov szerint „az igazi műalkotás elvileg általános érvényű és közérthető”.⁴ Ez a művészet „őseredeti sajátossága”.⁵ „A művészet létezésének őseredeti feltétele a nép életének közvetlenségével való nyílt és közvetlen kapcsolata; a művészet egyetemességének, általános emberi jellegének és általános érvényességének titka éppen e kapcsolat egyetemességében és mindenoldalúságában áll... A művészetnek ezek az éppoly elemi, mint amennyire általános esztétikai-szociológiai jellemzői már fejlődésének korai fokain szilárdan kialakultak.”⁶ Azonban az osztálytársadalmak fejlődése során ez a közvetlen kapcsolat megbomlik, „a művészet elveszti közvetlen kapcsolatát a tömegek esztétikai tudatával.”⁷ Az a művészetszociológiai felfogás, amelyet itt Davidov körvonalaz, feltétlenül termékeny szempont a műalkotások társadalmi funkciójának elemzésében. Ennek elismerésével nem hallgathatjuk el azonban azt az aggodalmunkat, hogy e szempont egyoldalú alkalmazásával jórészt figyelmen kívül maradhat a művészetek, az

⁴ „A művészet és az elit”, 8.

⁵ Uo. 7.

⁶ Uo. 10—11.

⁷ Uo. 11.

² Uo. 2.

³ Uo. 18—19.

esztétikum, az esztétikai tudat kialakulásának történelmi vizsgálata. Ezt az oldalt, mint ismeretes, Lukács György erőteljesen hangsúlyozta: „az objektív valóság tudományos és esztétikai visszatükröződése a visszatükröződésnek a történelmi fejlődés során kialakuló, egyre finomabban differenciált formája, amely mind alapját, mind végső beteljesedését magában az életben találja meg. Sajátossága éppen abban az irányban fejlődik ki, amely társadalmi funkciójuk lehetőség szerint mind precízebb, tökéletesebb betöltését követeli meg.”⁸ Ezért — mint Lukács írja — viszonylag későn alakulnak ki tisztaságukban. Azaz a művészet őseredetű sajátosságairól beszélni, nem adekvát megközelítése a kérdésnek, továbbá a művészet és a mindennapi élet elválása éppen a művészetnek mint olyanak kialakulását jelzi. Davidov álláspontja mellett szól viszont, hogy ez az elválás semmiképpen sem jelenthet elszakadást, mivel ez a művészetet létében veszélyeztetné.

A könyv a továbbiakban azonban — szerencsére — nem a bevezetőben kifejtett, sok tekintetben vitatható megállapítások bizonyítását tartalmazza, hanem a művészetre vonatkozó elitáriánus koncepciók fejlődés- és hatástörténetét. A szerző véleménye szerint elitáriánus koncepciókról a szó szűkebb és pontosabb értelmében csak Nietzsche-től kezdve beszélhetünk, bár már előtte a német romantikusoknál és Schopenhauernél ezen elitáriánus eszmék rendszerré szilárdultak.

Davidov gondolatmenete a kanti anti-nómiák vizsgálatából indul. Kantnál két, egymásnak ellentmondó tendencia érvényesül. Egyrészt az esztétikai ítélőerő egyesíti az elméleti és a gyakorlati eszt, ugyanakkor ez az egyesítés nem sikerül, az emberi képességeket továbbra is elhatárolja egymástól. Ugyanezt figyelhetjük meg zsenielméletében. A zseni ugyan a természet adománya, de végső soron azért a sensus communis, az ízlést a zseni fölé helyezi. Ezek azok a pólusok, amelyek a későbbi fejlődés során elválnak egymástól.

A korai romantikusok visszafordulnak a görög eszményhez, az emberi teljességhez és harmóniához, de miután ráébrednek, hogy az többé nem érhető el, lemondanak eléréséről, és a belső meghasonlottságot teszik meg eszménnyé. Ez a „tökéletlenség” már előrevetíti a közönség „értetlenségét”.

Az esztétikai képesség arisztokratikusan elkülönül a többi képességtől, kiváltsággá válik. Ezzel a művészetet kiemelik, szembeállítják a valósággal — amin a mindennapiságot értik —, a művész kiváltsága éppen a törvénytőlküliségnek, káosznak a felismerése. A műalkotások elvileg megközelíthetetlenek, mivel lényegük a titkok felismerésének a folyamata, ez viszont objektíválhatatlan. A közérthetőség problémája nemcsak megoldhatatlan, de nem is szükséges megoldani. A kivételes alkotó kivételes befogadót is tételez. „A zsenialitást mindenkitől meg kell követelni, tekintet nélkül arra, hogy e követelmény sikerrel teljesíthető-e”⁹ — idézi Schlegelt Davidov, hozzáfűzve, hogy így a zsenialitás csupán elvont, formális lehetőség. Az emberiség egésze előtt álló feladatok szintjéig csak azok emelkedhetnek föl, akik megfelelnek a zsenialitás követelményének, ugyanakkor ennek a követelménynek mindenki általi teljesíthetőségét Schlegel elvileg kizárja. Schelling az ellentmondásokból egy újfajta mítosz teremtésével keres kiutat. Ez látszólag nem áll összhangban az előbbi tendenciákkal. Azonban ezt a mítoszt a művész önmagából, saját szubjektumából teremti meg, „az emberi lélek legmélyebb rétegeiből.”¹⁰, s ezzel Schelling a művészt kiáltja ki az igazi valóság démiurgoszává — így ő is szembeállítja a valósággal, a mindennappal.

Richard Wagner kiindulópontja szintén az antik polisz mindenoldalúan fejlett, harmonikus személyiséggel, aki összeforrott egységben élt népével. Szerinte az ősi görög ember egész mivoltának és mindenoldalúságának tárgyi megtestesülése az antik dráma, mint legmagasabb szintézise és célja valamennyi művészetnek. Az antikvítás óta azonban a művészet csak hanyatlak, s ez elsősorban abban fejeződik ki, hogy oly társadalmi erőket kezdett szolgálni, amelyek ellentétesek az emberi teljességgel. Így a művészet önellentmondásba jut, önmaga ellen fordul, s a korábbi teljesség és közvetlenség elérhetetlenné válik számára. Az igazi művészet ezen elvi követelményei feloldhatatlan ellentétbe kerülnek a részeire hullott környező világgal és annak sivárságával. A művészet hanyatlásának fő oka azonban a közlés hanyatlása, illetve a művész és a közönség kapcsolatának megszakadása, holott egyedül a nép adhat a művész alkotásainak igazságot és valósságot. Az igazi közönséget Wagner a

⁸ Lukács: „Az esztétikum sajátossága”, Akadémiai, Budapest 1969, I. 28.

⁹ „A művészet és az elit”, 43.

¹⁰ Uo. 102.

szociális forradalom útján kívánja újrat teremteni. Az igazi művészet eszményei szociális forradalomra szólítanak, mivel a művészet csak a forradalom által szabadulhat föl. Ezek a kérdésfeltevések már magukban rejtik a 48 utáni válaszokat. Wagner eleve két realitást tételezett: a művészetét és a forradalomét, s az utóbbi csak az előbbiért létezett. A késői Wagner a két világ közötti határt mereven meghúzza, a művész visszavonul a művészetbe. „Ma már csak a művészzel szeretnék foglalkozni, elkerülve minden találkozást olyan kérdésekkel, amelyek tisztán politikai jellegűek”.¹¹ — idézi Wagnert Davidov.

Ezután a szerző Schopenhauer nézeteinek tárgyalásával folytatja elemzését. Schopenhauer két részre osztja az emberiséget: a haszon embereire és a zsenikre. A két csoportot áthághatatlan határ választja el egymástól. A zseni véletlen és kivétel jelenség, elhajlás az átlagos emberi normától, bevetve a haszon és az önzés idegen világába. A zseni abszolút haszontalan lény, s a zseniális alkotásnak fő ismérve a haszontalanság. A zsenit Schopenhauer nemcsak szociológiailag, hanem ismeretelméletileg is elkülöníti — mondja Davidov. A zseni megismerése az esztétikai szemlélet, mely felemelkedik az örök ideáig, ellentétben a haszon emberének racionális szemléletmódjával, mely az idő- és térbeliség és a kauzalitás elvei alapján dolgozik. Így a zsenik és a haszon emberei közötti bármilyen megértés teljesen kizárt, a zsenit csak elkövetkező korok zsenije érthetik meg, a haszon emberei legfeljebb hihetnek neki. Schopenhauer ezt a szakadást egyben az emberi lét örök jellemzőjévé tette, így apológé-tájává vált, s megteremtette az elitáriánus művészetelmélet új felfogását.

Nietzsche, Schopenhauerrel ellentétben, megkísérelti a zsenit ismét meggyökeresíteni a történelemben. A feladat megoldása azonban nem a társadalom vagy a közönség érdekében fontos, hanem kizárólag a művészetért. Eltérően Schopenhauertól, Nietzsche és Wagner a művészet hontalanságát nem tartja öröktől levőnek. A feloldás a „bayreuthi eszme”, egy olyan művészeti elit eszméje, amely arra hivatott, hogy közvetítsen Wagner zenéje és az eljövendő nemzedék között. Ez az elit olyan erő, amely ellenségesen áll szemben az egész kortárs művészzel és általában az egész kortárs kultúrával. Nietzsche a romantikusokhoz hasonlóan a mítosz koncepciójára támaszkodva kívánja megoldani a zseni és az emberiség,

a művészet és a társadalom kapcsolatát. Mítosza olyan szellemi képződmény, melyben az időleges érintkezik az örökkévalóval. Nietzsche modellje a rabszolgatartó társadalom, ahol a „nép” fogalma csak a szabadokra terjed ki. Újszerűen értelmezett antikvitás eszménye abban különbözik a korábbiaktól, hogy míg elődei meg akartak feledkezni arról, hogy az ókori demokrácia a rabszolgaság nem éppen humánus intézményén nyugodott, ő éppen ezt az állapotot veszi idealizált kiindulópontként. Míg a romantikusok és Schelling, bár sikertelenül, a mítosszal akarták meghaladni az elitáriánus tendenciákat, addig Nietzsche, épp ellenkezőleg, abból indult ki, hogy az igazi művészet elitművészet. A kései Nietzschénél ezek még kiegészülnek: a művészet vagy a henylőkhöz szól, s mulattat, vagy a munkában elgyötört emberekhez, s így pusztulásra van ítélve, mivel azok képtelenek a befogadásra. Az első esetben pedig kénytelen feladni lényegét, igazgatószerré válik. Ebben az értelemben tartja Wagnert most már dekadensnek, mivel behődöl a tömegnek, nem tud a kor fölő emelkedni. A késői Nietzsche megtagadja a dionüszoszi elvet, melyben megszűnik a partikularitás, s feloldódik az őslényegben — mindezt megtagadja az „eltömegesedés”, a nyilvános kultusz kritikájával. Most a minden korlátozástól megszabadított individualizmus elv lép föl mint a legősibb és legmagasabb princípium, melyből a heroikus „úrporál” következik, tehát az egyetlen isten előtti vezeklést hirdető keresztény morál ellentéte. A művészet elsődleges követelménye ennek a morálnak eleget tenni. Ebből jut el Nietzsche a csupán művészeknek szóló művészet végkövetkeztetéséig.

Spengler Nietzsche „Übermensch”-fogalmának konkrét történelmi interpretálója. Azonosítja a Davidov által állammonopolistának nevezett „uralkodó elittel” s ezzel felszínre tör a nietzschei koncepció tényleges jelentése.

A Nietzsche előtti elitáriánus gondolkodók a velük egykorú társadalom értékének mércejét a művészetben lelték föl. A művészet jelentősége már Nietzschénél is csökkent, Spengler pedig már semmi jelentőséget nem tulajdonít neki. Az eltömegesedést tágabb, filozófiatörténeti értelemben fogja föl — általában egész Európa alkonyát jelenti számára. Az európai történelmet két szakaszra osztja: a kultúra uralmára és a Wagnertől tartó hanyatló szakaszra, a civilizáció uralmára. A művészet e „parancsoló, magas intellektusú civilizáció” feltételei között haszontalan és perspektívátlan. A génuszok többé már nem a művészek és a filozófusok

¹¹ Uo. 168.

sok, hanem a politikusok — s ezzel az igazi művészetnek és filozófiának vége van, az „eltömegesedett” művészet és a „tömegfilozófia” ebből a szempontból nem jöhet számításba, mert hiányzik belőle a távolság pátosza.

Így Spenglerrel az elitáriánus eszme „már a maga reális történelmi tartalmában explikálódik, mint az elitáriánus, hierarchikusan elrendezett, hivatalnok- és bürokratiaszocializmus eszméje”.¹² Utána már csak ennek a tartalomnak látszólagos elmélyítése, valójában azonban csak ködösítése, következményeinek nyílt formában való ki nem mondása következik. Ortega y Gasset szerint is, Spenglerhez hasonlóan, a jelen társadalom központi kérdése az eltömegesedés, a tömegek lázadása. Ugyanakkor a kultúra felbomlása mellett ellentendenciák is léteznek, s ez az elitművészet. A művészetet két részre osztja: a nem népszerű művészetre, amely viszont még lehet népszerű, s így a tömeggel való egyesülés felé halad, s a népszerűtlen új művészetre, melynek funkciója a szétválasztás. Ez utóbbi az igazi művészet. Ez a művészet tisztán esztétikai tárgyat keres, az „emberi, túlságosan emberi” helyébe az esztétikai tárgy tiszta lényegének szemléletét helyezi. Ez a valóságon kívül és annak ellenében létező fenomen, tökéletesen önálló és autonóm, magába zárt ideális képződmény.

Davidov Adorno elméletének elemzésével zárja a könyvet. Adorno kiindulópontja a „szervezett társadalom”, mely mint nélkülözhetetlen előfeltételt termeli újra a „tehetetlen tömeget”. és általában a társadalmi passzivitást. Ezt a „szervezett társadalmat”, ennek céljait szolgálja az ideológiai művészet, melynek

ellenpólusaként a megismerő művészetet jelöli meg, mely feltárja a társadalom valóságát. Ugyanakkor azonban az elidegenedés közepette csak elidegenült formában fejezheti ki magát, s ez lehetőséget nyújt az ideológiai funkcióba való átcsúszásra. A valóban megismerő zene is állandóan ezen a kényes ponton van. Ez a művészet tökéletesen elkülöníti magát a szervezett társadalomtól (melynek legfőbb támasza a tehetetlen tömeg), mert csak így tud lényegeset mondani az embereknek. Ellenkező esetben a „kulturális ipar” karmai közé kerül. Mivel a magány egyetemessé vált, társadalmi jellegűvé, a „magányos beszéd” többet mond a társadalomról, mint a „kommunikatív”. Ezzel azonban ennek a művészetnek mindenfajta hatóképessége megkérdőjeleződik.

Egyébként Adornóról a szerző külön könyvet is írt, mely abból a szempontból is jelentős, hogy itt Davidov feloldani látszik saját korábbi, sok tekintetben egyoldalú kérdésfeltevéseit. Ezt írja: „Hogyan lehet elérni, hogy ezek a szociológiai formák az új anyag, a művészet és a zene számára ne tűnjenek külsőlegesnek? Nem elég a zene és a társadalom egységét (identitását) posztulálni... , hanem ezt az egységet elméletileg ki kell dolgozni és be kell bizonyítani, és nem beérni a szembeszökö analógiákra való utalással.”¹³ E könyvében azért bírálja Adornót, mert a zene megismerő és társadalmi funkcionáló hatását mereven szétválasztja, míg szerinte a kettőt össze kell kapcsolni. Ez pedig az esztétikai és szociológiai vizsgálati módszerek összekapcsolását is kell jelentse — azaz éppen a továbblépést Davidov korábbi álláspontjától.

AZ ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD VITÁJÁNAK EGY ÚJABB ÖSSZEFOGLALÁSÁRÓL

ECSEDY ILDIKÓ

Terjedelmes kötet látott napvilágot a múlt év végén „Kelet és az egyetemes történelem” címen, a régi Kína kutatója, V. N. Nikiforov tollából, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Keletkutató In-

¹² Uo. 339.

¹³ Juri Dawydow: „Die sich selbst negierende Dialektik. Kritik der Musiktheorie Theodor Adornos” Akademie-Verlag, Berlin 1971.

zetetének gondozásában, V. B. Men'sikov szerkesztésében (Vladimir Nikolajevics Nikiforov: „Vosztok i vszemirnaja isztorija”. Nauka, Moszkva 1975. 350 oldal.) A szerző „a kapitalizmus előtti társadalmi-gazdasági formációk” problémáit ajánlja művében az olvasó figyelmébe, s főként az elmúlt évek e tárgykörben folyó vitáit, amelyeknek maga is résztvevője volt (vö. 3.). Könyve joggal tarthat számot széles körű érdeklődésre mind tárgyválasztásának politikai időszerezése folytán,

mind pedig a világpolitikai eseményektől manapság már elválaszthatatlan tudományos viták elméleti jelentősége következtében.

Várakozásunkat fokozhatja, hogy a könyv teljes képet igyekszik adni a kérdésről, három oldalról és háromféle módszerrel. Az „Első rész” (13–80.): „A jelenlegi vita logikája” a vitában felvetődött problémákat s a róluk vallott különféle nézeteket tekinti át, „kritikai-történeti (leíró)” módszerrel. A „Második rész” (81–192.) „A vita történetéhez” szól hozzá, elsősorban a nézetek családfájával, születésével, történeti sorrendjük kérdéseivel világítva meg a mai vita hátterét, „történeti (leíró)” módszerrel. A „Harmadik rész” pedig (193–275.) népszerű formában ígéri „a konkrét történelem tanúságá”-t, társadalomtörténeti („szociológiai”) módszerrel. A feldolgozás „filológiai” hátterét az ökonomikus jegyzetanyag (279–295.) és az 1018 egységből álló bibliográfia (296–331.) szolgáltatja, s végül a művet angol nyelvű „Résumé” (334–344.) és névmutató (345–348.) zárja.

Ez a tervezetében, igényeiben impozáns kötet közelebbi vizsgálatást érdemel, még ha az összkép kialakítását zavarják is a tartalmi következetlenségek és hiányságok, s a mű különböző módszerekkel írt részeinek ellentmondásai. Ugyancsak meg kell említenünk, hogy a szerző többször hangoztatott „metodológiai” érdeklődése láttán az olvasó attól is tarthat, hogy a túlsúlyra jutott módszertani szempontok éppenséggel a tartalmi mozzanatok rovására is mehetnek, s legalábbis gondolkodóba eshet — a szerző munkamódszere tekintetében. A Kelet múltját és jövőjét illető vitában és kutatásban ugyanis a történelmi kiindulópont látszik természetesnek: a *történelmi összefüggések* valóban *történeti* módszere, mégpedig a róluk folyó vita „leírása” előtt, és vizsgálatauk közben is konkrét valóságalapjukról elszakíthatatlanul.

Amióta Ázsia, majd a többi kontinens is, sorra aktív szerepet kapott vagy követhetett a világban — a világméretű, egyetemes jelentőségű történelemben —, azóta múltjuk és történelmi perspektívájuk megítélése — számukra legalábbis — létkérdés; de napjainkra ez már sarkalatos tudományos problémává vált, hovatovább minden kontinensen, az emberi történelem kutatása és formálása szempontjából egyaránt. Ezért válthatott ki heves vitákat már csaknem egy évszázada az ázsiai termelési mód kérdése, azaz a „progresszió”-tól elmaradt világ marxai terminusa és elemzése, korszakonként elkötelezett híveket és ellenfeleket kész-

ítve politikai és tudományos állásfoglalásra. Nem ok nélkül csodálkozhatunk tehát, ha valaki a kérdésről és vitájáról *pártatlanul* akar nyilatkozni, s mindennek előtt „objektívításában” támadhatatlan összefoglalást kíván írni, mégpedig éppen korunkban, amely nemcsak az „ázsiai” történelmi felzárkózás kezdetét jelenti, hanem ennek tudatosítását, belső igényét is kiváltotta vagy legalább előkészítette. S annál meglepőbb, hogy ezzel a „leíró” szerzői programmal éppen a sinológus V. N. Nikiforov indítja könyvét (3.). Önkéntelenül felmerül a kérdés, hogy Kína kutatója, a Hegel óta klasszikusan és a legáltalánosabban „ázsiai”-nak tartott civilizáció e tudós ismerője, mi módon kerülhette el, hogy forrásanyaga állásfoglalásra készítse, sőt kényszerítse. Másként fogalmazva: vajon milyen áron sikerült kutatási területétől olyan távol maradnia, hogy az ennek sorsáról folyó vitában ne „kösse” és kötelezze saját meggyőződése („előítélete”), ne akarja „igazolni” vagy „cáfolni” az egymással megütőköző nézeteket, s az egész kérdésben csak tudományos módszertani problémát lásson?

Talán a nézeteket pusztán „katalogizáló” szándék „bosszúja”, hogy a könyv tárgya egyenesen periodizációs kérdéssé egyszerűsíthető és a régmúltra vonatkozatható. Azt olvassuk, hogy „Kelet országainak történeti (főként ókori és középkori) periodizációját” vizsgálja, az „egyetemes-történeti periodizációval” összefüggésben, hogy aztán a vita és kutatás áttekintése alapján „a világ minden országa fejlődésének közös alaptörvényeire” következtessen (2.). Ezzel már előzetes kulcsot kapunk a könyv sokat ígérő címéhez (amelyért a szerző A. Sz. Tveritinovának mond köszönetet (3.)), s kérésünk támad, hogy a vita lényegéről szól-e, ti. Kelet történetének specifikumáról (a másik, szintén Tveritinovától származó kötet cím értelmében: „Általános és különös (vonások, jelleg stb.) Kelet országainak történeti fejlődésében”, az ázsiai termelési mód vitájában résztvevő tanulmányok egyik gyűjteménye, Moszkva 1966). Nikiforov vita-összefoglalójának középpontjában tehát nem Kelet és a világtörténelem, még csak nem is Kelet történelmi periodizációjának és az emberiség „progresszív korszakai”-nak *viszonya* áll, hanem mindennek előtt „Kelet és az egyetemes történelem” *összeegyeztetése* —, legalábbis leírásuk tekintetében. Másként fogalmazva: a keleti történelem leírása az egyetemes történetírásban szokásos módon, terminusokkal stb. Ez már valóban lehet módszertani probléma is

— például kézikönyvek íróié —, noha csak az egész kérdéskomplexumon belül.

A cím és tárgy ilyen szűk értelmezési lehetőségén természetesen túlnő a benne tárgyalt vita, de maga a szerző győz meg újra a saját érdeklődésének korlátairól, például a „Bevezetés”-ben (4–12.). Elismeri ugyan, hogy a Kelet kapitalizmus előtti társadalmi-gazdasági formációról megéledt vita Ázsia és Afrika felszabadult országainak útkeresésével függ össze, ő azonban kijelenti: „... a vita általános metodológiai jelentősége (amely minket elsősorban érdekel) jóval szélesebb körű”. Ha ui. a felmerült „új hipotézisek” beigazolódnak, akkor újraírandók az eddigi tankönyvek... (4.).

Ezután a „Bevezetés” — tárgymegjelölésül — sajtóságosan rövidített vázlatot ad az ázsiai termelési módra vonatkozó nézetekről, a 20-as és 30-as évek idején a Szovjetunióban lezajló vitából s abból a kérdésfeltevésből kiindulva, amelyet inkább csak a vita lezárása sugallhat (adminisztratív lezárása, amelyen itt Nikiforov átsiklik): a szerző ugyanis a V. V. Sztruve által „kötelezőnek” tekintett „ötös séma” egyetemes érvénye elleni támadást tekinti a vita kiindulópontjának — a könyv más helyeiből kiteszövege — mindmáig. Az efféle elvi-tartalmi egyszerűsítés sajnálatosan csökkenti a vázlat érdemét, amely pedig bizonyos mozzanatok talán első ízben regisztrál a maguk helyén. Az 50-es években újrakezdett vitában Nikiforov azzal az indoklással tárgyal rövidebben bizonyos kérdéseket (mindenekelőtt a ma Nyugaton folyó vitát), hogy azokat teljes terjedelmükben áttekinti Ju. V. Kacsanovszkij (lásd Nikiforov megjegyzését, 279.) — egyébként, véleményünk szerint, korántsem vitathatatlan vita-összefoglalásában („Rabszolgatartás, feudalizmus vagy ázsiai termelési mód?” Moszkva, 1971). Az áttekintés időbeli végpontja pedig 1970–1971, azaz a kézirat lezárásának ideje, s ezért nem használhatta a későbbi szakirodalmat, noha a terjedelmes bibliográfia azt is magába foglalja (vö. 4. j., 279.; és ugyanilyen értelmű megjegyzés: 298.).

A „Bevezetés” végén a vita tárgyának előzetes, egyoldalú (12.) jelzésére is vállalkozik a szerző, összefoglalva az „ötös” történeti séma ellen megfogalmazott álláspontokat (ezzel újra azt sugalmazva, hogy a vita és kutatás csakis ezt a periodizációs sémát érinti). Tíz pontban sorakoztatja fel a véleményeket, a sorrend indoklása és hivatkozása nélkül, meglehetősen eklektikus módon. Mivel aztán a tárgyalásnak sem sikerül ezt az állítást és -sorrendet indokolnia, a „tíz pontot” ebben a

formában a szerzőnek kell tulajdonítanunk. Erre fel is jogosít a „Befejezés” (276–278.), ahol azt állítja, hogy vizsgálódásai eredményeképpen éppen ellenkező véleményre jutott (277.), s fel is sorolja azt a másik tíz pontot, amelyet ezek után érvényesnek tart — ámbár „nem kötelező”-nek.

A kétféle „tíz pont” szövege olyan távol esik a könyvben egymástól, hogy érdemes megjegyezni: a második még csak nem is pusztá tagadása vagy ellenkezője az elsőnek, noha pontról pontra követi; Nikiforov saját pontjai ugyanis gyakran egy másik állítást adnak „ellentét” helyett. Sajnálhatjuk, hogy — hivatkozás nélküli negatív tézisek helyett — a szerző az általa tárgyalt nézetekkel nem a maguk helyén és összefüggésükben vitatkozik, egy kutató egész koncepciójának vagy életművének integráns egészében keresve az igazolást vagy ellenérvet.

Lássuk, Nikiforov „objektív”, maga által leszűrt tíz pontját a vitáról, zárójelben mellé állítva a saját pontjait: 1. „Keleten nem volt rabszolgatartó rend”; (Nikiforov: „Rabszolgatartó rend, úgy látszik, létezett Keleten is, csakúgy, mint Nyugaton”); 2. „A feudális társadalom a történelemben nem tekinthető a rabszolgatartás után törvényszerűen következő stádiumnak”; (Nikiforov: „A feudális társadalom az egyetemes történelemben a rabszolgatartást törvényszerűen követő stádium”); 3. „A kapitalizmus előtti társadalmakban meghatározó szerepet játszottak a nem-gazdasági, személyi viszonyok”; (Nikiforov: „A gazdasági viszonyok meghatározó szerepet játszottak a régmúltban is, Keleten és Nyugaton is”); 4. „V. V. Sztruve és hívei koncepciója annak idején nem volt kellőképpen megalapozott”; (Nikiforov: „V. V. Sztruve és hívei koncepcióját éppen azért fogadták el, mert a maga idejében komolyan megalapozott volt”); 5. „A jelenkori vita abból fakadt, hogy az „ötös” koncepció Prokurusztesz-ágyába nem illenek bele a tudomány által feltárt új tények”; (Nikiforov: „A jelenkori tudomány újból konkrét tényekkel igazolja az „ötös” periodizációt, ugyanakkor pedig az ennek ellentmondó hipotézisek nem hozhatók összhangba a történelem menetével”); 6. „A szákcácból az ázsiai termelési mód teóriája a kiút”; (Nikiforov: „Az ázsiai termelési mód és az egyetlen kapitalizmus előtti antagonisztikus osztálytársadalom teóriája belső ellentmondást tartalmaznak az bizonyítatlanok”); 7. „K. Marx az a szerző, akitől Kelet különös társadalmi rendjének fogalma (megfogalmazása) származik”; (Nikiforov: „Kelet különös társa-

dalmi rendjének fogalma (megfogalmazása) a XVII–XVIII. századra nyúlik vissza, bár már régen vitatja a tudósok egy része”); 8. „K. Marx, attól kezdve, hogy az ázsiai termelési mód teóriáját felvetette, soha nem tagadta meg”; (Nikiforov: „K. Marx és F. Engels túllépett Kelet különös fejlődésének fogalmán (megfogalmazásán), s nézetekhez V. I. Lenin is csatlakozott”); 9. „K. Marx (s a vita számos résztvevője, F. Engelset és V. I. Lenint is beleértve) soha nem vélték, hogy Ázsia és Afrika országainak történetében lett volna rabszolgatartó társadalmi periódus”; (Nikiforov: „A régi Kelet rabszolgatartó rendjéről szóló tézist K. Marx munkái készítették elő, s elsőként F. Engels formulázta meg; V. I. Lenin pedig osztotta ezt a nézetet”); 10. „A 20-as és 30-as évek társadalomtörténeti (szociológiai) vitáinak végkövetkeztetései tévesek, vagy éppen meg is hamisították őket”; (Nikiforov: „A 20-as – 30-as évek szociológiai vitáinak végkövetkeztetései, e viták minden fogyatékosága mellett is, az akkori-ban lehetséges maximális pontossággal megalapozottak, és jelentőségüket meg is őrizték mindmáig”).

Forrás és indoklás híján nem vitathatjuk a vitazárásnak ezt a „módszerét”, ezeknek a téziseknek a jogosultságát. Pillantsunk inkább végig a könyv három főrészen.

A tárgyalásnak már első látásra is szembevetendő szerkezeti („*módszertani*”) gyengesége, hogy előbb a vita „logikáját” próbálja felvázolni, s ettől elválasztva, csak egy fejezettel később, a tudománytörténeti vázlat után vizsgálja az elméletet „konkrét történeti anyag” alapján.

A korunkban folyó vita fő tárgya és kiindulópontja Nikiforov szerint, mint már láttuk is, „Az „ötökorszakú” séma kritikája” (13–19.). A 30-as évekből kiindulva, különböző szerzőktől idézve, különböző korokra és jelenségekre vonatkozó, eredeti összefüggéseikből kiragadott és előzményeiktől elszakított nézeteket sorakoztat fel. Marxtól, persze, az „ötös” periodizáció – még korántsem *séma!* – alkotó-kezdeményezőjétől bajos is volna származtatni ennek a *kritikáját* . . . A szerzőnél az emberi történelem marxi „progresszív” korszakai úgy jelennek meg, mint a stádiumok egyetemes, „kötelező” érvénye és sematizálása idején; az „öt formáció”: ősközösségi, rabszolgatartó, feudális, kapitalista és kommunista. Mint a könyvből is kiderül: a két utóbbi stádiumról szó sem esik ebben az összefüggésben, s maga Nikiforov úgy véli, hogy a vitában legfőbb hangsúlyt a „rabszolgatartó formáció tagadása” kapja. Nem szól

végül a szerző arról sem, hogy Marxnál a második stádium neve: *antik*, amit Marx egy speciális, antik tulajdonformával lát megalapozottnak – nem pedig „rabszolgatartó”, mint Nikiforovnál csaknem minden esetben; pedig ennek a „terminológiai” csúszásnak súlyos „módszertani” és „logikai” következményeivel találkozunk könyvében. A rabszolgaságot ugyanis az antikvitás színónimájaként használja, s esetenként pusztán a rabszolgaság („kapitalizmus előtti” hierarchia, patriarchális függőségi formák) felfedezése is elegendő számára az „ázsiai” jelleg tagadására és az ázsiai termelési mód elvetésére. A kérdés és válasz újrafogalmazóját az sem mentheti, hogy ez a „logika” és eljárás korántsem egyedülálló a vita történetében.

Az első rész a továbbiakban már csak a „kapitalizmus előtti” stádiummal foglalkozik, ill. az ókori-középkori Keletre vonatkozó periodizációs elvből formál „variánsokat”; ha tudjuk, hogy a szerző saját álláspontja: mindennek a kategorikus tagadása, mindjárt érthetőbb, hogyan sikerült összeállítania ezt az értékrendet sem ismerő „katalógust”. S noha még így is hasznos, figyelemfelkeltő lehet a felsorolás az olvasó számára, a következő lépés csakis az egyes művek és szerzők összefüggő vizsgálata, olvasása, vagy újravizsgálása lehet. Nikiforov a következő „variánsok”-at, gyakorlatilag a képtelenségüket mutatja be, az ázsiai termelési módra vonatkozó (és ebben a formában a szerzőtől megfogalmazott) állásfoglalásokból: „Első variáns: az ázsiai termelési mód – egy különös formáció alapja” (19–30.); ellene veti, hogy a formáció világméretű kiterjesztése esetén értelmét veszti a terminus földrajzi tartalma, nem kritérium a despotizmus és öntözés stb., s főként: nem található benne különös, az eddigiektől eltérő „kizsákmányolási mód” . . . stb. „Második variáns: az ázsiai termelési mód a feudális és rabszolgatartó kezdetek keveredése” (30–42.). Eszerint az „ázsiai” társadalmakban megvan mind a rabszolgatartás, mind a feudalizmus kezdete, s helyi viszonyok és közönségformák döntik el, hogy rabszolgatartó vagy feudális társadalommá fejlődik-e. (Nikiforov szerint a „kevert”-ből elpárolog az ázsiai termelési mód és a tiszta feudalizmus „csapódik ki”). „Harmadik variáns: nincs ázsiai termelési mód, csak feudalizmus” (42–55.) (mindenütt a kapitalizmusig, hiszen még a görög-római világban is akad ország rabszolgaság nélkül; de végül a rabszolgaság különböző formáit idézi, valamint az átvétel fejlődésgyorsító lehetőségét – ez utóbbit a germánok

és szlávok esetében). Végül „A kör bezárul: feudalizmus a régmúltban = „ázsiai termelési mód” (55–69.), majd a szerző azok megnyilatkozásait idézi – noha más „variánsokban” is emlegette őket –, akik szerint „a rabszolgatartó koncepció küszöbén” találhatók (69–80.). Ez utóbbihoz sorolja Tőkei Ferencet is, éppen az ázsiai termelési mód marxi koncepcióját interpretáló és új útjára indító könyvének, ill. 1966. évi francia kiadásának rövid Kína-történeti vázlatára hivatkozva (magyarul lásd Tőkei: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez”, Kossuth, 1975, 115–147.). Nikiforov fő érve, hogy az ott leírt régi Kínában „Mindén – csaknem olyan, mint Európában...” (kiemelés: E. I.) s korszakai „nagyon hasonlítanak” Európa történetének koraira (vö. 74.), s ezért „határozottan nem érti” Tőkeit, aki szerint mindez Kínában az ázsiai termelési mód keretein belül található. Kár, hogy mindezt még Nikiforov saját kutatásai sem igazolják. Csak a bibliográfiájába felvett más Tőkei-tanulmányok forráselemzéseiből próbálja megítélni a *különbőség* jellegét és mértékét – a magyar olvasó ezt maga is megteheti Tőkei: „Sinológiai műhely” című gyűjteményes köteté alapján (Magvető, 1974). Továbbá idézi Tőkei grafikus sémáit a kapitalizmus előtti három *tulajdonformában* „egyen-közösség-föld” viszonyáról – de *társadalomként* idézve, s az „ázsiai társadalom”, „antik társadalom”, „régí germánok társadalma” modelljének értelmezve; majd az antikvitás tulajdonformájának sémáját a *rajzolat* alapján rokonítja az ázsiai viszonyok átmenetiség-jelző sémájával, az ázsiaiakat – ilyen „párhuzamosság” alapján – korafeudálisnak értelmezve (vö. 75.); s ez nem az egyetlen „felületes” hivatkozás ebben a könyvben.

A második rész, „A kérdés története” teszi – vagy tehetné – a legjobb szolgálót az olvasónak. Marx és Engels („akik az ázsiai termelési mód fogalma szerzőinek látszanak”) nézeteinek *forrásait* igyekszik feltárni a szerző (vö. 81.); mégpedig a XVII. századtól kezdve, amikor F. Bernier a korabeli India kulcsát a magánföldtulajdon hiányában kereste, korában nem egyedül kutatva Kelet megkülönböztető vonásait és ezek magyarázatát; Ch. Montesquieu-vel, aki felfedezte – egyebek között – az ázsiai despotizmust („Bernier és Montesquieu hipotézise”, 81–93.); G. Munróval, aki „felfedezte a faluközösséget” Indiában (92–101.), „A német történetfilozófia (XVIII–XIX.sz.)” (101–103.) képviselőivel; majd felvázolja „a faluközösség problémáját, I. V. Kirejevskijtől és Haxthausentől M. M. Kovalevszkijig és L. H. Morganig” (103–

113.), hogy végre eljusson Marxig. Ezek az előzmények azonban, noha fontosak más összefüggésben, még nem a vitához, hanem valóban a kérdés, mármint Európa Kelet-képezék és -kutatásának történetéhez tartoznak; mindez „már a régi görögök”-nél elkezdődött, s ha már nem a görög mitológiáig vezetjük vissza, de Hérodotoszig s azután még inkább Arisztotelészig legalábbis visszanyúl. A világgép-tágulásnak, Kelet világtörténelemben kapcsolódásának ez a folyamata természetesen beletartozik Marx és Engels munkásságának előzményeibe, csakhogy velük új korszak kezdődik, s ha ezt nem jelezzük – mint Nikiforov könyve sem teszi meg –, óhatatlanul összekeverjük az ázsiai termelési mód kérdésének (és „forrásainak”), valamint a róla folyó vitának a történetét. Mielőtt azt kezdenénk ugyanis taglalni, hogy Marx és Engels vallották-e egész életükben a koncepciót, kimondták-leírták-e a terminust és hányszor, – azt kellene fontolóra vennünk, hogy a kérdés politikai jelentőségre, történelmi perspektívájú viták küzdőterére csak Marx és Engels munkássága révén jutott, s hogy Marx a felfedező, nem pedig az első vitaközvető volt; s hogy „az ázsiai termelési módról vallott nézeteik” (113–131.), valamint ezek „fejlődése a 70-es–80-as években” (131–149.) csak egész életművük, történelemlátásuk és tudós-világképük koherenciájának kétségbevonásával volna valamiféle fordulatnak értékelhető.

A vita története voltaképpen ezután kezdődik. Csakhogy a könyvben „Tudomány a XIX. sz. végén – XX. sz. elején” címmel (149–153.) előbb a rendszeres tudományos Kelet-kutatás kezdeteiről esik szó, amelyre „a marxizmus hatása... nem jelentős” (153.) majd a „Szociáldemokrata teoretikusok” sommás megítélése következik (153–164.); Nikiforov azonban meg sem említi, hogy némelyikük, például K. Kautsky és G. V. Plehanov, saját teoretikus rangjuktól függetlenül is, kortársai s nem csak interpretálói a marxizmus klasszikusainak, tehát tanúk Marx élete végén vallott nézeteit illetően. Arról aztán, hogy mit tartott „V. I. Lenin az ázsiai és afrikai országok viszonyairól” (164–171.), a hazai olvasó hiteles tájékoztatásul Tőkei „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez” című könyvének (1975. évi kiadás) függelékéhez fordulhat Nikiforov negatív megjegyződésének itt található képe helyett... A 20-as–30-as évek vitái és V. V. Sztruve koncepciója (171–181.) esetében tudjuk, Nikiforov ez utóbbi „kötelezővé” vált „ötös” történeti séma híve, s vitaértékelése legalábbis

vázlatos. „Korunk polgári tudománya” (181–188.) a XX. századi nyugati orientalisztikát pásztázza végig, Nyugat Keletképe szempontjából, s végül „A kapitalizmus előtti formációk új vitájának előestéjén” foglalja össze az elmúlt évek eseményeit (188–192.).

Már ez a lezárás is jelzi, hogyan értékeli Nikiforov a harmadik részben tárgyalt „konkrét történelmi tanulságokat”; a kapitalizmus betörése és gyarmatosító térhódítása előtti egész korszakot „kapitalizmus előtti” kornak nevezi (nem gondolva arra, hogy ez a terminus az antikvitásra és feudalizmusra is ráillene, míg Keletre a kapitalizmus kerülő úton, idegenből érkezett). „A kapitalizmus előtti Kínát” három szempontból is igyekszik kivonni az ázsiai termelési mód terminus és koncepció érvénye alól: a földtulajdon-viszonyok oldaláról (194–204.), a VIII. században „nagybirtokot” fedezve fel s véve benne uralkodónak, korunkig, s más korokban is a földmagántulajdon elszigetelt megjelenésével próbálva erősíteni, hogy „nem hiányzott” (ami a kérdés „logikája” szerint nem alkalmas érv a magánföldtulajdon mint intézményrendszer meghatározására; de a mandarinok és kiskirályok ingatag és közvetett, adószedő földbirtoklásának fenti értékelése a sinológiai szakirodalomban is túlhaladott álláspont: E. Balázs 1953–55-ben írt — és Nikiforov bibliográfiájába is felvett — tanulmányaiból is kiderül [magyarul: „Gazdaság és társadalom a régi Kínában”, Európa, 1976.]). Ugyancsak túlhaladott az az álláspont, amelyet Nikiforov vitatandónak tart, tudniillik a hivatalnok vagy csak tehetősi kínai helyi arisztokrácia, a *sensi*-réteg „titokzatos” történelmi szerepe (204–209.); mint kiderült, nem zavarja az „ázsiai” társadalom összképét. S hogy az újkorig nem lát Nikiforov komoly cezúrát Kína történetében (210–219.), az nem véletlen, de nem is cáfolja „ázsiai” jellegét. A múltbeli „parttalan” feudalizmus híveinek kutatásairól (220–227.), valamint India és Kambodzsa után — Kínával egybevetve múltjukat (228–242.) — vázlatos és felületes információt kapunk „azokról az országokról, amelyek önálló fejlődése az első Amerikában torpant meg” (242–260.), Amerika, valamint Afrika és Óceánia felületesen kiragadott példáit, túlságosan rövid életű (?) birodalmakkal-civilizációkkal; valamint „ösközösségi” jelleggel, de „korai osztálytársadalom”-mal. Nem találja őket különbözőnek az Óvilág legrégibb korszakától, s így szükségtelennek

tartja a leírásukra az ázsiai termelési mód kategóriáját. Ezek után érthető, ha „Az egyetemes történelem főútvonala” (260–270.), Nikiforov szerint, alapjában véve az egész világra érvényes, legfeljebb akadnak „átmeneti” periódusok, amelyek azonban „hasonlóak” a rabszolgartartáshoz, vagy a feudalizmushoz, s az ázsiai termelési mód kategóriájára semmi szükség az ókori-középkori történelemben. Az azonban már meglehetősen, hogy mikor az „ázsiai hipotézis híveinek” „konkrét történelmi” elemzéseiről ír (270–271.), csak olyan műveket idéz, amelyek ennek a kategóriának — úgy látszik — nem vették hasznát; s amikor azt állítja, hogy a konkrét történelmi elemzések megiscsak mindenki a régi jó „ötös” séma kitaposott útján jár, akkor nemcsak a saját bibliográfiájában idézett művekről látszik megfélekedni, hanem a saját korábbi véleményéről is. (A 15. oldalon még azt állítja, hogy a tanulmányozott konkrét történelmi anyagból indult ki s szállt vitába, tudniillik az „ötös” séma ellen: R. Günther, G. Schrot, L. Sz. Vasziljev, Ju. I. Szemjonov és Tókei F.)

Már láttuk, a „Befejezés” (276–278.) (néhány terminológiai megjegyzés után, 272–275.) Nikiforov meggyőződését foglalja pontokba, az ázsiai termelési mód vitájának — Nikiforov számára — negatív lezárását. (A „Resume” [334–344.] szemmel láthatóan a könyv megírása után született, kellőképpen át nem gondolt írás. Egyes sommasán, helyenként vulgarizálva egyszerűsítő részletei nincsenek is összhangban a könyvben foglaltakkal. Az olvasó, az egész mű ismeretében, már csak azért is bátran elhanyagolhatja a „Resume”-be foglaltakat, mert ennek tartalmára már a szerző saját névmutatója sem hivatkozik.)

Nikiforov könyve, ez a sok és sokféle nézetet végigpásztázó vitaösszefoglaló, végül is csak egy *kötet terjedelmű nemleges állásfoglalás* az ázsiai termelési mód vitájában, számottevő új érv nélkül; ezért tudta a szerző olyan könnyen „módszer-tanívá” redukálni az érdeklődését. Éppen azt tanúsíthatja tehát — negatív módon —, hogy eszerint a vitában főként vagy csakis azt illeti a szó, aki történelmi kézikönyv helyett történelmet akar írni és alkotni, s a történelmi Kelet specifikumainak, valamint mai örökségének felkutatásáról és adekvát, dialektikus-materialista jellemzéséről már csak azért sem mondhat le, mert — a haladás iránt „elfogultan” — a *progressziónak* szűk körben született, törékeny vívmányait valóban egyetemessé akarja tenni.

ABSTRACTS

Ferenc Altrichter: Cogito, ergo sum

The aim of this paper is to analyse Descartes' *cogito, ergo sum*. Because of the ambiguity of the verb *cogito*, a preliminary clarification of the different senses of the verb is outlined, then a basic distinction between transitive and non-transitive senses of the verb is made. It is argued that in formulating his „first principle”, Descartes was relying on a transitive sense of the verb, in particular, he was employing *cogito* as a propositional attitude verb; and reasons are found to regard *sum* as a special propositional object of the verb. The logical relations obtaining between this propositional attitude and its special object are analysed with the conclusion that one of them was formulated in the „first principle” and used to refute scepticism, to point out the possibility of knowledge etc. The paper gives also a short historical survey of the forerunners of Descartes' „first principle”.

Katalin G. Havas: Logic and Reality

The case being that mind is active, the author disagrees with views that relate each logical form to some element of reality in one-to-one correspondence, and which in this way ignore a creative element in logical systems. The present study is to reveal some characteristics of the laws of logic interpreted as ontological laws.

The crucial difference between the structure of reality and that of logical systems emerges from the latter's being homogenized and hierarchically arranged. These qualities may account for the possibility of different logical systems.

True propositions of a logical system L_1 will be universally valid applied to all fields of reality viewed on a given level h_1 of homogeneity. However, for a universal logic, that is, for a logical system whose laws would be universally valid, reality

being viewed on *any* level of homogenization, it is impossible to exist or to be constructed. There exist logical systems, based on common presuppositions, which differ from each other in the degree of homogenization. While there are also systems „speaking of different matters”, their existence cannot be an argument to refute the universal validity, (as defined above), of logical laws.

The truths of any given logical system are such as cannot be refuted in any other system, although it remains possible to construct some in which they have no meaning, no truth value.

Kornél Solt: Old Problems: A New Approach (On D. P. Gorski's Theory of Definition)

Russian Title of Gorski's book: Д. П. Горский: „Определение (логико-методологические проблемы).” Изд. „Мысль”, Москва, 1974, стр. 311.

The author treats of three topics, and analyses them:

1. Differences between real and nominal definitions and their connections. The problem is connected with differences and interrelations between the object-language and the metalanguage. According to the author Gorski takes a right view of real and nominal definitions, in saying, that a real definition and the corresponding nominal one contain the same information.
2. What do we require of a definition (of different types of them)?
3. The problem of the logical values of real explicit definitions. How do we discern true and false definitions? An other topic is the following: which are the definitions, false from the point of view of their extension, and which are the logical possibilities of this case? Here the author aims at an amplification of Gorski's position.

РЕЗЮМЕ

Ференц Альтрихтер: Cogito, ergo sum

Статья даёт истолкование первого принципа Декарта. Автор исходит из различия двух значений *cogito*, так как этот глагол значит не только то, что я мыслю, но и то, что я думаю что-то. Интерпретация автора исходит из второго значения и устанавливает, что в работах Декарта *cogito* выступает как глагол пропозиционального аттитюда. Но в первом принципе Декарт не определяет пропозиционального предмета *думаю* и поэтому этот принцип многозначный. Согласно, данной автором, интерпретации в первом принципе Декарта предмет *cogito* само *sum*. Статья анализирует то своеобразное логическое соотношение, которое состоит между пропозициональным аттитюдом «я думаю, что» и высказыванием «я существую», отношение, вследствие которого случайное экзистенциональное высказывание становится логически необходимым как предмет пропозиционального аттитюда. Декарт в первом принципе формулирует именно это осознание, а затем использует необходимость, выступающую в отношениях высказывания «я существую» и «я думаю, что» для опровержения скептицизма и доказанья возможности автономного человеческого познания, для формулирования критерий истины итд. В заключении автор даёт короткий историко-философский обзор прекурсоров первого принципа.

Каталин Г. Хаваш: Логика и действительность

Исходя из признания факта активности сознания, нельзя согласиться с такой точкой зрения, будто каждой логической форме отвечал бы какой-то элемент действительности, с точкой зрения, которая упускает из виду креативный элемент логических структур.

Статья исследует особенности логических законов, понимаемых как онтологические законы. Самое важное различие между структурой действительности и логическими структурами является следствием гомогенизированной иерархической упорядоченности логических структур. Эти особенности объясняют возможность существования различных логических систем.

Истины какой-то логической системы L_1 , если мы рассматриваем действительность на определенном гомогенизированном уровне, имеют силу для всех областей действительности. Не существует и невозможно создать такую логическую систему, такую универсальную логику, законы которой имели бы силу *независимо* от того, из какого уровня гомогенизации мы рассматриваем действительность. Существуют такие логические системы, которые отправляются из тождественных предпосылок, но отличаются друг от друга уровнем гомогенизации. Существуют системы, которые «говорят о чем-то другом». Существование таких систем однако не может служить доказательством против всеобщей значимости логических законов в вышеуказанном смысле.

Истины любой логической системы таковы, что они не могут быть опровержены ни в какой другой системе, но возможно представить себе такую систему, для которой они не имеют силы, не обладают истинным значением.

Корнел Шолт: Старые проблемы в новом освещении (теория определения Д. П. Горского)

Статья демонстрирует и анализирует три темы новой теории определения Д. П. Горского (Определение (логико-методологические проблемы), изд. Мысль, Москва, 1974, 311 стр.):

1. Различия и связи между реальными и номинальными определениями. Этот вопрос связан с вопросом о различиях и отношениях между предметным- и мета-языком. Горский правильно замечает, что реальное и, соответствующее номинальное определение содержат тождественную информацию.

2. Постулаты, которые могут быть выдвинуты по отношению к различным типам определений.

3. Вопрос логической ценности реальных эксплицитных определений. Каким образом можно отличить истинные определения от ложных? В связи с этим, автор пытается дополнить рассуждения Горского относительно того какие случаи экстенционально ошибочных определений являются логически возможными.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Altrichter Ferenc, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • Ecsedy Ildikó, MTA Nyelvtud. Int. Orientalisztikai Csop., tud. munkatárs • Hársing László, BME Fil. Tanszék, kandidátus, egy. docens • G. Havas Katalin, MTA Fil. Int., kandidátus, főmunkatárs • Neumer Katalin, egy. hallg. • Röd, Wolfgang, NSZK • Solt Kornél, fővárosi bírósági tanácselnök

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1976. VII. 8. — Terjedelem: 9,1 (A/5) ív
76.3334 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

FERENC ALTRICTER: Cogito, ergo sum	797
WÖLFGANG RÖD: Ryle's Descartes-criticism and Philosophical Behaviourism (transl. by Endre Kiss)	837
KATALIN G. HAVAS: Logic and Reality	855
KORNÉL SOLT: Old Problems: A New Approach (On D. P. Gorski's Theory of Definition.)	868

REVIEW

LÁSZLÓ HÁRSING: Predicaments represented in Venn-diagrams (György Tamás: Logic of Predicaments)	881
KATALIN NEUMER: Jurij Davidov: Art and Élite	887
ILDIKÓ ECSEDY: On the Asiatic Mode of Production: A New Summary of the Discussion	891

СОДЕРЖАНИЕ

Ференц Альтрихтер: Cogito, ergo sum	797
Вольфганг Рёд: Критика Декарта Райлом и философский бихевиоризм (перевод: Эндре Киш)	837
Каталин Г. Хаваш: Логика и действительность	855
Корнел Шолт: Старые проблемы в новом освещении (теория определения Д. П. Горского)	868

ОБЗОР

Ласло Харшинг: Круговые схемы (Дьёрдь Тамаш: Логика категорий)	881
Каталин Неймер: Юрий Давидов: Искусство и элита	887
Ильдико Эчеди: О новых итогах дискуссии об азиатском способе производства	891

Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre 84,— Ft

INDEX: 25.535

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

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488, az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—680

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.